

વૈજ્ઞાનિક સંશોધન-પદ્ધતિ પ્રમાણે પ્રકાશિત કરવાની મોટી યોજના વિદ્યાલયે હાથ ધરી છે. વિદ્યાલયની અરધી સદીની આ કાર્યવાહી શ્રીસંઘ અને વિદ્યાલયના સંચાલકો સંતોષ અને ગૌરવ લઈ શકે એવી છે, એમ જરૂર કહી શકાય.

સને ૧૯૬૫માં વિદ્યાલયની આવી ૫૨મી કારકિર્દીને પચાસ વર્ષ પૂર્ણ થયાં. શ્રીસંઘ માટે તેમ જ આમારા માટે એ વિશેષ હર્ષનો પ્રસંગ ગણાય. એ પ્રસંગની યાદરૂપે અમે મુવર્ણમહોત્સવ ઊજવવાનો નિર્ણય કર્યો. આ ઊજવણીનો અમારો મુખ્ય હેતુ માત્ર ઉત્સવને ખાતર ઉત્સવ જેવો આનંદ-પ્રમોદ કરીને સંતોષ માની લેવાનો નહિ, પણ મુવર્ણમહોત્સવ જેવા સોનેરી અવસર નિમિત્તે વિદ્યાલયને વધારે શક્તિશાળી અને આર્થિક રીતે વધારે સમૃદ્ધ બનાવવાનો છે. વિદ્યાવિસ્તાર અને સાહિત્યપ્રદાશન અને દૃષ્ટિએ વિદ્યાલયના કાર્યક્ષેત્રને વધારે વિસ્તૃત બનાવવાની ભાવના, સંસ્થાની શક્તિ અને સંપત્તિમાં વધારો થાય તો જ જરૂર આવી શકે એ સહેજે સમજી શકાય એવી બાબત છે.

તેથી વિદ્યાલયના મુવર્ણમહોત્સવની યોજના ઉપર્યુક્ત મુદ્દાને ધ્યાનમાં રાખીને તૈયાર કરવામાં આવી. આ યોજના બે ભાગમાં વહેંચાયેલી છે : પહેલું, એકત્રીસ લાખ રૂપિયા જેટલો મુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવાનો પુરુષાર્થ કરવો; અને બીજું, ઉચ્ચ દોટિની સાહિત્યસામગ્રીથી સભર, સચિત્ર અને કળાપૂર્ણ મુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ પ્રગટ કરવો. મુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવા માટેના અમારા પ્રયત્નોમાં અમારા સહકાર્યકર મિત્રોએ જે નિષ્ઠાભર્યો અને અવિરત સહકાર આપ્યો અને અમારા આ બધા પ્રયાસોનો શ્રીસંઘે જે ઉદારતાભર્યો જવાબ આપ્યો એની વિગતો આદ્વાદશ અને ઉત્સાહમાં અભિશુદ્ધિ કરે એવી છે. પણ અહીં તો મુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથની વિગતો આપવી એ જ પ્રસ્તુત છે.

મુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ બે ભાગમાં વહેંચવામાં આવેલ છે. પહેલા ભાગમાં જૈનધર્મ અને સંસ્કૃતિનાં જુદાં જુદાં અંગો ઉપર પ્રકાશ પાડતા તે તે વિષયના અભ્યાસી વિદ્વાનોના અભ્યાસપૂર્ણ લેખો, પ્રાચીન શિલ્પ અને ચિત્રકળાનું મહત્ત્વ સમજાવતી કળાસામગ્રી વગેરે આપવામાં આવ્યાં છે.

ગ્રંથોનો આત્મા તો વિદ્વાનો જ છે. આર્થિક, મુદ્દણની તેમ જ બીજી બધી સગવડ હોય પણ વિદ્વાનોનો સાથ ન હોય તો આવું કાર્ય શક્ય અને જ નહિ. કામોની બીડ અને સમયની તંગીના અત્યારના જ્ઞાનાનામાં સહૃદય, નિષ્ણાત અને નામાંકિત વિદ્વાનોનો સાથ મળી રહેવો કેઈ સહેલો નથી. પણ વિદ્યાલય હંમેશા આ બાબતમાં લાગ્યશાળી રહ્યું છે. સને ૧૯૪૧માં વિદ્યાલયનો રજતમહોત્સવ ઊજવવામાં આવ્યો ત્યારે પ્રગટ કરવામાં આવેલ “રજતમહોત્સવ ગ્રંથ” વખતે તેમ જ સને ૧૯૫૬માં સંસ્થાના આઘપ્રેરક આચાર્યદેવના પરમ ઉપકારના સ્મરણ નિમિત્તે પ્રગટ કરવામાં આવેલ “આચાર્ય શ્રી વિજય-વલ્લભસૂરિ સ્મારક ગ્રંથ” વખતે વિદ્વાનો વિદ્યાલય પ્રત્યે કેવી મનમાલરી લાગણી ધરાવે છે અને વિદ્યાલયના સાહિત્યપ્રકાશનના કાર્યમાં કેવી મોંભાગી ઉદાર સહાય આપે છે એનો અમે પ્રત્યક્ષ અનુભવ કરેલો છે.

ભૂતકાળના આ આદ્વાદશ અને પ્રોત્સાહક અનુભવને બળે અમે વિદ્વાનોનો સંપર્ક સાધવો શરૂ કર્યો; અને, અમને કહેતાં આનંદ થાય છે કે, અમે આ કાર્ય માટે જે જે વિદ્વાનની પાસે રૂબરૂ કે પત્ર-વ્યવહાર દ્વારા પહોંચ્યા એમણે સ્વજનોની જેમ અમને તથા અમારી માગણીને ઉમળકાપૂર્વક વધાવી લીધા : વિદ્યાલયના નામ અને કામનું, એટલે કે એણે પ્રાપ્ત કરેલ લોકપ્રિયતાનું જ, આ સુપરિણામ હતું. વિદ્વાનો સાથેની કેટલીક પ્રાથમિક અર્થાવિચારણાને અંતે, મુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના સંપાદન માટે જુદા જુદા વિભાગોની સૌપણી સાથે, નીચે મુજબ એક સંપાદક-મંડળ રચવામાં આવ્યું :

(૧) ડૉ. એન. એન. ઉપાધ્યે—દોલ્લપુર; સંપાદક : પ્રાપ્ત અને સંસ્કૃત સાહિત્ય.

(૨) ડૉ. હરિવલ્લભ યુનીલાલ ભાયાણી—અમદાવાદ; સંપાદક : પ્રાચીન શુદ્ધ સાહિત્ય.

- (૩) ૫૦ શ્રી દનસુખભાઈ માધવજીયા-અમદાવાદ; સપાદક દર્શન અને ધર્મ
- (૪) ૩૦૦ ભોગી નાવ જે૦ સરિસરા-વડોદરા, સપાદક ઇતિહાસ અને યુગતત્ત્વ
- (૫) ૩૦૦ ઉમાકાન્ત પ્રે૦ શાહ-વડોદરા સપાદક શિષ્યગ્રંથાપત્ય અને કળા
- (૬) શ્રી જ્યોતિષજી-અમદાવાદ સપાદક પ્રકીર્ણ (સામાજિક, ધાર્મિક, ઐતિહાસિક, કથા-વાર્તા ચરિત્ર નિમિષ વગેરે)
- (૭) ૩૦૦ રમણનાથ ચીમનનાથ શાહ-મુમર્ષી
- (૮) શ્રી રતિનાથ દીપચંદ દેસાઈ-અમદાવાદ
- (૯) શ્રી કાન્તિનાથ ગજાભાઈ ઢોંગ-મુમર્ષી; મત્રી સપાદક-મણ

સપાદક મણની રચનાનું વામ પૂરું થઈ માત્ર અથમા આપવાના લેખો તથા ચિત્રોની પસંગી તેમ જ વિદ્વાનોની નામાવનિ તૈયાર કરવા માટે સપાદક મણની પહેલી સભા અમદાવાદમાં તા. ૨૦-૯-૧૯૬૪ના રોજ મળી જેમાં બધાય વિદ્વાનો લાગર રહ્યા હતા ત્યા જ લંબાણથી વિગતવાર વિચારનિમિષને અતે અથની આખી યોજનાની રૂપરેખા દોરવામાં આવી

આ પછી જેના જુદા જુદા પ્રદેશોના તેમ જ વિદેશના અમુક વિદ્વાનોને પણ આમત્રણ મોકલીને લેખો મોકલવાની વિનંતિ કરવામાં આવી અને કહેતા ખૂબ હર્ષ થાય છે કે, આનો જવાબ પણ વિદ્યાનય જેવી નામાકિત સગ્રા તથા વગદાર સપાદક મણને શોભે એવો સાગે મળ્યો છે સાથે સાથે અથનું પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી માટે અમદાવાદના શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરની તથા પૂણ્યપાદ આગમપ્રભાકર મુનિવર્ય શ્રીપુણ્યવિજયજીના પોતાના સગ્રહની તેમ જ એમના ટસ્ટાના અન્ય ભાગોની જોઈએ તે સામગ્રી આ અથ માટે સુનલ બની ગઈ જામનગરના અચવગરના ભાગનો પણ અમને સંદેશ મળ્યો છે

આ રીતે સુનર્ણમહોત્સવ અથ માટે લેખો તથા ચિત્રોની સામગ્રી જેમ જેમ એકત્ર થતી ગઈ તેમ તેમ તે, તે તે વિભાગના સપાદક વિદ્વાનોને અને મોકલતા ગયા હવે અથનું મુદ્રણકાર શરૂ કરવાનું હતું, પણ તે પહેલાં સપાદક મણ એ બધી સામગ્રીનું સકલન કરી આપે એ જરૂરી હતું એમલે આ માટે સપાદક મણની બીજી સભા તા. ૨૭-૬-૧૯૬૫ના રોજ વડોદરામાં વિદ્યાનયના મહાનમા બોનાવનામાં આવી અને આ અંગેના જરૂરી નિર્ણયો લેવામાં આવ્યા તેમ જ મુદ્રણકાર્ય શરૂ કરવાનું પણ નક્કી કરવામાં આવ્યું

આ બધી વિચારણા અને કાર્યવાહીને અતે સુનર્ણમહોત્સવ અથનો પહેલો ભાગ તૈયાર થયો તે પ્રગટ કરતા અમે ખૂબ જ આહવાદની અને કૃતકૃત્યતાની લાગણી અનુભવીએ છીએ આ અથના આકાર પ્રગટ અંગે કે એમાંની વાચનસામગ્રી તેમ જ જળાસામગ્રી અંગે અમે કંઈ દલીએ એના કરતા અથ પોતે જ કહે એ ઉચિત છે અમે તો આ પ્રસંગે માત્ર એટલું જ હૃદયીએ છીએ કે વિદ્યાનયે એના ‘રજત મહોત્સવ અથ’ તેમ જ ‘આચાર્ય શ્રીનિજય વલ્લભિ ગ્રામક અથ’ દ્વારા ૧૯૨૭, સુધક મુદ્રણકાર્યની તથા તદુરસ્ત, અભ્યાસપૂર્ણ અને વિચારગ્રેષ્ઠ મૌનિક વાચનસામગ્રી આપવાની જે પ્રણાલિકા પાડી છે તેનું આ અથમાં પણ પૂરેપૂરું જતન થયું હોય

આ અથ આ રીતે તૈયાર થઈ શક્યો એનો સર્વે યશ અથના વિદ્વાન સપાદક મણને થયે છે વિદ્યાનય પ્રત્યે સ્વજનો જેવી આત્મીયતાની લાગણી ધરાવતા આ વિદ્વાન મત્તાનુભાવોના અને એમના બધા ઓશિંગણ બન્યા છીએ કે એમનો રાષ્ટ્રોદ્ધી આભાગ માનવાનું અમારું મુદ્દ નથી; અમે તો એટલું જ માગીએ છીએ કે તેઓની વિદ્યાનય પ્રત્યેની આવી ભલી લાગણી કાયમ રહે

આ ગ્રંથ માટે ઉદ્દગતાપૂર્વક લેખો તથા ચિત્રસામગ્રી મોકલી આપનાર મધ્ય વિદ્વાનોનો અમે અંત કણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ. આ ગ્રંથમા પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી આપવાનું અમારાવાંના શ્રીવાલભાઈ દયપતભાઈ ભારતીય સ્મૃતિ વિદ્યામંદિર, જામનગરના શ્રી અચયગચ્છના જ્ઞાનભદ્રાગ, પૂન્યપાદ મુનિગજ શ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજના પોતાના સંપ્રદ તથા તેઓશ્રી દ્વારા અમરાવાંના શ્રી દેવમાના પાદના વિમળગચ્છના ભદ્રા વગેરેના સહકારથી શક્ય બન્યું છે. એ સૌના અમે ખૂબ આભારી છીએ. પૂન્ય મુનિગજ શ્રીપુણ્યવિજયજી મહારાજે તો જાણે એમનો અમર ગ્રંથ અમને સોંપી જ દીધો હોય એ રીતે પૂરી છૂટથી અમે એનો ઉપયોગ કરી શક્યા છીએ. પૂન્ય મહારાજશ્રીની આવી ઉગ્તા અને આત્મીયતાભરી લાગણી ક્યારેય વીસરી શકાય એવી નથી. નમ્રોથી એમનો આભાર માનનાનો પ્રયત્ન કરવાને બદલે આ પ્રમંડે એમના ઉપકારનું સ્મરણ કરીને જ સતોષ માનસી ઉચ્ચિત લાગે છે. ‘મગ્ધમિત્રીના જૈન ભદ્રાગના પ્રાચીન તાપત્રીન ચિત્રો’ નામે લેખમા આપવામા આવેલ ૭ છબીઓના ન્હોંકો મુગધના પ્રિન્સ ઓફ વેલ્સ મ્યુઝિયમ વાપગવા આપ્યા છે તે માટે એમના આભારી છીએ. મૉગ પ્રિન્સિંગ બુકોએ ખૂબ ખત, ધીંગ અને ચીવટથી આ ગ્રંથનું સ્વચ્છ અને મુકલ મુદ્રણ કરી આપ્યું છે; તે માટે શ્રી લાગવતમધુઓ અને તેમના સહકાર્યકર્તાઓનો આભાર માનીએ છીએ. તે ઉપરાંત શ્રી શકરગવ દામયે, શ્રી જીવનવાય જ્ઞાની, કું ૬૪૫નાબેન દેસાઈ, ૫૦ અમૃતનાય મોહનનાય ૫૦ હરિશંકર અં પજાના ગ્રંથના સંપાદન અને મુદ્રણકાર્યમા સહકારી થવા માટે આભારી છીએ.

આ ગ્રંથને સમૃદ્ધ કરવામા અનેક લાભીઓ અને બહેનોએ સહકાર આપ્યો છે. એ અર્વનો વ્યક્તિગત ઉત્સેખ કરવાને બદલે તેઓનો અંત કણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ.

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના બીજા ભાગમા વિદ્યાવયનો ઇતિહાસ તેમ જ લોકોપયોગી સાહિત્ય પ્રગટ કરવાના છે. એ ભાગ પણ તેના ચર્ચ ગ્રહો છે અને એનું પ્રકાશન પણ તરતમા જ કરવામા આવનાર છે. આ બીજા ભાગ અગે અમારે જે વર્ષ કહેવું છે તે અમે એમા ફરીશું.

આ પ્રકાશનમા જે કાઈ ક્ષતિ ગડી જવા પામી હોય કે મુદ્રણદોષ ગડી ગયો હોય તો તે માટે અમે સૌકોઈની ક્ષમા યાચીએ છીએ.

આટલા પ્રાસંગિક નિવેદન સાથે અમે આ ગ્રંથ વિદ્વાનોના અને થીસરના કુટુંબજમા ભેટ ધરીએ છીએ, અને આરો ગ્રંથ પ્રકાશિત કરવાનો મોનેરી અરસગ અમને મળ્યો તે અગે અમારી ખુશાની વ્યક્ત કરવા સાથે પરમકૃપાળુ પરમાત્માનો ઉપકાર માનીએ છીએ.

ગોરાળીઆ ટેન્ક ગોઃ

મુબઈ ૨૬

પૌષ શુક્ર પૂર્ણિમા - વિ. સં ૨૦૨૪

તા. ૧૫-૧-૧૯૬૮

ચંદુલાલ વર્ધમાન શાહ

મનુભાઈ સુભાષચંદ કાપડિયા

જયંતીલાલ રતનચંદ શાહ

માનદ મન્ડીઓ

શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય



Preface

SHRI Mahavira Jaina Vidyalaya, Bombay, is celebrating its Golden Jubilee, and in that context this Volume is published by its authorities. During the last fifty years, this Vidyalaya has bestowed immense benefit on its inmates for their education as well as socio-moral welfare. It runs a number of Vidyarthigrihas in some of the important towns of Western India, and its inmates, rich and poor, are being looked after for all these years. Their number is pretty large. Many of them have creditably settled down in their life after successfully completing their academic career, especially in the fields of higher education.

In addition to the legitimate activities of the Vidyalaya, the authorities have also devoted their attention to the publication of important works of Jaina literature which happens to be a neglected branch of Indian learning. This Institution has among its objects the researches in and publication of Jaina literature. It is well known that the Ardhamagadhi canon with its commentaries in Prakrit and Sanskrit is an important branch of early Indian literature, and it contains a vast amount of literary and cultural material, so far not fully studied and absorbed in the progress of Indic studies. This Vidyalaya has undertaken a critical edition of the canon, and this work is going ahead under the benign guidance of Muni Shri PUNYAVIJAYAJI in whom we have a pious saint and a scholar of great repute who has devoted his entire life to the cause of piety and learning. With the cooperation of Pandit Dalsukhbhai Malvania and a number of scholars this project is progressing well. The entire series of the Ardhamagadhi canon would be printed on specially made paper containing extra rag contents for longer durability with library binding. In this series the

First Volume containing the texts of the *Nandi sūtra* and *Anuyogadvaya-sūtra* is ready The Second Volume consisting of the *Prajnapana* is in the press

This Vidyālaya has so far published a number of books some of which may be specially mentioned here The *Commemoration Volume* in honour of Acharya Shri VIJAYAVALLABHASURI (Bombay 1956) contains valuable material, and it has been warmly received both in India and outside Lately, a revised edition of the *Kavyanusasana* of Hemacandra is brought out by the Vidyālaya, and the authorities of the Vidyālaya can legitimately feel proud that they have presented to the world of scholars a standard edition of this great work on Indian poetics

The Vidyālaya completed fifty years of its beneficial career on June 5, 1965 While commemorating this occasion, the Institute is bringing out this Golden Jubilee Volume Even a glance through its contents will convince anybody that it presents a number of original articles by eminent scholars The Editors are happy to have secured the valuable cooperation of these learned authors working in different branches of Jainological in particular and of Indological studies in general This Volume contains papers in three different languages in Gujarātī, in Hindi and in English They cover topics from various branches of study Welcome light is shed on authors and dignitaries like Haribhadra, Sthulabhadra, Siddhasena, Śrīpala, Vastupala, Kanakakusala, Hemacandra, Yasovijaya, Megharaja, Hemaratna and others, as well as on some topics connected with the works like the *Pramanamīmamsa*, *Yogabindu*, *Parasika prakasa*, *Vasudharadharani*, *Bhagavadgita*, *Kuvalayamala* and *Bhagavati sūtra* Philosophical topics like *jñāna*, *pratyakṣa*, *sat-asat*, *ātman*, *parinama*, *anekanta*, *kala* etc have been dealt with in some of the articles In some essays are discussed Jain dogmatical topics like *prayascitta*, *saṃlekhaṇa*, etc Some papers are occupied with the study of Prakrit philology and Jain literature There are others dealing with Jain history, art and archaeology The multi-coloured and black and white reproductions of many important paintings from early Jain manuscripts provide an interesting data not only to the art critic but also to the student of early history of art, for its development and varied influence

On behalf of myself and other editors, I record my sincere thanks to the various scholars who so kindly responded to our invitation and enriched this Golden Jubilee Volume by their learned papers Secondly, I thank my colleagues on the Editorial Board for their cooperation in this work Last but not the least, the authorities of Shri Mahāvira

Jaina Vidyalaya deserve our sincere gratitude for their kindness in undertaking the publication of this volume : they have earned hereby the *puṇya* of Jñānārādhana. I should specially mention the name of Shri CHANDULAL V. SHAH who piloted this scheme with great enthusiasm. Further, our special thanks are due to Shri KANTILAL KORA, who steadily pursued this project; and if this Volume could be published so soon and in such a neat form as this, the major part of the credit has to go to him. We are thankful to the Mouj Printing Bureau, Bombay, for all the cooperation given to us in seeing this volume through the press.

Dhavalā
VIII, Rajarampuri
Kolhapur : 1-1-1968

A. N. UPADHYE



SHRI MAHAVIRA JAINA VIDYALAYA

Golden Jubilee Volume

Editorial Board

DR. ADINATH NEMINATH UPADHYE, M.A., D.Litt.

PT. DALSUKHBHAI MALVANIA

DR. BHOGILAL J. SANDESARA, M.A., Ph.D.

DR. UMAKANT P. SHAH, M.A., Ph.D.

DR. HARIVALLABH C. BHAYANI, M.A., Ph.D.

DR. RAMANLAL C. SHAH, M.A., Ph.D.

SHRI 'JAYABHIKHKHU'

SHRI RATILAL DIPCHAND DESAI

SHRI KANTILAL D. KORA, M.A. (Secretary)

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

સંપાદક મંડળ

ડૉ. આદિનાથ નેમિનાથ ઉપાધ્યે, એમ.એ., ડી.લિટ.

પં. દલસુખભાઈ માલવણિયા

ડૉ. ભોગીલાલ જી. સંડેસરા, એમ.એ., પીએચ.ડી.

ડૉ. ઉમાકાન્ત પ્રે. શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી.

ડૉ. હરિવલ્લભ ચુ. ભાયાણી, એમ.એ., પીએચ.ડી.

ડૉ. રામચંદ્રલાલ ચી. શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી.

શ્રી 'જયભિક્ષુ'

શ્રી રતિલાલ દીપચંદ દેસાઈ

શ્રી કાન્તિલાલ ગણાભાઈ કોરા, એમ.એ. (મંત્રી)

અનુક્રમણિકા

ગુજરાતી વિભાગ

૧. હરિભક્તસૂરિનું જ્ઞાનતત્ત્વચિંતન	ગમિકલાલ હોટાવાલ પરીખ, અધ્યક્ષ, ભોં ૧૭૦ વિદ્યાભવન, અમદાવાદ	૧
૨. ધર્મસંમહાગીતિમાં આવતા એક અવતરણનું ટિપ્પણ અંધને આધારે મૂળ રચાવ	મુનિશ્રી ગૃપ્તવિજયજી	૧૧
૩. પ્રમાણ્યીમાંસામાં પ્રત્યક્ષની વચ્ચે	ડૉ. જિતેન્દ્ર જોટવી, એમ એ, પીએચ ડી, અધ્યક્ષ, દ્વારિકાધીરા એકેડેમી, દ્વારિકા	૧૪
૪. આગમયુગના બ્યહાર અને નિશ્ચયનયો	પં. દલસુખભાઈ માધવણિયા, ન્યાયતીર્થ, અધ્યક્ષ, ભાં ૬૦ વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ	૨૦
૫. સત્-અસત્	ડૉ. પં. સુખવાયજી સત્તી, ડી વિટ. અને ડૉ. નગીનદાસ શાહ, એમ. એ, પીએચ ડી., ઉપાધ્યક્ષ ભા ૬ વિદ્યા મંદિર, અમદાવાદ	૪૪
૬. અહિંસા પરમો ધર્મ	ઉપેન્દ્રગાય જ. સરિસગ	૪૯
૭. પાપનું મૂળ : પરિમહ	મનસુખવાય તાગડ મહેતા	૫૬
૮. અંતરાત્મદર્શન	કેતેલ્લડ અવેરભાઈ શાહ	૬૪
૯. યોગાભિનુના ટીકાકાર કોણ ?	મુનિશ્રી ગૃપ્તવિજયજી	૬૮
૧૦. સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાવનો પ્રજાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ	ડૉ. ભોગીવાય જાં સરિસગ, એમ એ, પીએચ ડી, અધ્યક્ષ, પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, વડોદરા	૭૨
૧૧. વકનગરનો નાગર જૈન સમ	પં. અમૃતલાલ મોદનવાલ ભોજ, પ્રાકૃત ટેક્ટ સોસાયટી, વાગણસી	૭૯
૧૨. પુણ્યસ્થલોક વસ્તુપાલના જીવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ	કનૈયાલાલ ભાઈશંકર દવે	૯૫
૧૩. રાત્રુંજયમાહાત્મ્યનાં ભૌગોલિક તત્ત્વો	ડૉ. અમૃત પટ્ટા, એમ એ, પીએચ ડી, પુગતત્ત્વવિદ, વડનભાવિદ્યાનગર	૧૦૨

ચૌદ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

૧૪. અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય	ગ્રેં દરિયારાજ શાસ્ત્રી, એમ.એ., પીએચ.ડી., ઉપાધ્યક્ષ, ભો. જી. વિદ્યાભવન, અમદાવાદ ૧૦૫
૧૫. ધોધાના અપ્રકટ જૈન પ્રતિમાલેખો	ગ્રેં કાન્તિલાલ ફૂલચંદ સોમપુરા, એમ.એ., એલએલ.બી., પીએચ.ડી. અને ગ્રેં નવનીતલાલ આનંદીલાલ આચાર્ય, એમ.એ., પીએચ.ડી., એચ.કે. આર્ટ્સ કોલેજ, અમદાવાદ ૧૧૧
૧૬. અંબલકલાના આંતરપ્રવાહો	ગ્રેં સોમાભાઈ પારેખ, એમ.એ., પીએચ. ડી., પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, વડોદરા ૧૧૮
૧૭. કચ્છના રાજકવિ યતિશ્રી કનકકુસળજી	દુલેરાય કારાણી ૧૨૪
૧૮. ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ	ગ્રેં શિવલાલ જ્ઞેસલપુરા, એમ.એ., પીએચ.ડી., આચાર્ય, દેસાઈ સી. એમ. કોલેજ, વિરમગામ ૧૩૦
૧૯. શુજરાતી સાહિત્યમાં જૈન ભક્તિકાવ્યો	પનાલાલ રસિકલાલ શાહ, બી. કૉમ. ૧૩૫
૨૦. સ્થૂલભદ્રવિષયક મળ કાશુકાવ્યો	પ્રાં જ્યંત કોમરી, એમ.એ., સિદ્ધી આર્ટ્સ કોલેજ, અમદાવાદ ૧૪૭
૨૧. યશોવિજયની કવિતા	પ્રાં હસિત હં બૂચ, એમ.એ., આચાર્ય, ધર્મેન્દ્રસિંહજી આર્ટ્સ કોલેજ, રાજકોટ ૧૬૦
૨૨. આણંદસંધિ	પં ૨મણીકવિજયજી મહારાજ ૧૬૬
૨૩. વાચક મેધરાજકૃત નલ-દલદંતી ચરિત	ગ્રેં ૨મણીલાલ ચીમનલાલ શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી., મેન્ટ એવિયર્સ કોલેજ, મુંબઈ ૧૭૩
૨૪. અશકયને શક્ય કરી બતાવવાનો પઠકાર ઝીલતી પત્ની : એક મધ્યકાલીન કથારૂઢિ	ગ્રેં જનક દેવે, એમ.એ., પીએચ.ડી. કિશનચંદ એલારામ કોલેજ, મુંબઈ ૧૮૬
૨૫. મધ્યકાલીન શુજરાતના સુખ જૈન સાહિત્યકારો	પ્રાં વિજયરાય કલ્યાણરાય વૈદ્ય, એમ.એ., ભાવનગર ૨૦૪
૨૬. 'પારસીક પ્રકાશ' નામના કારસી ભાષાના રાબકોશનો અને તે જ નામના કારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય	પં એચરદાસ છવરાજ દોશી, રિસર્ચ પ્રોફેસર, લાં ૬૦ વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ ૨૦૯
૨૭. નાસિકથી પછી વૃંચનાગમ અને સાર્વજનિક	ગ્રેં દરિયદલભા યૂનીલાલ ભાયાણી, એમ. એ., પીએચ. ડી., અધ્યક્ષ, ભાયાણાજી, શુજરાત યુનિવર્સિટી ૨૧૯
૨૮. શુજરાતનું લોકલેખન	ગ્રેં મંદુલાલ ૨૦ મજમુદાર, એમ.એ., પીએચ.ડી. ૨૨૩
૨૯. શુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ	ગ્રેં પ્રભાશંકર રાં તેરેયા, એમ.એ., પીએચ.ડી., ભાયાણા ૨૩૦

३० धर्मीपरिभा	ॐ लक्ष्मी आस्तोर्ध, अभिनाग हो दन्तिपन कश्यप, हागमर्ग; अनु० : ॐ अरुणोप जगती, ओम ओ, पीओय डी. रीडर धन सङ्कत, ईक'टी ओई अईस, भ० स० युनिवर्सिटी, वडोरा २३७
३१ जैन अखिल अने तेनी भइता	ॐ नरसिंह भूषणलार्ध शाह, ओम ओसणी, पीओय डी, आचार्य, सायन्स होनेर, कपःनग २६१
३२ लुभासिहउ हडेरे	रविशर २० गवण २६८
३३ विशहउणीओ ओक अनुभावविशेष	आ० हीगमरेन ग० पाङ, ओम ओ, अध्यापक, ओस ओन डी गी युनिवर्सिटी २७२
३४ जैन कवि श्री हेमचलविश्वित वीरभाषा भोरा भादव-पदमनी कथा बौपछ	आचार्य भुनि श्रीनिनिनियल, पुगानत्वा चार्य, अध्याप, रागथान, प्राच्यविद्या प्रतिगन, लोधपुर २८६
३५ युग्यश्रवोके भडाभाष्य वस्तुभाषना अभसिह शिक्षावेभो तथा प्रशस्तिवेभो	आगमप्रभाङ्क भुनिश्री पुण्यनियल ३०३
३६ भूखिलद्रीना जैन लडारना प्राचीन ताडपनीय चिन्तो	अगू विनोद दोरी, ओम ओ ३३१

हिंदी विभाग

१. भारतीय दर्शनमें ब्राम्मवाद	साध्वी श्री निर्मलश्री, एम. ए. १
२ जैन धर्मका प्रसार	डॉ० के० रिमचन्द्र, एम ए., पीएच.डी., सीनियर रिसर्च ऑफिसर, ला. द. निगा मदिर, अमदाबाद ८
३. एरवर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपय अज्ञात ऐतिहासिक रचनाएँ	अगरवद नाहटा मैरलाल नाहटा २५
४. दिगम्बर परम्परामें आचार्य मिदसेन	प० कैलाशचन्द्र शास्त्री आचार्य, स्वादाद विगम्बर जैन महा विद्यालय, वाराणसी ३७
५. ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैन मूर्ति निर्माता एवं महाकवि रहू	डॉ० राजाराम जैन, एम. ए., पीएच.डी., एच. डी. जैन कॉलेज, आरा ४३
६. मेरवासे विजय त्रिनेन्द्रसूरिको धीरमपुर प्रेषित सचित्र विज्ञप्तिपत्र	मैरलाल नाहटा ४१
७ अपभ्रंशसाहित्य	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन, एम. ए., पी एच.डी. ६५
८. जैन पुराण साहित्य	डॉ० के. ऋषभचन्द्र, एम ए., पीएच.डी., सीनियर रिसर्च ऑफिसर, ला. द. विद्यामदिर, अमदाबाद ७१
९. पारसनाथ किलाके जैन अवशेष	डॉ० कृष्णदत्त बाजपेयी, अध्यक्ष, प्राचीन भारतीय इतिहास, संस्कृति और रथापत्य विभाग, सागर युनिवर्सिटी ८१

English Section

1	<i>A Comparative Study of the Jaina and the Samkhya-Yoga Theories of Parinama</i>	Dr Indukala H Jhaveri M A, Ph D, Head of the Deptt of Sanskrit, H K Arts College, Ahmedabad	1
2	<i>Anekanta and Madhyama-Pratipad</i>	Dr Nathmal Tatia, M A, D Litt, Director Prakrit Jain Institute Vaishali	7
3	<i>Svabhavavada (Naturalism) A Study</i>	Dr V M Kulkarni M A Ph D, Head of the Deptt of Sanskrit, Govt Arts College, Amravati	10
4	<i>The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition</i>	Dr K K Dixit, M A, Ph D L D Institute of Indology Ahmedabad	21
5	<i>Vasudhara dharani A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat</i>	Dr Padmanabh S Jaini, M A, Ph D, Prof of Pali, University of Michigan U S A	30
6	<i>'A Saint like That' and 'A Saviour' in Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature</i>	Dr Gustav Roth Indologisches Seminar Univer- sita, Göttingen Germany	46
7	<i>Nature of Time</i>	Dr Nagin J Shah, M A Ph D Deputy Director, L D Institute of Indology, Ahmedabad	63
8	<i>The Religious' Prayascittas according to the old Jaina Ritual</i>	Dr Madame Colette Caillat, 92 Sevres France	88
9	<i>Jaina Phraseology in the Bhagavadgita</i>	Prof K H Kamdar, M A Baroda	118
10	<i>Ramagiri in Jaina Literature</i>	Dr V V Mirashi, M A Ph D, Head of the Deptt of Sanskrit, Nagpur University	124
11	<i>Jainism in Ancient Bengal</i>	Dr R C Majumdar M A Ph D, Ex Vice Chancellor University of Dacca	130
12	<i>On Samlekha or Suspension of Aliment</i>	Dr Nathmal Tatia M A, D Litt, Director Prakrit Jain Institute Vaishali	139
13	<i>Jaina Sculptures of the Gupta Age in the State Museum, Lucknow</i>	R C Sharma, M A Asstt Curator Archaeological Section State Museum Lucknow	143
14	<i>Jainism in Mathura in the Early Centuries of the Christian Era</i>	Dr Baij Nath Puri M A D Litt (Oxon) D Phil (Oxon) Professor of Indian History & Culture National Academy of Admini- stration Mussoorie	156

15. *Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya* Pandit Ambalal Premchand Shah, Vyakaranatirtha, L D Institute of Indology, Ahmedabad 162
16. *The Kuvalayamala and Modern Scholarship* Dr A N Upadhye, M A, D Litt Dean, Faculty of Arts, Shivaji University, Kolhapur 170
17. *Jainism in Jayantibhatta's Āgama-dambara* Dr Anantlal Thakur M A, Ph D Prof Institute of Jainology Vaishali 170
18. *Genuineness of Uttaradhyayana-sūtra IX 34-36* Prof J P Thaker, M A, Research Officer and Post Graduate Teacher in Prakrit & Sanskrit M S University, Baroda 179
19. *Sanskrit Naka-s Gothi- Nehu-s* Prof Dr Vittore Pisani, Università, Degli Studi Di Milano 180
20. *The Non-inflected Genitive in Apabhramsa* Dr S N Ghosal, M A, D Phil Calcutta University 187
21. *Some Interrogative Particles in Prakrit* Prof L A Schwarzschild Mooroolbark, Australia 204
22. *Hemacandra and the Linguistic Tradition* Dr Prabodh H Pandit M A Ph D Head of the Linguistic Deptt Delhi University 210
23. *Glimpses of Jainism through Archaeology in Uttar Pradesh* M L Nigam M A A M A (Lond), F R A S Deputy Keeper, Salar Jung Museum, Hyderabad 213
24. *Sindhu-desa of Jaina Literature is Tirabhukti (North Bihar)* Dr Yogendra Mishra M A, Ph D Head of the Deptt of History Patna College, Patna 221
25. *The Jaina and Non-Jaina Versions of the Popular Tale of Candana-Malayagiri from Pral rit and other Early Literary Sources* Dr Ramesh N Jani, M A Ph D Prof and Head of Department of Gujarati Parle College Bombay 225
26. *A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavati Sutra* Dr J C Sikdar, M A, D Litt L D Institute of Indology Ahmedabad 233
27. *Ancient Indian Palace Architecture* Dr V E Agrawala, D Litt 242
28. *Maladevi Temple of Gyaraspur* Dr Krishna Deva M A Ph D Superintending Archaeologist, Northern Circle Archaeological Survey of India Dehradun (UP) 260

- | | | |
|--|---|-----|
| 29. <i>Fragments of the earliest Eastern Prakrit Grammarians (Śākalya, Māṇḍavya, Kohala, and Kapila)</i> | Dr. Satya Ranjan Banerjee | 270 |
| 30. <i>Jaina Bronzes in the Patna Museum</i> | Dr. Hari Kishore Prasad, M.A., Ph.D.
Asstt. Curator Patna Museum,
Patna | 275 |
| 31. <i>Some Early Jaina Temples in Western India</i> | M. A. Dhacky,
Research Associate, The
American Academy of Benares
Varanasi | 290 |
| 32. <i>New Documents of Jaina Paintings</i> | Dr. Moti Chandra, M.A., Ph.D.,
(Lond), Director, Prince of
Wales Museum of Western
India, Bombay;
Dr. Umakant P. Shah, M.A., Ph.D.,
Deputy Director & Head of the
Ramayana Department,
Oriental Institute,
M. S. University, Baroda
Editor, Journal of the Indian
Society of Oriental Art. | 348 |



ચિત્ર પરિચય

મુખચિત્ર : પૂજ્ય આચાર્યપ્રવર શ્રીવિજયવલ્લભસૂરીશ્વરજી મહારાજ

ગુજરાતી વિભાગ

- | | | |
|------|--|-----|
| ૧ | વિક્રમના ૧૮ મા સૈકામાં વડનગરના નાગર જૈન સંઘે નારાયણા(વર્તમાન નરેના, રાજસ્થાન)માં વિરાજતા આચાર્ય શ્રીવિજયવલ્લભસૂરિજી ઉપર લખેલ વિશ્વમિત્રના ચિત્રવિભાગનો અંતિમ ભાગ | ૮૦ |
| ૨-૩ | વડનગરના નાગર મૃદસ્થ આંખાએ વિ. સં. ૧૫૪૭માં લખાવેલ સચિત્ર કલ્પસૂત્રના પ્રશસ્તિવાળા અંતિમ (૧૩૦ મા) પત્રની બન્ને બાજુ | ૮૧ |
| ૪ | તીર્થાધિરાજ શત્રુંઘ્યગિરિવર ઉપરથી, વાઘણ પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રી વસ્તુપાક્ષના વિ. સં. ૧૨૮૮ના બે શિલાલેખો પૈકીના પહેલો શિલાલેખ | ૩૦૪ |
| ૫ | તીર્થાધિરાજ શત્રુંઘ્યગિરિવર ઉપરથી, વાઘણ પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રી વસ્તુપાક્ષના વિ. સં. ૧૨૮૮ના બે શિલાલેખો પૈકીનો બીજો શિલાલેખ | ૩૦૫ |
| ૬-૧૧ | ચિત્ર - ૧ : બે ગોળાકાર સુશોભનો, કપાલપાકુડ, મૂઝમિટ્ટી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫X૭ સે. મી. | ૩૩૩ |
| | ચિત્ર - ૨ : બાકુમટ્ટી, કપાલપાકુડ, મૂઝમિટ્ટી, બારમી સદીનો મૂર્ત્યર્ધ, ૬૮.૫X૭ સે. મી. | ૩૩૩ |
| | ચિત્ર - ૩ : ચતુર્ભુજદેવી, મહામન્ય, મૂઝમિટ્ટી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૭૨.૫X૭ સે. મી. | ૩૩૩ |
| | ચિત્ર - ૪ : સિંહાસનસ્થદેવી અને ચામરધારિણીઓ કપાલપાકુડ, મૂઝમિટ્ટી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫X૭ સે. મી. | ૩૩૩ |
| | ચિત્ર - ૫ : અંબિકા, કપાલપાકુડ, મૂઝમિટ્ટી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫X૭ સે. મી. | ૩૩૩ |
| | ચિત્ર - ૬ : સર્વલ્લ યક્ષ (?), કપાલપાકુડ, મૂઝમિટ્ટી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫X૭ સે. મી. | ૩૩૩ |

हिन्दी निभाग

- १-४ वि. स. १८६७ में, मेडतेके श्रीसवरी ओरसे वीरमपुर(वीरमगाम-गुजरात)-
स्थित तपागच्छके आचार्य श्रीविजयजिनेन्द्रसरिको भेजे गये विज्ञापिका
चित्रविभाग

७६-७७

English Section

- 1 Pedestal of the image of Lord Mahāvīra dated S 299 (No J 2, State Museum, Lucknow)
Detail of the inscription giving date on Fig 1
- 2 Jaina Image from Mathura (J 139, State Museum, Lucknow)
- 3 Colossal Jaina Image from Mathura (No JO 72, State Museum, Lucknow)
- 4 Tirthankara Image (No J 121, State Museum, Lucknow)
- 5 Jaina Image from Laharpur (No O 181, State Museum, Lucknow)
- 6 Jaina Image (J 119, State Museum, Lucknow)
- 7 Jaina Image from Mathura (No J 104, State Museum, Lucknow)
- 8 Image of Varddhamāna from Mathura, d G E 113 (No J 36, State Museum, Lucknow)
- 9 Part of a Parikara Jaina Image (No J 89, State Museum, Lucknow)
- 10 Jaina Image (No 48 184, State Museum, Lucknow)
- 11 Jaina Image (No 49 199, State Museum, Lucknow)

144-145

- Fig 1 Image of Pundarikasvāmī, Śatruñjaya (d V S 1064)
Fig 2 Sculpture of Sresthī Nārāyana, Śatruñjaya (d V. S 1131)
Fig 3 Image of Mahīsamarddīnī, Śatruñjaya (d V S 1371)
Fig 4 Sculpture representing Minister Samarasīmha and his wife
(d V. S 1414)
Fig 5 Jaina Metal Sculpture, Śatruñjaya

168-169

- 1 Yaksini from Mathura, 2nd Century A D
- 2 Pedestal of the image of Munisuvrata
- 3 Image of Tirthankara from Sitapur, Gupta Period
- 4 Sarvatobhadra (two-faced) Image of Tirthankara, 9th Century A D, Sarai Aghat (Etah)
- 5 Pārsvanātha from Mahoba (12th Century A D)

216-217

- 1 South Facade of Śikhara, Mālādevī Temple, Gyāraspur
- 2 Decoration of the South Facade, Mālādevī Temple, Gyāraspur
- 3 Decoration of the South Facade, Mālādevī Temple, Gyāraspur
- 4 Ardhmandapa (Entrance Porch), Mālādevī Temple, Gyāraspur
- 5 Ceiling and Architraves of the Mahāmandapa, Mālādevī Temple, Gyāraspur
- 6 A Pillar of the Mahāmandapa, Mālādevī Temple, Gyāraspur

264-265

- Fig 1 Detail of lower part of bronze Dharmacakra from Chausā
 Fig 2 Detail of upper part of bronze Asoka-tree from Chausā
 Fig 3 Rsabhanātha, bronze from Chausā
 Fig 4 Parsvanātha, bronze from Chausā
 Fig 5 Rsabhanātha and Mahāvira, from Aluārā
 Fig 6 Parśvanātha in a shrine from Aluārā
 Fig 7 Ambika, bronze from Aluārā
 Fig 8 Rsabhanātha, bronze from Aluārā

280-281

- 1 Back view, south, Mūlaprāsāda, Mahāvira temple, Osia
- 2 The Śikhara and the Phāmsanā, Mahāvira Temple, Osia
- 3 The Western Bhadra balcony, Mahāvira temple, Osia
- 4 Torana, Mahāvira temple, Osia
- 5 South facade, Devakulikā No 1, Mahāvira temple, Osia
- 6 Devakulikā No 5, Mahāvira temple, Osia
- 7 Devakulikā Nos 2 and 4, Mahāvira temple, Osia
- 8 A pillar, bhramantikā, Mahāvira temple, Varman
- 9 Pilasters, bhramantikā, Mahāvira temple, Varman
- 10 East face, Mahāvira temple, Ghanerav
- 11 South face, Mahāvira temple, Ghanerav
- 11A South side, Mūlaprāsāda, Mahāvira temple, Ghanerav
- 12 Mukhamandapa, Mahāvira temple, Ghanerav
- 13 Samatala Vitāna, Mukhamandapa, Mahāvira temple, Ghanerav
- 14 A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda Order, Mahāvira temple, Ghanerav
- 15 A Kṣipta Vitāna Order, Mahāvira temple, Ghanerav
- 16 A Kṣipta Vitāna of Sabhāmarga Order, Mahāvira temple, Ghanerav
- 17 Gudhamandapa, Mahāvira temple, Sewadī
- 18 Bhūmija Śikhara of the Mahāvira temple, Sewadī
- 19 Back view, Neminātha temple, Nadol
- 20 Back view, Mūlaprāsāda, Parśvanātha temple, Sadri
- 21 Back view of the Śikhara, Parsvanātha temple, Sadri

- 22 Gudhamandapa, West face, Parsvanātha temple, Sadri
 23 Mulaprāsada temple of Padmaprabha, Nadol
 24 Mulaprasāda with Gudhamandapa, temple of Padmaprabha Nadol
 336-337

Coloured Plates

- Fig I Birth of Mahāvira, Folio 36B, *Kalpa-sūtra* and *Kalaka-katha*, dated 1346 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig II Bharata looking into a mirror and obtaining the Highest Knowledge, Folio 153A, *Satruñjaya Mahatmya*, c 1420 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig III Vajra in his cradle Folio 107A, *Kalpa-sūtra*, dated 1490 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig IV Marriage of Candraprabha, Folio 126B, *Candraprabha-Caritra*, dated 1498 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig V Dancers and Musicians Folio 7B, *Laghu-Samgrahani*, dated 1583 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig VI Six Lesyas, Folio 23 A, *Laghu-Samgrahani*, dated 1583 A D
- Fig VII Some episodes from the story of Jayaghosa, Folio 40A, *Uttaradhyayana-sūtra*, c 1600 A D Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig VIII Incidents from the story of the monk Metarya, Folio 52B, *Upadesamala*, late 17th or early 18th century A D, Devasano Pado Bhandāra
- Fig IX Story of Purna Śreṣṭhi who turned into a Hindu monk, Folio 69 B, *Upadesamala*, late 17th or early 18th century A D
- Fig X Installation ceremony of Bharata Cakravartin, Folio 198 A, *Jambudvīpa-prajñāpti-prameya-ratnamañjūsa-tika*, c 1606 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 1 Birth of Mahāvira, Folio 36B, *Kalpa-sutra* and *Kalaka-katha* 1346 A D
- Fig 2 Fourteen dreams of Devānanda, Folio 3A, *Kalapa sūtra* and *Kalaka-katha*, 1346 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 3 Kalakacarya with four-handed Indra, Folio 132 A, *Kalpa-sūtra* and *Kalaka-katha*, 1346 A D
- Fig 4 Kalaka and Garddabhila, Folio 43, *Kalaka-kathā*, c 1430 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 5 Defeat and captivity of Garddabhila, Folio 12B, *Kalaka-katha*, c 1430 A D

- Fig 6 Varsikidana and Diksa of Śantinātha, Folio 111A, *Śantinātha Caritra*, 1396 A D (?), Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 7 (Upper panel) Bhima holding court, (Lower panel) Bhima consulting his queen, Folio 2 B, *Damayanti-katha campu*, 1400-1425 A C, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 8 Evils resulting from idleness and procrastination, Folio 7A, *Uttaradhyayana-sutra*, 1492 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijaya
- Fig 9 Kesi and Gautama conversing, Folio 46B, *Uttaradhyayana sutra*, 1492 A D
- Fig 10 Kamakandala suffering the pangs of separation, Folio 13A, *Madhavanala-kamakandala-katha*, 1493 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijaya
- Fig 11 Vikramāditya fighting with the army of Kamasena, Folio 24B *Madhavanala-kamakandala katha*, 1493 A D
- Fig 12 Game of *Gendī dadā*, Folio 4A, *Kalpa-sūtra* and *Kalaka-katha*, dated 1501 A D, Collection of Anchalagaccha Jamnagar
- Fig 13 Obstacles in the path of Jaina monks and nuns, Folio 78B, *Kalpa sutra* and *Kalaka-katha*, dated 1501 A D
- Fig 14 Yaksa on Ramagiri, Folio 4B, *Meghaduta* dated 1669 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 15 The lamentation of Ratī, Folio 24A, *Kumarasambhava*, dated 1644 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 16 Dancing and music in Indra's Court, Folio 21B, *Laghu-Samgrahani*, dated 1583 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijaya
- Fig 17 The Jewels of Vasudeva, Folio 32B (Lower panel), *Laghu-Samgrahani*, dated 1583 A D
- Fig 18 Representation of the Siddhasila, Folio 33B, *Laghu Samgrahani*, dated 1583 A D
- Fig 19 Some symbols, Folio 35A, *Laghu Samgrahani*, dated 1583 A D
- Fig 20 Illustrations of *Samsthanas*, Folio 17A, *Samgrahani Sutra*, dated 1587 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijaya
- Fig 21 Detail of Fig 23 (Middle panel enlarged)
- Fig 22 Obstacles in the ways of monks Folio 4B, *Uttaradhyayana-sutra*, c 1600 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijaya
- Fig 23 The parable of the bull, Folio 43B, *Uttaradhyayana sutra*, c 1600 A D
- Fig 24 Incident from the story of Bahubali, Folio 10A, *Upadesamala*, ■ late 17th or early 18th century A D, Devasano Pado Bhandara, Ahmedabad

- Fig 25 Some incidents from the story of Sahasramalla, Folio 82B, *Upadeśamālā*, c late 17th or early 18th century A D.
- Fig 26 The story of Aranikāputra, Folio 112A, (Upper panel enlarged) *Upadeśamālā*, dated 17th or early 18th century A D
- Fig 27 Detail from the *Vijñaptipatra* from Sirohi, dated 1737 A D, National Museum, New Delhi
- Fig 28 An illustration from *Durgā-Saptaśatī* Folio 5A, *Durgā-Saptaśatī*, written in Surat, dated 1719 A D, Prince of Wales Museum, Bombay
- Fig 29 Kṛṣṇa playing the flute, Folio 28A, *Kṛṣṇa-velī*, c 1650 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 30 An incident from the life of Muni Ādrakumāra, Folio 11B, *Ādrakumārārāsa*, late 17th century A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 31 The hell-tortures, Folio 41B, *Samgrahani-sūtra*, dated 1650 A D, Collection of the L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 32 Seven modes of Self-immolation, Folio 30A, *Samgrahani-sūtra*, c 1675 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 33 Actors and pole-dancers, Folio 37B, *Candarāja-rāsa* dated 1655 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 34 The battle between the minister Sumatī and King Hemaratha, Folio 35A, *Candarājāno rāsa*, dated 1659 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 35 Haribala meeting Dhivara, Folio 4A, *Haribala Caupai*, dated 1687 A D, Devasano Pado Bhandāra, Ahmedabad
- Fig 36 An illustration from *Naladamayantī Kathā*, c 17th century A D, Prince of Wales Museum, Bombay
- Fig 37 An illustration from *Mādhavānala-Kāmakandala Katha*, c 17th century A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 38 Nala driving the chariot of Rūpama, *Naladavadantī-Rāsa*, late 17th A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 39 An illustration from the *Naladavadantī-Rasa*, late 17th century, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 40 Virasena and his queens going out for a picnic, Folio 12A, *Candarājā-Rāsa*, Poona, dated 1812 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ

On the Cover

'Śantināthjī' from an old manuscript of *Śrī Śantināthcaritra*, S 1453 (?), Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad

ગુજરાતી વિભાગ

હરિભદ્રસૂરિનું જ્ઞાનતત્ત્વચિંતન

રસિકલાલ છોટાલાલ પરીખ

૧

ભારતનાં પ્રાચીન ચિંતકોમાં વેદિકજ્ઞૈનબૌદ્ધમાં આચાર્ય હરિભદ્રનું (ઈ. સ. ૭૦૧થી ૭૭૧) ચિંતન વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે. આ પ્રાચીન સૂરિ પરત્વે આધુનિક વિદ્વાનો અને ચિંતકોએ પૂરતું ધ્યાન આપ્યું નથી,—એ વિશે પંડિત ડૉ. સુખલાલજીએ તેમનાં દક્ષર વસનજી વ્યાખ્યાનોમાં યોગ્ય રજૂઆત કરી છે.

આચાર્ય હરિભદ્ર વિશે જે કથાઓ પરંપરામાં જતરી આવી છે તેમાંથી તેમનું જીવન પણ વિશેષ કોટિનું તરી આવે છે. જન્મે, સંસ્કારે અને શિક્ષણે બ્રાહ્મણ એવા એ મેવાડવાસી પંડિત યાકિની મહત્તરા નામે જૈન સાધ્વીના ધર્મપુત્ર બન્યા અને પોતાને ચાકિનીમહત્તરાસુત્ર નામે પ્રસિદ્ધ કરવામાં ચૌરવ લીધું,—એ કદપનાને ઉત્તેજિત કરે એવી એમની જીવનઘટના છે. એ પ્રસંગ વિશેની કથામાં જે સચવાયું છે તેના કરતાં એમાં ધણું વધારે હોતું જોઈએ એમ ઐતિહાસિક પ્રતિભાને સ્ફુરણ થાય એવો એ પ્રસંગ છે.

૨

પંડિત ડૉ. સુખલાલજીએ વસનજી વ્યાખ્યાનમાળામાં આચાર્ય હરિભદ્રના બૌદ્ધિક જીવનની તલસ્પર્શી અને વિશદ સમાલોચના કરી છે. તેમણે હરિભદ્રને 'સમદર્શી' એવું બિરદ આપ્યું છે. આ સમદર્શીપણું આચાર્ય હરિભદ્રમાં અનુભવની કદિ ભૂમિકામાંથી, જ્ઞાનના કયા ક્ષેત્રમાંથી ઉદ્ભવ્યું સંભવે એનો વિચાર કરવાનો મારો પ્રયત્ન છે; જોકે પંડિતજીએ કહ્યું છે તેનાથી ખીજું કંઈ કહેવાનું થશે એમ લાગતું નથી; ફક્ત મારી પોતાની સમજ માટે આ એક પ્રકારનું સ્પષ્ટીકરણ છે.

૩

આ દાર્શનિકની તાર્કિકતામાં જીવનપ્રાણ સ્ફુરતો દેખાય છે.

લાગણીઓને બાજુ ઉપર રાખી પ્રસરતો વિચારપ્રવાહ શુદ્ધ થાય તો એ યોગ્ય કહેવાય—એવી શુદ્ધતા અને કર્કશતા એનું લક્ષણ અને એ આવશ્યક ગણાય; છતાં આ તર્કવ્યાયામનું પણ જીવનલક્ષ્ય

હોય છે; અને તે સત્યપ્રાપ્તિનું. ફિલસૂફીના ઇતિહાસમાં અનેક નાનામોટા ચિંતકોના વિચારપ્રવાહો ચાલ્યા આવે છે. તે વિશે અનેક ‘ઝહોને’ કારણે ચિંતકો રાગદ્વેષથી મુક્ત રહી શકતા નથી, અને કપાયથી કલુષિત થયેલી આવી તર્કપરંપરા સત્ય જોઈ શકતી નથી; તો વળી કેવળ શ્રદ્ધાના જોરે વિચાર કરનારા એ શ્રદ્ધા માટે હેતુઓ શોધવાના પ્રયત્નને સાર્થક ગણ્યા નથી. આમ મતમતાન્તર પ્રવર્તમાન રહે એ અનિવાર્ય છે, પરંતુ સત્યશોધકનો મત રાગદ્વેષથી પ્રેરાયલા સ્વીકાર કે ત્યાગથી દૂષિત થયેલો ન હોય, અને સત્યગ્રિજાસુ મતિને હેતુપૂર્વકતાથી સંતોષ આવે એવો હોય એ ઇષ્ટ છે. આનું સ્પષ્ટ જ્ઞાન શ્રી દરિભદ્રસૂત્રિને દાર્શનિક તર્કજ્ઞતામાંથી નીકળવાના પ્રયાસમાં થયું લાગે છે. હેતુપુરઃસર તર્ક ચાલે એ તો આ બ્રાહ્મણ પંડિતની સદજ્ઞ રુચિ આપરૂપક ગણે, પણ સત્યગ્રિજાસાની મધ્યમણુ એને સૂચવે કે આ બધો પ્રયત્ન મતિ રાગદ્વેષ-પ્રેરિત પક્ષપાતથી મુક્ત રહી શકે એટલા માપમાં જ સુક્ષ્મ થાય, અર્થાત્ સત્ય ફક્ત આચાર્ય દરિભદ્રે લોકતત્ત્વનિર્ણય અંથ રચતાં ઉદ્ધાર કહ્યો કે—

પક્ષપાતો ન મે વીરે ન દ્વેષઃ કપિલાદિપુ ।

યુક્તિમદ્વર્ત્તનં વસ્ય તસ્ય કાર્યઃ પરિમહઃ ॥ ૩૮^૧ (૫૦ ૬૮)

આ ઉદ્ધાર અને તેની આગળ-પાછળના શ્લોકોમાં વ્યક્ત થયેલી ભાવનાઓ કેવા મનોમન્યનમાંથી પ્રકટ થઈ હશે એ જાણવાનાં પ્રમાણો મળવાં અશક્યવત્ છે; પણ જેમણે યોગિક પણ સત્યની લાલસાથી મંત્રાઈને ચિન્તનપ્રયાસ કર્યો છે તેમની કલ્પનામાં એ મનોમંથન ન આવે એવું નથી.

૪

આચાર્ય દરિભદ્રનું ચિંતન ‘યુક્તિમત્તાથી’ અટકતું નથી. સમત્વપૂર્વક હેતુમુક્ત વિચારણાં કર્યા છતાં પણ મતમતાન્તર રહે છે; આવાં મતાન્તરો રહેવાનું કારણ શું? ફિલસૂફીના ઇતિહાસમાં આ પ્રશ્ન ઉપરિચિત થયા જ કરે છે. સ્વસ્થતાથી પ્રવર્તતી તત્ત્વગ્રિજાસા પણ આવાં મતાન્તરો ટાળી શકતી નથી. સુપ્રસિદ્ધ જર્મન ફિલસૂફ કાન્ટને આ પ્રશ્ને ખૂબ મૂંઝવ્યો હોય એમ લાગે છે. પોતાની પૂર્વનાં ફિલસૂફોનાં તત્ત્વજ્ઞાનોની સમાલોચના કરતાં એને એમ દેખાયું કે તેઓ પરસ્પરના તત્ત્વજ્ઞાનને ખંડિત કરતા હોય છે. આ પરસ્પરખંડન બધાં રાગદ્વેષથી નહિ; કેટલાકનું તો હેતુપૂર્વક તર્કથી થયેલું દેખાયું હશે. આ વિરોધના નિરાકરણને શોધના એને એમ લાગ્યું હશે કે આવો પરસ્પરવિરોધ અપરિહાર્ય છે, એથી કાન્ટે આ જાતના તર્કપ્રવાહને વિસ્તારતી ‘મતિ’ (‘રીઝન’)ની મર્યાદાઓ તપાસવાનું ચિંતન કર્યું, જે એના ‘ક્રિટિક ઓફ પ્યોર રીઝન’માં પટલવિત થયું છે. જે પરમ તત્ત્વો વિશે ફિલસૂફોએ ચિંતનપ્રયાસ કર્યા છે, અને જેને વિશે તેઓ એકમત કે સંમત થઈ શકતા નથી તે ‘રીઝન’ (‘મતિ’)ની શક્તિ બહારના છે એવા અભિપ્રાય ઉપર એ આવ્યો. કાલ, આકાશ, દિશ્, કાર્યકારણભાવ—આ તત્ત્વોને મતિ સિદ્ધ કરી શકે નહિ, તેમને ગૃહીત કરીને જ મતિ આગળ ચાલે છે; એટલે દિશ્, કાલ, કારણકાર્યભાવ આદિનાં ઉપરની ભૂમિકા જે કોઈ હોય તો તે મતિને અગ્રાણ છે. એટલે જે પદાર્થો સ્વભાવથી જ મતિને અગ્રાણ છે તેમને વિશેનું ચિન્તન કેવી રીતે નિર્ણયકોટિનું બને? આથી જ દિશ્કાલાદિથી પર એવા પદાર્થોને આત્મા, ઈશ્વર, આચાર્યધર્મ આદિને મતિ સિદ્ધ ન કરી શકે; તેમને આસ્થાથી (ફિધયથી) સ્વીકારીને જ માણસે ચાલવું જોઈએ.

જ્ઞાનતત્ત્વના આ નિરૂપણ પ્રમાણે ઇન્દ્રિયો દ્વારા પ્રાપ્ત થતી સામગ્રીને દિશ્-કાલ અને કાર્ય-

૧ વીરમાં પક્ષપાતે ના, ના દેષ કપિલાદિમાં

હેતુસંગત જે ખોલે, ઘટે સ્વીકાર તેહનો.

ખો. ૧૦ દીક્ષ. ૫૦ ૧૬અ યુક્ત્યા—વપવત્યા; ૫૦ ૧૯અ યુક્તિ હેતુમ્ ।

કારણત્વના ચોક્કસમાં મૂકી મતિ રેવતા અર્થે છે. આ જ્ઞાન તે એમ્પિરિકલ નોલેજ. ઇન્દ્રિયો દ્વારા જેમની સામગ્રી મળતી નથી એવા વિષયો જો હોય તો તે મતિ જ્ઞાનની બહાર છે. આ વિચારસરણી આગળ વધતાં અરોયવાદ(એનૉરિટસિઝમ) અને જ્ઞાનોપલવવાદ(સ્કેપ્ટિસિઝમ)ને પ્રકટ કરે છે. એમાંથી બચવાની ઇચ્છા, વિજ્ઞાનનું સંભાવ્યતાનું (પ્રોબેબિલિટિનું) ધોરણ જીવું કરે છે. પણ વિજ્ઞાન(સાયન્સ) અતીન્દ્રિયજ્ઞાનને અવગણે છે; તો ખીણ દિશામાં અતીન્દ્રિય વિષયો પરત્વે આસ્થા અને ઇન્દ્રિય વિષયો પરત્વે મતિસંગત તર્કવાદ-રેશનાલિઝમ-નો માર્ગ સ્વીકારીને સાંસારિક અને પારલૌકિક વ્યવહાર સુગમ બનાવાય છે; અર્થાત્ સાંસારિક વ્યવહાર ઇન્દ્રિયો દ્વારા મળતી સામગ્રીને મતિ જે જ્ઞાનરૂપ આપે તેને આધારે ચાલે છે, ધાર્મિક કે પારલૌકિક વ્યવહાર પરંપરાગત કે ધોતે વિચારપૂર્વક સ્વીકારેલી આસ્થા(ફિધ્ય) ઉપર નિર્ભર છે.^૨

આ વિચારસરણીઓમાં એક બાબત સંમત છે : આત્મા, ઇશ્વર આદિ વિષયો મતિગમ્ય નથી,— ભલે એમને આસ્થાનો વિષય બનાવો. એ આસ્થાનો આધાર શાસ્ત્રગ્રંથો છે, શાસ્ત્રગ્રંથોની પ્રામાણિકતાનો આધાર તે ઇશ્વરપ્રકાશિત છે અથવા સર્વજ્ઞસ્થાપિત છે એવી કોઈ માન્યતા ઉપર છે. પરંતુ આવી માન્યતા પણ આસ્થાને જ અવલંબે છે.

આવી સમગ્ર વિચારસરણી માટે પણ મતમતાંતર અપરિહાર્ય છે; કારણ કે માણસ પોતાની ઇન્દ્રિય-શક્તિના અને છુદ્દશક્તિના માપમાં મળતા જ્ઞાનને પોતાનું જ્ઞાન સમજી પ્રત્યક્ષવત્ વ્યવહાર કરે; પરંતુ આસ્થા એ પરોક્ષ છે. એને પરંપરાના બળે માનવ વળગી રહે—અર્થાત્ કે રાગદ્વેષને આધારે-પોતાની પરંપરાગત આસ્થા સાચી, ખીજની જૂઠી, એ રીતે.

‘કર્મિયાનું મોં કાળું’ એવું વ્યવહારબીરુપણું અથવા ‘આ કહે છે એ સાચું અને તે કહે છે એ સાચું’ એવા પ્રકારનું મતિમાન્ય એક પ્રકારનું માધ્યસ્થ કે સમત્વ પ્રકટાવી શકે છે અને એને વળગી રહી શકે છે, અને વ્યવહારમાં અગ્રા ટાળી શકે છે. ખીજું એક માનસિક સમત્વ પણ સંભવે છે : એકે વિચારસરણી સળંગ સાચી નથી, દરેકમાં અંશતઃ સત્ય અર્થાત્ વ્યવહારક્ષમતા હોય છે અને વ્યવહારક્ષમ તે સત્ય એટલે કોઈ એક વિચારસરણીએ ખીણ કોઈ વિચારસરણી ઉપર આક્રમણ કરવું નિર્રર્થક છે— એવા ખ્યાલ પણ સમત્વ રખાવી શકે છે.^૩

આ બધું સમત્વ આભાસ છે, સમત્વ નથી. સાચું સમત્વ તો વસ્તુસત્યમાં એવું દર્શન થાય કે વ્યવહારમાં વિવિધ અને વિરુદ્ધ દેખાતું અવિરુદ્ધ છે, એક છે. એમ એ દેખાય તો જ સમત્વ સહજ રીતે આવે. પરંતુ આ જાતના દર્શનને પાશ્ચાત્ય જ્ઞાનતત્ત્વની ફિલસફીમાં (એપિસ્ટેમૉલોજીમાં) સ્થાન નથી. એને મિસ્ટિસિઝમ નામે કાં તો આવકાર્યું છે કે બહુધા અવગણ્યું છે.

હકીકતમાં ઇન્દ્રિયગમ્ય વિષયસામગ્રી ઉપરથી મતિએ જીખળવેલા જ્ઞાનની (એમ્પિરિકલ નોલેજની) આ મર્યાદા છે; અને જેઓ એમાંથી બહાર જઈ શકતા નથી અથવા એમાં જ સંતુષ્ટ છે તે બધાની આ મર્યાદા છે; ‘આસ્થા’ને એમાં સ્થાન આપી અધિક આધાસન મેળવી આત્મા, ઇશ્વર, સત્ય, ધર્મ આદિ પદાર્થોનો વ્યવહાર જોકે કરી લેવાય છે. પરંતુ એમાં કોઈ સ્વ્યપ્રતિષ્ઠાનું દર્શન છે એમ કહેવાય નહિ.

૨ શબ્દાર્થ તત્ત્વના પૃથક્કરણ ઉપર જીજ્ઞા થયેલ એક વિચારસરણી મેટાફિઝિક્સ માત્રને non-sense અર્થાત્ ‘અનર્થક કે અર્થ’ ગણે છે.

૩ સહજ અપરિતત્વની કોએસિસ્ટન્ટ-સની વર્તમાન રાજકીય વિચારસરણીનો એક આધાર આ તત્ત્વ છે; ખીજે આધાર એ કે—‘જોકે અમારી સામ્યવાદી કે મૂકીવાદી લોકશાહી જ સાચી છે, છતાં હિંસાત્મક અગ્રહમાં અત્યારની રિપતિમાં સર્વનારા હોવાથી પરસ્પરને પૂરતી ઉપર સાથે જીવવાં દેવાં અને વિચારસરણીઓને પોતાનું બલાબલ પ્રકટ કરવા દેવું, વિચારની ભૂમિકા ઉપર જ, લૌકિક જળની નહિ.’

ભારતીય વિચારસરણીમાં જ્ઞાનતત્ત્વપરત્વે અનેક પ્રવાહો છે. એક વહેણમાં દેવળ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો સ્વીકાર, બીજામાં અતીન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો પણ સ્વીકાર અને એક દેવળને પ્રત્યક્ષો ઉપર આધાર રાખી સાક્ષતા અનુમાનનો સ્વીકાર; ત્રીજા વહેણમાં અનિર્વચનીયતા કે અવકતઅવ્યતા, અને વળી ચોથામાં ઉપધ્યવવાદ.

દાર્શનિક હરિભદ્રસૂરિ આ બધા વાદોમાં ઊંડા ઊતરેલા છે. એમણે એમની અનેકાન્તગ્રંથપતાદા આ વાદોનું અવગાહન કરી ફરકાવી છે.

પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમાં સ્વસંસ્કૃતિમાં અમુક પરંપરા હોવી એ એક બાબત છે; તેનું કુશળ પંડિતો અવગાહન કરે એ અપેક્ષિત છે. તો એમાંથી કુશળ ચિંતકો એની પ્રમાણબદ્ધ વ્યવસ્થા કરે—અંશોના સ્વીકાર—પરિહાર કરે, અથવા અને એમાંથી પોતાના અનુભવને સત્ય લાગે એવું તારતમ્ય યોગે એ બીજી બાબત છે. એમાંથી જીવનદષ્ટિ કે ચિંતનદષ્ટિ પ્રકટ કરે એ વળી ત્રીજી બાબત છે. હરિભદ્રસૂરિએ આ ત્રિવિધ પ્રકારે ભારતીય તત્ત્વચિંતનનું પરિશીલન કર્યું છે.

આચાર્ય હરિભદ્રાનાં ચિત્તવિકાસનાં સ્થાનકો જાણવાના આપણી પાસે કોઈ સ્વતંત્ર પુરાવા નથી. પરંતુ એમના ગ્રન્થો ઉપરથી અટકળ કરવાની છૂટ લઈ તો મને એમ લાગે છે કે એમના ચિંતનાત્મક જીવનનું એક મોટું સ્થાનક યુક્તિમદ્વચન વચ્ચે સત્ય કાર્યઃ પરિગ્રહઃ—એ લાવનામાં વ્યક્ત થાય છે; એમાંથી મતિસંગત વિધાનોના સ્વીકારમાં રાગદ્વેષપ્રેરિત પદાપાતને બાજુ ઉપર 'રાખવાં' જોઈ એ એ એમણે પોતાને માટે ફક્ત કર્યું હશે. એમને જિનપ્રતિપાદિત તત્ત્વજ્ઞાન સ્વીકાર્ય બન્યું કારણ કે એ એમની બુદ્ધિને સંગત લાગ્યું. પોતે બ્રાહ્મણ હતા, વૈદિક દર્શનોના જ્ઞાતા હતા, કપિલાદિ સુનિઓને શ્રમણ થયાં પહેલાં આદરપૂર્વક જોયા હશે, એ આદર શ્રમણ થયા પછી પણ ગયો નહિ હોય! છતાં વીરનું વચન એમને 'યુક્તિમત્' લાગ્યું એટલે એનો એમણે સ્વીકાર કર્યો.

એમના ઉપાસ્ય દેવની કલ્પના પણ આ જ ધોરણે યર્ધ છે :

ત્યક્તસ્વાયઃ પરહિતરતઃ સર્વદા સર્વરૂપં

સર્વાકારં વિવિધમસમં ચો વિજ્ઞાનાતિ વિશ્વમ્ ।

બ્રહ્મા વિષ્ણુર્મયતિ વરદઃ શઙ્કરો વા હરો (? જિનો) વા ।

યસ્યાચિન્ત્યં ચરિતમસમં માયતસ્તં પ્રપદ્યે ॥ ૩૧ ॥ ૪

(લો० તત્ત્વ તિ०)

એમની મતિએ આ અને એની આગળપાછળના શ્લોકોમાં કયા ગુણવાળા દેવ 'પૂજ્ય' છે એ શોધી કાઢ્યું છે. એમને નામની સાથે તકરાર નથી. એમની મતિ પૂજ્ય દેવમાં અમુક ગુણ માગે છે અને અમુક હોય તિરસ્કારે છે. પણ એમની મતિ આટલું કહ્યા પછી એટલું સ્વીકારવા જેટલી પ્રામાણિક રહી છે કે એ ઉપાસ્ય દેવનું ચરિત 'અચિન્ત્ય' અને 'અસમ', 'કોઈની સમાન નહિ, કોઈની સાથે સરખાવી શકાય નહિ' એવું છે.

પરંતુ જે 'અચિન્ત્ય' છે તે જ્ઞાનનો વિષય નથી અને જે મતિજ્ઞાન અને એની 'યુક્તિ'નો વિષય નથી તેની ઉપાસના કરવી એટલે આકાશકુસુમની માળા પહેરવી.

શ્રી હરિભદ્રસૂરિને આ અજ્ઞાત ન હોય. એ અચિન્ત્યસ્વરૂપ ઇન્દ્રિયવિષયજ્ઞાન-નિર્ભર મતિને

૪ જેણે સ્વાયંતો ત્યાગ કર્યો છે, જે પરહિતમાં રમ્યાણ છે, સર્વદા સર્વરૂપ, સર્વાકાર, વિવિધ અને એકસરખું નહિ એવા વિષયને વિશેષે કયોને ભણે છે, જે જ્ઞાતા હોય, વિષ્ણુ હોય, વરદાન કરનાર શંકર હોય અથવા જિન હોય—જેનું અસાધારણ અને અચિન્ત્ય ચરિત છે તેને હું ભાવથી ભણું છું.

‘અચિન્ત્ય’ ખરું, પણ એમની વિચાર-યોજનામાં જ્ઞાનસાધનોની મર્યાદા અહીં પૂરી થતી નથી એમના જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમાં બીજી એક ભૂમિકા છે—જ્યાં આ ‘અચિન્ત્ય’ અનુભવગ્રાસ્તર થાય છે, જ્ઞાત થાય છે

શ્રી હરિભદ્રસૂત્રિને જ્ઞાનની આ બીજી ભૂમિકા યોગિજ્ઞાનમાં દેખાઈ છે એમના યોગવિષયક ગ્રંથોમાં આ તત્ત્વ તરીકે આવે છે આવા જ્ઞાનતત્ત્વનું વિવેચન સરોપમાં, પણ નિશ્ચયતાથી, યોગદષ્ટિસમુચ્ચયમાં છે, ખાસ કરીને ‘દીપ્તિ’ નામની ચોથી યોગદષ્ટિના નિરૂપણપ્રસંગે

એમણે બોધના નણુ પ્રકારો પાડ્યા છે બુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસમ્બોધ બુદ્ધિ એ ઇન્દ્રિયાર્થગ્રાહ્ય—ઐન્દ્રિય અર્થોને આગ્રહે પ્રવર્તતો બોધ છે આગમ અર્થાત્ તે તે નિષ્પન્ના શાસ્ત્રગ્રંથો(આજની ભાષામાં તે તે નિષ્પન્ના સાયન્સ ગ્રંથો)માંથી મળતો બોધ તે જ્ઞાન, અને અસમ્બોધ એટલે સન્નુદાનથી, સાચા અનુદાનથી, ક્રિયા કરવાથી, પ્રયોગથી, થતો બોધ તે અસમ્બોધ ઉં તં, રત્નનો આખથી થતો બોધ બુદ્ધિ, એ રત્ન છે એમ શાસ્ત્રપૂર્વક થતો બોધ એ જ્ઞાન, અને તેને પ્રાપ્ત કરી પરીક્ષાથી નિર્ણયિત થતો સ્પષ્ટ બોધ એ અસમ્બોધ

બુદ્ધિર્જ્ઞાનમસમોહભિવિષયો લોચ દિપ્યતે ॥ ૧૧૮ ॥

હન્દ્રિયાર્થગ્રાહ્યા બુદ્ધિર્જ્ઞાન ત્વાગમપૂર્વકમ્ ।

સદનુદાનવચૈતદસમોહોઽભિધીયતે ॥ ૧૧૯ ॥

રત્નોપલ્ભ્યમતજ્ઞાનનિષ્પાદ્યાદિ યયાક્રમમ્ ।

દ્વિહોદાહરણ યાદુ લેય બુદ્ધિદિપ્તિદયે ॥ ૧૨૦ ॥

સદનુદાન—જેનાથી અસમ્બોધ બોધ થાય તેના ચિહ્ન એ કે ઇષ્ટ પદાર્થો વિશે આદર—એટલે કે ખાસ પ્રયત્ન—યત્નાતિશય—તે કરવામાં પ્રીતિ, નિર્વિઘ્ન રીતે સપતિની પ્રાપ્તિ (અર્થાત્ ઇષ્ટરૂપી સપતિની પ્રાપ્તિ), ઇષ્ટ વિશે જિજ્ઞાસા અને ઇષ્ટની સેવા આદિ અસમ્બોધ એટલે કે કોઈપણ જાતના આવરણથી ગ્રહિત, સ્પષ્ટ, સ્વચ્છ, પ્રત્યક્ષ-બોધ જે અનુદાનથી—ઝંખિકાથી—પ્રાપ્ત થાય તેના આ લક્ષણ છે.

આદર કરણે પ્રીતિરિષિષ્ણ સપદાગમ ।

જિજ્ઞાસા તત્તિલેવા ચ સદનુદાનલક્ષણમ્ ॥

બોધના આ ભેગે પ્રમાણે જ્ઞાનનોના કર્મભેદો થાય છે, અર્થાત્ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનથી જ દ્વિત વર્તનારનું વર્તન અને સદનુદાનરૂપી પ્રયોગસિદ્ધિથી મળતા સ્પષ્ટ જ્ઞાનથી વર્તનારનું વર્તન—એકબીજાથી જુદું પડી જાય છે

તત્ત્વેદાત્ સર્વકર્માણિ મિચ્છતે સર્વદેહિનામ્ ॥ ૧૧૮ ॥

સાસારિક ઝંખાં બુદ્ધિપૂર્વક હોય છે—અર્થાત્ ઝંખાશાસ્ત્રના જ્ઞાનપૂર્વક થયા હોય તો કુલયોગિઓને મુક્તિનું અગ બને છે (એટલે કે જે કુલયોગિઓ નથી એમને નહિ), આ જ્ઞાનપૂર્વક ઝંખાં અસમ્બોધથી થયા હોય તો તે એકાન્ત પરિશુદ્ધ હોવાથી નિર્મળ્યનું કલ્પ આપનારા છે. (૧૨૪)

આચાર્ય હરિભદ્ર એમની આ બોધબીમાસા સસાર અને સસારાતીત નિર્મળ્યુત્ત્વ પરત્વે ધટાવે છે પરંતુ આ સસારાતીત અતીન્દ્રિય નિર્મળ્યુત્ત્વ કયા જ્ઞાનનો વિષય બની શકે એ ખુનાસો કરવો હજી બાકી રહે છે તે વિશે તેમનું પ્રતિપાદન છે કે—

નિશ્ચયોઽતીન્દ્રિયાર્થસ્ય યોગિજ્ઞાનાદત્તે ન ચ ॥ ૧૪૧ ॥

ન ચાનુમાનવિષય ઇયોઽર્થસ્તત્ત્વતો મત ।

ન ચાતો નિશ્ચય સમ્યગન્યત્રાપ્યાહ્વીષ્ણ ॥ ૧૪૨ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર બોધન—બુદ્ધિધન—જેવેતા ભર્તૃહરિનો હવાનો આપી કહે છે કે આ અર્થવિષય તત્ત્વદષ્ટ્યા

અનુમાનનો વિષય જ નથી. અનુમાનથી બીજી આગતોમાં પણ સમ્યક્ નિશ્ચય થઈ શકતો નથી. અતીન્દ્રિયાર્થનો તો યોગિજ્ઞાન વિના નિશ્ચય છે જ નહિ.

અતીન્દ્રિય વિષયોમાં અનુમાનને અવકાશ નથી કારણ કે એનાથી કોઈ સર્વસંમત થાય એવા નિર્ણય ઉપર અવાતું નથી. આજની પરિભાષામાં કહીએ તો જેવું ઇન્દ્રિયજ્ઞાનાવર્ણથી ભૌતિક વિજ્ઞાનમાં સર્વ-જ્ઞેતાનિક-સંમતિ તરફ જવાય છે, પ્રત્યક્ષતાની કસોટીને કારણ; તેવું એ ભૌતિક વિજ્ઞાનની પાછળ કલ્પાતા તત્ત્વો કે નિયમો એક પ્રકારે, અથવા બીજે પ્રકારે આત્મા, ધ્વિર, ધર્મ આદિ અતીન્દ્રિય પદાર્થો અને એમની પાછળ રહેલા નિયમો કે તત્ત્વો, સમસ્ત વિશ્વનું તત્ત્વ કે તત્ત્વો, નિયમ કે નિયમો પરત્વે સંમતિની દિશા તરફ જવાતું નથી, કેવળ અનુમાનથી એ દિશા જડતી નથી. કાન્ટને ફિલસૂફીની સમાલોચનામાં મિત્રમિત્ર મેટાફિઝિશિયનો પરસ્પરખંડન કરતા દેખાયા, તેમ ધીધન ભર્તૃહરિને પણ દેખાયા હાથે છે. એનો હવાલો આપી આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે : “કુશળ અનુમાતાઓ યતનથી અમુક અર્થને અનુમાન કરે છે, તો બીજા વધારે કુશળ તાર્કિકો એને બીજી જ રીતે ઉપપાદિત કરે છે. અતીન્દ્રિય પદાર્થો જે હેતુવાદથી જણાતા હોત તો આટલા કાળમાં પ્રાપ્તોએ તેમનો નિશ્ચય કરી લીધો હોત.”

યત્નેનાનુમિતોઽપ્યર્થઃ કુતલેરનુમાનમ્ભિઃ ।

અમિયુક્તતરૈરન્વૈરન્વયૈવોપપાચતે ॥ ૧૪૩ ॥

જાયેરન્ હેતુવાદેન પદાર્થો યતતીન્દ્રિયાઃ ।

કાલેનૈતાવતા પ્રાપ્તૈઃ કૃતઃ સ્વાત્તેનુ નિશ્ચયઃ ॥ ૧૪૪ ॥

આમાં શાસ્ત્રપરિત હરિભદ્રનો અંગત અનુભવ દેખાતો નથી ?

પણ આવો નિશ્ચય થયો નથી, તેથી શુદ્ધતર્કગ્રહ, મિથ્યાભિમાનનો હેતુ થતો હોવાથી ‘મહાન’ મોટો છે, ભારે છે, (ડીઝ અતિરીક) છે. મુમુક્ષુઓએ એને ઝોડી દેવો જોઈએ :

ન ચૈતદેવં યત્ તસ્માન્નુપ્ક્રમ્હો મહાન્ ।

મિથ્યાભિમાનહેતુત્વાત્ ત્યાજ્ય એવ મુમુક્ષુભિઃ ॥ ૧૪૫ ॥

હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની આ મીમાંસા છે. ઉપર આપણે જોયું કે કાન્ટની વિચારસરણી પ્રમાણે રીઝન (Reason) ની આ મમાંક છે. એ રીઝન એટલે કે ઇન્દ્રિયાર્થજ્ઞાન-નિર્ભર-અનુમાનપરંપરા, તર્કપરંપરા. અતીન્દ્રિયવિષયો—આત્મા, ધ્વિર, ધર્મ આદિ માટે તો કેમધિ (ભાસ્વા—ગોરપેલના શાસ્ત્ર ઉપર આસ્થા) જ આલંબન છે. પણ શાસ્ત્રો પરોક્ષ છે, આસ્થા પરોક્ષ છે. ઇન્દ્રિયજ્ઞાનમૂલક શુદ્ધિ કે બોધના જેવું અતીન્દ્રિયનું નિશ્ચયજ્ઞાન તો યોગિજ્ઞાનમાં જ છે.

આમ આચાર્ય હરિભદ્રે ઇન્દ્રિય, આગમ અને સદ્નુમાનથી થતા અનુભવે શુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસંમોહ એવા બોધનાં ત્રણ પ્રકારો કલ્પી ઇન્દ્રિયવિષયક જ્ઞાન તથા તનિર્ભર અને તત્પર્યવસાપી અનુમાનનું એક ક્ષેત્ર કલ્પ્યું. અતીન્દ્રિય માટે તો ઇન્દ્રિયો નથી જ એટલે અનુમાનથી એનો તર્ક કરી શકાય એવો સંભવ રહે—જેમ જગતના ફિલસૂફો કરતા આવ્યા છે. પણ હરિભદ્રસૂરિ ધીધન ભર્તૃહરિનો હવાલો આપી કહે છે કે અતીન્દ્રિયાર્થ અનુમાનનો વિષય જ ન બની શકે. અતીન્દ્રિય વિષે જે કોઈ જાણી શકાય તો તે યોગિજ્ઞાનમાં જ. પશ્ચિમની પરિભાષામાં કહીએ તો મિસ્ટિકના જ્ઞાનમાં.

આ રીતે હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાંસા ઇન્દ્રિયજ્ઞાન, અનુમાન, આગમ અને યોગિજ્ઞાનની ભૂમિકાઓમાં વ્યાપ્ત થાય છે, તેમને સાંકળી લે છે.

एतत्प्रधानः सञ्छादः कील्वान् योगतत्परः ।

जानात्यवीन्द्रियान्यौस्तथा चाह महामतिः ॥ ૧૦૦ ॥

જેમાં આસ્થા છે એવા આગમનો મુખ્ય આધાર રાખનાર સત્અદ્યક્ત શીલવાન્ પુરુષ યોગતત્પર

યાય એટલે અતીન્દ્રિય પદાર્થોને જાણે છે : તેમ મહામતિએ કહ્યું છે. મહામતિ એટલે પતંજલિનો હવાલો આપી હરિભદ્રસૂરિ નીચેનો શ્લોક આપે છે, જે એમની જ્ઞાનગીર્માંસાના નીચોડરૂપ છે; અને તેથી જ વારંવાર એમનાં અન્ય ગ્રંથોમાં આવે છે :

આગમેનાનુમાનેન યોગાભ્યાસરસેન ચ ।

ત્રિધા પ્રકલ્પયન્ પ્રજાં લભતે તત્ત્વમુત્તમમ્ ॥ ૧૦૧ ॥ ૫

ટીકા પ્રમાણે આ ક્રમે—આગમ, અનુમાન, યોગાભ્યાસરસવડે પ્રજાને જે કેળવે છે તે ઉત્તમ તત્ત્વને પામે છે. આમાં યોગાભ્યાસ છેવટે આવે છે. આગમ અને અનુમાનથી અતીન્દ્રિય પદાર્થોની કદંધના કરી હોય પણ તેના યથાર્થસ્વરૂપનું જ્ઞાન તો યોગમાં જ યાય.

જિનોત્તમ ધીર પણ યોગિગમ્ય છે એ એમના મંગલશ્લોકમાં જ હરિભદ્રસૂરિ જણાવે છે :

નત્વેજ્ઞયોગતોડયોર્ગ યોગિગમ્યં જિનોત્તમમ્ ।

વીરં વક્ષ્યે સમાસેન યોર્ગં તદ્દદષ્ટિમેદત્તઃ ॥ ૧ ॥

આચાર્ય હરિભદ્રની યોજનામાં આગમ અથવા શાસ્ત્ર અને ખુદ યોગ વચ્ચેનું જે તારતમ્ય છે તે પણ નોંધવા જેવું છે. પોતે વિવિધ સંપ્રદાયોના સાંખ્ય-યોગ-સૈવ પાશુપત-વેદાન્તિક 'બૌદ્ધ-જૈન-ના યોગાનુભવ અને પદ્ધતિના ગ્રંથોનું ઊંડું અવગાહન કર્યું દેખાય છે. યોગમાર્ગના એમના પોતાના અનુભવે અને ધ્યાનઓતે દોરવાની દૃષ્ટિએ તેમણે સ્વતંત્ર મનન કરી પોતાની એક નવી શૈલી અને નવી પરિભાષા પણ રચી છે. યોગની આઠ દૃષ્ટિઓ એ એમની પોતાની સૂઝ છે એમ પંડિત ડૉ. સુખશાસકજી કહે છે તે સાચું છે.^૬ એ જ પ્રમાણે તેમણે યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયના પ્રારંભમાં યોગના ત્રણ પ્રકારો પાડ્યા છે : ધ્યેયયોગ, શાસ્ત્રયોગ અને સામર્થ્યયોગ.

યોગ વિષે કાંઈ જાણ્યું હોય તે કરવાની ધ્યેય અથવા એવી ધ્યેયવાળાનો—વિકલ અર્થાત્ અધૂરો ધર્મયોગ તે ધ્યેયયોગ. (શ્લોકો ૩). શાસ્ત્રમાંથી જે જાણ્યું હોય તેના તીવ્રઓંધથી અપ્રમાદી શ્રદ્ધાળુનો યથાશક્તિ ધર્મયોગ તે શાસ્ત્રયોગ. શાસ્ત્રમાં સામાન્ય રીતે ઉપાય દેવા હોય છે તે પ્રયોગમાં મૂકતા પોતાની શક્તિના ઉદ્દેશથી—અજ્ઞતાથી—શારત્રની ઉપર જઈ વિરોધતાથી જે ધર્મયોગ યાય તે સામર્થ્ય-યોગ. ત્રણમાં આ ઉત્તમ.

શાસ્ત્રસંદર્શિતોપાયસ્તદતિક્રાન્તગોચરઃ ।

શક્ત્યુદ્દેકાદ વિરોધેન સામર્થ્યાસ્વોડયમુત્તમઃ ॥ ૫ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે કે સિદ્ધિપદની પ્રાપ્તિનાં કારણો તત્ત્વમાં શાસ્ત્રથી જણાતા નથી; યોગિઓથી જ સર્વ પ્રકારે જણાય છે.

સિદ્ધાસ્ત્યપદસંપ્રાપ્તિહેતુમેદા ન તત્ત્વતઃ ।

શાસ્ત્રાદેવાવગમ્યન્તે સર્વથૈવેહ યોગિભિઃ ॥ ૬ ॥

આગળ જઈ કહે છે કે શાસ્ત્રથી સર્વ પ્રકારે સિદ્ધિ થતી હોત તો શાસ્ત્ર સાંભળતાં જ એવી સિદ્ધિ થઈ જાય. (૭). પણ શાસ્ત્ર ભણનારને એવી સિદ્ધિ થતી નથી તેથી પ્રાતિભજ્ઞાનયુક્ત સામર્થ્યયોગ અવાગમ્ય છે; અને સર્વમાત્ર આદિ તત્ત્વોની સિદ્ધિ એનાથી યાય છે. પ્રાતિભજ્ઞાન એટલે માગોનુસારિનું

૫ આગમે અનુમાને ને યોગાભ્યાસરસે ચળી

સંસ્કારે જે ત્રિધા પ્રજા પામે તે તત્ત્વ ઉત્તમ.

૬ ભરતના નાટ્યશાસ્ત્રમાં જે આઠ કે નવ રસદૃષ્ટિઓ આવે છે—જેનો મૂલિઓ અને વિનોમાં પણ વિનિયોગ થત હોતો તે ઉપરથી તેમની આઠ દૃષ્ટિની પરિભાષા સૂઝી હોય.

પ્રકૃષ્ટ જીહ્વા નામનું જ્ઞાન; અથવા યોગિનિન્દુની ટીકા(શ્લોક ૫૨ પૃષ્ઠ ૧૧૩)માં કહ્યું છે તેમ સદૃશ પ્રતિભામાંથી ૭ જાતનું જ્ઞાન. આ પ્રાતિભજ્ઞાન પણ શ્રુતજ્ઞાનનો જ પ્રકાર છે, પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે.

ન ચૈતદેવં યત્ તસ્માત્ પ્રાતિમજ્ઞાનસંગતઃ ।

સામર્થ્યયોગોઽવાચ્યોઽસ્તિ સર્વજ્ઞત્વાદિસાધનમ્ ॥ ૮ ॥

આ ઉપરથી હરિભદ્રસૂરિનો મત સ્પષ્ટ દેખાય છે. સામર્થ્યયોગ કરતાં સામર્થ્યયોગ જ ઉત્તમ છે. સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વો એ સામર્થ્યયોગમાં જ સમગ્રાય છે, પ્રાપ્ત થાય છે.

૬

હરિભદ્રસૂરિના આંતરિક વિકાસનો ઉપર ઉલ્લેખ કર્યો. એમાં એક સ્થાન યુક્તિમદ્ ઘટ્ટનં યત્પ તસ્ય કાર્યઃ પરિગ્રહઃ—નું છે. યુક્તિ એટલે હેતુપૂર્વક વચન. આ હેતુવાદનું વ્યવહારમાં સ્થાન ખરું. પણ હરિભદ્રસૂરિ જે મધ્યસ્થતા—નિષ્પક્ષતા—પંચ સુખલાલ્સ્યનાં શબ્દોમાં—‘સમદર્શન’ વ્યક્ત કરે છે તે તો મુખ્યત્વે અતીન્દ્રિય પદાર્થોના દ્રશ્યો પરત્વે જ સંભવે, અને અતીન્દ્રિય પદાર્થોમાં હેતુવાદ ચાલતો નથી; એમાં તો યોગાભ્યાસરસ અને યોગદષ્ટિને જ અવકાશ છે. અર્થાત્ હરિભદ્રસૂરિને જે સમત્વ પ્રાપ્ત થયું તે તેમના યોગપ્રાપ્ત દર્શનને લઈને હોય, અને એ એમના વિકાસનું બીજું સ્થાનક યોગદષ્ટિ અધ્યાત્મ સ્થાનક ગણાય. હેતુબદ્ધ તર્ક, શીલ, વૈરાગ્ય, યોગદર્શનની પૂર્વઅવસ્થાઓ ખરી, પણ અધ્યાત્મજ્ઞાન તો યોગદષ્ટિ જ છે; અને આનું જ્ઞાન જ હરિભદ્રસૂરિને સર્વજ્ઞાનીઓમાં સમાવનું—એકત્વનું જ્ઞાન કરાવે છે.

પોતે આ મુદ્દાનું પ્રતિપાદન સ્પષ્ટતાથી ભાર દઈને ફરીફરી યોગદષ્ટિસમુચ્ચયમાં કરે છે :

ન તત્ત્વતો મિજ્ઞમતાઃ સર્વજ્ઞાં બહુવો યતઃ ।

મોહસ્તદધિમુત્તીનાં તન્નેદાશ્રયણં તતઃ ॥ ૧૦૨ ॥

સર્વજ્ઞો નામ યઃકથિત્ પારમાર્થિક એવ હિ ।

સ એક એવ સર્વજ્ઞ વ્યક્તિમેદેઽપિ તત્ત્વતઃ ॥ ૧૦૩ ॥

ન મેદ એવ તત્ત્વેન સર્વજ્ઞાનાં મહાત્મનામ્ ।

તથા નામાદિમેદેઽપિ માલ્યમેતન્મહાત્મમિઃ ॥ ૧૦૪ ॥

સંસારાતીતતત્ત્વં તુ પરં નિર્વાણસંશિત્તમ્ ।

તદ્દેયકમેવ નિયમાચ્છન્દમેદેઽપિ તત્ત્વતઃ ॥ ૧૨૭ ॥

સદાશિવઃ પરં બ્રહ્મ સિદ્ધાત્મા તથતેતિ ચ ।

શબ્દેસ્તદુચ્યતેઽવ્યયોદેકમેવૈવમાદિમિઃ ॥ ૧૨૮ ॥

* * *

જાતે નિર્વાણતત્ત્વેઽસ્મિન્નસંમોહેન તત્ત્વતઃ ।

પ્રેક્ષાવતાં ન તદ્વત્ત્વો વિવાદ સપ્પચયે ॥ ૧૩૦ ॥

સર્વજ્ઞો બહુ છે એથી તેઓ તત્ત્વમાં ભિન્નમત છે એમ નથી. અધિમુક્તિ^૮ કહેતાં ભક્તોનો એ તો મોહ છે, તેથી સર્વજ્ઞોમાં ભેદ કરાય છે. સર્વજ્ઞ જે કોઈ હોય તે પારમાર્થિક જ છે. (કહેવાની ખાતર કહેલો નથી.) તે સર્વજ્ઞ, વ્યક્તિમેદ હોવા છતાં, એક જ છે (૧૦૨-૧૦૩). ...સર્વજ્ઞ મહાત્માઓમાં નામ આદિથી ભેદ હોવા છતાં તત્ત્વથી ભેદ જ નથી. મહામતિઓએ આ સમગ્રનું જોઈ એ (૧૦૭). સંસારથી અતીત

૭ યોગદષ્ટિ સમુચ્ચયમાં આવતો શકેયુદ્ધેકમાં ‘શકિત’ શબ્દ અને આ ‘પ્રતિભા’ પ્રત્યક્ષિતા દર્શનની પરિભાષા છે.

૮ મુદ્રિત પાઠ અધિમુક્તીનાં છે. પંદિત શંભુ સુખલાલજી સૂચવે છે કે ‘અધિમુક્તિ’ (કે અધિમુક્ત) પાઠ હોય. એ બોદ પરિભાષાનો શબ્દ છે. એનો અર્થ મહાણુ કે ‘ભક્ત’ એવો થાય છે.

એવું નિર્વાણ નામનું તત્ત્વ શબ્દબેદ હોના છતાં (શબ્દબેદથી કહેવાતું છતાં) તત્ત્વમા નિયમથી એક જ છે (૧૨૭) સદાશિવ, પર, બ્રહ્મ, સિદ્ધાત્મા, તથતા—એવા અન્વયે (ભિન્નભિન્ન) શબ્દોથી તે એક જ હોના છતાં એ કહેવાય છે સદા કલ્યાણપ્રેમી એ સદાશિવ શૈરોનું, પર એટલે પ્રધાન સામ્યોત્તુ, બુદ્ધત્ત્વ-મોગપણાથી અને ‘બૃહદ્દત્ત-કૃત’ વર્ધમાન થતું હોવાથી બ્રહ્મ-વેદાન્તીનું સિદ્ધાત્મા-આત્મા જેમને સિદ્ધ થયો છે એવો સિદ્ધાત્મા આદર્શોત્તુ જાણના અત સુધી તે પ્રમાણે રહેતી એવી તથતા બૌદ્ધોત્તુ—(આ બધા) એક જ તત્ત્વ છે ભિન્ન શબ્દોથી કહેવાય છે એટલું જ (૧૨૮) અસમોહથી (અર્થાત્ સનુકાનથી—સંકલ્પથી યોગની) તત્ત્વરૂપે આ નિર્વાણ તત્ત્વને જાણતા વિચારશીલ પુરુષોમા એમની ભક્તિ વિશે વિનાદ થતા નથી (૧૩૦)

નિમ્ન હરિભદ્રપુરોહિતને સ્તુત્વેદની પદ્ધતિ એક સદ્ વિપ્રા બહુધા વદન્તિ (મં ૧, સૂ. ૧૬૪, જ ૪૬) અપરિચિત્તો તો ન જ હોય !

આ બધું એટલું છે છતાં તેમની દેશનામા-કથનમા બેદ કેમ આવે છે તેનો ખુલાસો કર્યા પછી હરિભદ્રસૂરિ કહે છે કે જે અર્વાગ્દશો હોય છે (અર્થાત્ યોગદષ્ટિ જેમની જીવડી નથી એવા—આ તરફ જોનારા—પેની તરફ જોનારા નહિ) તેઓ સર્વજ્ઞનો અભિપ્રાય જાણ્યા વિના તેમનો પ્રતિક્ષેપ કરે છે તે યોગ નથી તે મોટો અનર્થ કરે એમ છે (૧૩૬), અને દાખનો આપે છે કે જેમ આધ્યાત્મિકોએ કરેનો અર્થનો પ્રતિક્ષેપ અસમત છે તેમ અર્વાગ્દશોએ કરેલો સર્વજ્ઞનો બેદ પણ અસમત છે (૧૩૮)

તદ્દિપ્રાયમજ્ઞાત્વા ન તતોડર્શોઽદશા સતામ્ ।

યુજ્યતે તત્પ્રતિક્ષેપો મહાનયંકર પર ॥ ૧૩૭ ॥

નિશાનાથપ્રતિક્ષેપો યયાન્ધાનામસદ્ગત ।

તન્નેદપરિકલ્પશ્ચ તથૈવાર્વાગ્દશામયમ્ ॥ ૧૩૮ ॥

સર્વજ્ઞ આદિ અતીન્દ્રિયાર્થ પદાર્થોનો નિશ્ચય યોગિજ્ઞાન વિના સમ્પન્તો નથી તેથી એ રિતેના રિનાદો અન્ધોના જેવા હોવાથી એમાથી કાઈ ક્ષિત થતું નથી

નિશ્ચયોડ્ડતીદ્રિયાર્થસ્ય યોગિજ્ઞાનાદતે ન વ ।

અતોડ્ડ્યગ્રાન્થકલ્પાના વિવાદેન ન વિચ્છન ॥ ૧૪૧ ॥

આ અતીન્દ્રિયાર્થ સર્વજ્ઞો વિશે સાપ્રદાયિકોમા જે વિનાદ આલે છે તેનાથી હરિભદ્રસૂરિ પર થઈ શકના છે તેનું કારણ અર્વાગ્દશ તાર્કિકમાથી યોગદષ્ટિવાળા આધ્યાત્મિક થયા હશે તેને લાંબે હશે અને એ દષ્ટિથી જ શુદ્ધ તર્કનો ખોતે લાગ કરે છે એટલું જ નહિ પણ સર્વજ્ઞ ‘બ્રહ્મ’ને અસમત ગણે છે કારણ કે સુક્તિમા લગભગ બધા ધર્મા તજવાના હોય છે તો પછી ‘બ્રહ્મ’નું શું મમ છે ?

મહા સર્વજ્ઞ તત્ત્વેન સુસુષ્ણામસદ્ગત ।

સુક્તી ધમા અપિ પ્રાયસ્યત્તત્ત્વ્યા કિમનેન તત્ ॥ ૧૪૬ ॥

૭

ભારતનાની પગપરામા વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધ તાર્કિકો—સમર્થ તાર્કિકો—અનેક થયા છે એમ જ યોગિઓ, જ્ઞાનીઓ પણ અનેક થયા છે પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વનું આત્મ નિશદ વિચરણ કરનાર બહુ નહિ હોય એવું મારા અર્થ જ્ઞાનને લાગે છે હરિભદ્રસૂરિએ પરમાત્મજ્ઞાનનો ‘મહતા વર્મ’—મોટાઓનો માર્ગ—સૂચ્યો છે—જેનો આશ્રય લઈને નિઃશંકોએ ન્યાયપુર સર અતિક્રમોથી બચી વર્તવું

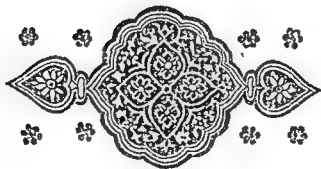
તદન મહતા વર્મ સમાશ્રિત્ય વિચક્ષણે ।

વર્તિતવ્ય યયાન્યાય તત્ત્વિક્રમવચ્ચિતે ॥ ૧૪૭ ॥

મોટાઓનો આ માર્ગ ભારતવર્ષમાં જ છે એમ નથી; પાશ્ચાત્ય વિચારકોને પણ આ માર્ગ વ્યક્ત થયો છે. 'જે પરત્વે તાર્કિક ક્ષિત્તિક્ષો પરસ્પર જુદા પડે છે, તદ્ પરત્વે મિસ્ટિક મુદ્દીઓ સંમત થાય છે.' એફ. સી. હેપોલ્ડ (F. C. Happold) એના 'મિસ્ટિસિઝમ—અધ્યયન અને મતસમુચ્ચય' (Mysticism—A study and an Anthology) નામના ગ્રંથના પ્રારંભમાં આ પરત્વે પોતાનો અભિપ્રાય આપતાં કહે છે કે "What, when one studies the mystical expressions of different religions, stands out most vividly, however, is not so much the differences as the basic similarities of vision. This is a phenomenon calling for explanation if any truly objective assessment of the significance of mystical experience is to be made." (p. 17).

"જુદા જુદા ધર્મોના મિસ્ટિકલ વચનોનો જ્યારે કોઈ અભ્યાસ કરે છે ત્યારે જે જાણન જાણુ સ્પષ્ટ રીતે આગળ નીકળી આવે છે તે તેમના બેદ એટલા જાંધા નહિ, જેટલી દર્શનની મૂલ્યગત સમાનતાઓ. જે મિસ્ટિકલ અનુભવના તાત્પર્યનું સાચું વાસ્તવિક મૂલ્યાંકન કરવું હોય તો આ હકીકતનો ખુલાસો શોધવો જોઈએ."

આનો ખુલાસો દરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાંસામાં છે. અતીન્દ્રિયાર્થને વિષય કરતા યોગિજ્ઞાનને જ્ઞાનમીમાંસામાં (Epistemology) માં રથાન આપવાથી જ તે થશે,—સિવાય કે એ અનુભવોને ઇન્દ્રિયજ કે મુગ્ધજ સમું માની અવગણીએ ।



॥ श्री शंखेभ्यस्त्वाभ्यर्चनायाय नमः ॥

ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક
અવતરણનું ટિપ્પેટન ગ્રંથને
આધારે મૂળસ્થાન

ચાકિનીમહત્તરાસ્રનુ આચાર્યપ્રવર શ્રી હરિભદ્રસરીશ્વરજી મહારાજે ધર્મસંગ્રહણી નામનો પ્રાકૃત ભાષામાં પદ્યમય ગ્રંથ રચેલો છે. તેના ઉપર આચાર્ય શ્રી મલ્લયગિરિજી મહારાજે વિસ્તારથી વૃત્તિ રચેલી છે. શેઠ દેવચંદ લાલભાઈ જૈન પુસ્તકોદ્ધાર કેન્દ્ર (સરત) તરફથી ૩૯મા તથા ૪૨મા ગ્રંથાંક રૂપે વિક્રમસંવત્ ૧૯૭૩ તથા ૧૯૭૪માં બે વિભાગમાં આ ગ્રંથ પ્રકાશિત થયો છે.

આ મહાન ગ્રંથ મુખ્યત્વે દાર્શનિક નિરૂપણથી ભરપૂર છે અને તેની ટીકામાં મલ્લયગિરિ મહારાજે દાર્શનિક ગ્રંથોમાંથી વિપુલ પ્રમાણમાં અવતરણો આપેલાં છે. આ અવતરણોનું મૂળ સ્થાન શોધવું એ અનેક દૃષ્ટિએ ઉપયોગી અને રસપ્રદ છે.

(૧) ધણી વખત ઉદ્ધૃત કરેલાં વાક્યો એટલાં ટૂંકાં હોય છે કે એનો યથાવત્ અર્થ સમજવાનું કાર્ય કદિન થઈ પડે છે. મૂળ સ્થાનનો બે પત્તો લાગે તો તે ગ્રંથના પૂર્વાપર સંદર્ભોનું નિરીક્ષણ કરવાથી પાસ્તવિક અર્થ સહેલાઈથી સ્પષ્ટ સમજાય છે.

(૨) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલો પાઠ કાળક્રમે અશુદ્ધ થઈ ગયો હોય છે. મૂળ સ્થાનનો પત્તો લગાવામાં તેના આધારે પાઠ યરાચર શુદ્ધ કરી શકાય છે.

(૩) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલા સંક્ષિપ્ત વાક્યનો વિસ્તૃત અર્થ સમજાતો નથી. મૂળ સ્થાન બે લખ્યાથી આવે તો તે મૂળ ગ્રંથની ટીકા વગેરે હોય તો તેને આધારે અર્થ યરાચર સમજી શકાય છે.

(૪) અવતરણના મૂળ સ્થાનનો પત્તો લાગવાથી આખીયે ચર્ચા ક્યા ગ્રંથને આધારે કરવામાં આવી છે એ જાણી આવે છે અને પછી તેને આધારે જે વિષયની ચર્ચા ચાલતી હોય તે વિષય અત્યંત વિશદ રીતે સમજાય છે અને ગ્રંથકારે જે ગ્રંથને સામે રાખીને પોતાનો ગ્રંથ તૈયાર કર્યો હોય તે ગ્રંથ સામે રાખીને આપણે જ્યારે વાંચીએ ત્યારે વાચનની સ્પષ્ટતા અને આનંદ કોઈ જુદાં જ હોય છે.

(૫) કેટલાંક અવતરણોનું વર્તમાન યુગની દૃષ્ટિએ વિશિષ્ટ મહત્ત્વ છે. જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં બૌદ્ધ દર્શનના પ્રાચીન ગ્રંથોમાંથી કેટલાયે પાઠો ઉદ્ધૃત કરેલા છે. બૌદ્ધ દર્શનના ગ્રંથો ઘણાખરા નટપ્રાય થઈ ગયા હોવાથી એ પાઠો ક્યાંથી લીધા છે એ જાણવું મુશ્કેલ બની ગયું છે. કેટલાક બૌદ્ધ દાર્શનિક ગ્રંથો નહ

ચર્ચ ગયા હોવા છતાં જે મોટા પ્રમાણમાં એવા ગ્રંથો છે કે જેનાં ટિબેટન ભાષામાં લગભગ આઠસો વર્ષ પૂર્વે ભાષાંતરો ચર્ચ ગયેલાં છે. જો કે સંસ્કૃત ભાષામાં એ ગ્રંથો મોટા ભાગે નષ્ટ ચર્ચ ગયા છે, છતાં એનાં જે ટિબેટન ભાષાંતરો સુચ્યાર્થ રહેલાં છે તે પણ ખાસ ઉપયોગી થાય તેવાં છે. ટિબેટન ગ્રંથો સ્વતંત્ર રીતે સમજવા એ અત્યંત મુશ્કેલ કાર્ય છે. એટલે દુનિયાના વિદ્વાનો ટિબેટન ગ્રંથોના મૂળ ભાગો સંસ્કૃતમાં અંશરૂપે પણ કોઈ રચના મળી આવે તો તે શોધવા માટે ધણો પરિશ્રમ કરે છે. વિશ્વના મોટા મોટા દેશોમાં ટિબેટન ભાષાંતરોના સંગ્રહો છે અને અનેક વિદ્વાનો આ ગ્રંથોનું અપાર પરિશ્રમ ઉદ્ધારીને પણ અધ્યયન કરી રહ્યા છે. જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં વિપુલ પ્રમાણમાં ઉદ્ભૂત કરેલા બૌદ્ધ દાર્શનિક ગ્રંથોના પાટો વિશ્વના અનેક વિદ્વાનોને આ દૃષ્ટિએ અત્યંત ઉપયોગી છે. જો તેમના ખ્યાલમાં આ વાત આવે તો વિશ્વના વિદ્વાનો જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય તરફ આ નિમિત્તે પણ ધણા આકર્ષાય તેવું છે. આ વિષે અમે જૈન આત્માનંદ સભા આવનગરથી પ્રકાશિત થનાર નૃપચંદ્ર ગ્રંથની પ્રસ્તાવના તથા પરિશિષ્ટ આદિમાં વિસ્તારથી જણાવ્યું છે.

ટિબેટન ભાષાંતરોના અનેક સંસ્કરણો આદિ વિશે વૈશેષિક સૂત્ર કે જે ગાયકવાડ ઓરિએન્ટલ સીરીઝમાં નં. ૧૩૬ રૂપે પ્રકાશિત થયું છે તેના સાતમા પરિશિષ્ટમાં (૫૦ ૧૫૩-૧૬૬) અમે વિસ્તારથી જણાવ્યું છે. હવે મૂળ વાત ઉપર આવીએ.

ધર્મસંગ્રહણીની ઘટિમાં (૫૦ ૧૨) વદુક્તમ્—“યદેવ ચ વદન્ નિસ્તત્વમારોપિતમ્ । યસ્તત્ત્વં જગતે જગાદ વિજયી ” ઇતિ । આટલો પાઠ ઉદ્ધૃત કરેલો છે. સંપાદકે અન્ય ગ્રંથને આધારે ટિપ્પણીમાં સંપૂર્ણ કારિકા નીચે મુજબ આપેલી છે—

સુદ્રવા કલ્પિકયા વિવિક્તમપરેર્ધૂપમુલ્લિખ્યતે
સુદિર્ઘો ન ગદિયંદેવ ચ વદન્ નિસ્તત્વમારોપિતમ્ ।
યસ્તત્ત્વં જગતે જગાદ વિજયી નિઃશેષદોષદ્વિવો
વક્તારં તમિહ પ્રણય્ય શિરસાઞ્જોહઃ ચ વિસ્તાર્યતે ॥

બૌદ્ધોને ત્યાં અપોલુવાદનું નિરૂપણ કરતા અનેક ગ્રંથો છે. સંસ્કૃતમાં જે કંઈ બૌદ્ધ સાહિત્ય મળે છે તેમાં તો આ કારિકા દેખાતી જ નથી, એટલે મારા પામે ન્યારે બૌદ્ધ ગ્રંથોનાં—ખાસ કરીને દાર્શનિક બૌદ્ધ ગ્રંથોના—ટિબેટન ભાષાંતરો આવ્યાં ત્યારે તપાસ કરતાં જણાયું કે ધર્મોત્તરે રચેલા અન્યાપોલુ પ્રકરણની આ પ્રથમ કારિકા છે. જાપાનની Tibetan Tripitaka Research Institute (Tokyo, Japan) તરફથી ટિબેટન ભાષાંતરોના જે ૧૫૦ ભાગો (Volumes) હમણાં બહાર પડેલા છે તેમાં ૧૩૮મા ભાગમાં ૫૦ ૭૩થી ૭૮માં આ ગ્રંથનું ટિબેટન ભાષાંતર હપાયેલું છે Peking edition તરીકે જે સંસ્કરણ પ્રસિદ્ધ છે તેના ફોટાઓ ઉપરથી બ્લોક બનાવીને આ ગ્રંથો, જાપાનમાં આવેલા છે. કેટલોગના ક્રમ નંબર પ્રમાણે ૫૭૪૮ નંબરનો આ ગ્રંથ છે. ૨૫૨ B થી ૨૬૪ A ટિબેટન પાનામાં આ ગ્રંથ છે. ટિબેટન ભાષાંતરમાં આ સંપૂર્ણ કારિકા^૧ નીચે મુજબ છે :

કેળ વઠસ જ્ઞે ખે જાદ વો રદ ચલેવ ગલવ જોસ રયોવ ચર રસ ચસુવ વા
જ્ઞે ચેવ જો ચેવ રેતેર ચ ખેવ જ્ઞે વજગસ જાદ તેર ચર્હેર ચ ખે
વર્જે ત્વ રે તેર ગસુદસ ચ કુચ કુત્ત્વ ચદત્ત ચ ચ ત્ત્વસ જ્ઞેર સ્વત્ત્વ ચ ।
ગસુદ ચદત્ત જાદ ખેવ રે ત્વ ચર્હેસ સુજા વર્જત્ત્વ વસ સેત્ત્વ ચ રે રેરેર ચત્ત્વ ।

૧. દેવનાગરી લિપિમાં ટિબેટન અક્ષરો વૈષી કેટલાક અક્ષરો ન હોવાને લીધે દેવનાગરીમાં આનું યથાવત્ લિખ્યંતર

ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક અવતરણનું ટિબેટન ગ્રંથને આધારે મૂળ સ્થાન : ૧૩

આ ટિબેટન કારિકા તે ધર્મસંગ્રહણી વૃત્તિમાં ઉદ્ધૃત કરેલી સંસ્કૃત કારિકાનો જ ટિબેટન ભાષામાં અનુવાદ છે. ટિબેટન ભાષાંતરનું સ્વતંત્ર રીતે અધ્યયન કરનાર મનુષ્યને એના પરથી અર્થ સમજી શકવો અત્યંત દુષ્કર છે. આ સંસ્કૃત કારિકા નજર સમક્ષ રાખવાથી એનો અર્થ સ્પષ્ટ સમજી શકાય તેમ છે.

આ રીતે અધ્યયન કરવાથી ગ્રંથકારે કયા ગ્રંથને આધારે અર્થા કરી છે તે પણ સ્પષ્ટ જાણી શકાય છે તેમ જ નષ્ટ થઈ ગયેલા ગ્રંથના અંશનો આ રીતે ઉદ્ધાર પણ થાય છે. જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં આવાં તો ખીન્ન અનેક અવતરણો છે કે જે તે તે મૂળ સંસ્કૃત ગ્રંથનાં ટિબેટન ભાષાંતરમાં જોવા મળે છે.

આ વિષયમાં વિદ્વાનો રસ લે અને અધિક ગવેષણા કરે.

પૂજ્યપાદ ગુરુદેવ મુનિરાજશ્રી ભુવનવિજયાન્તેવાસી મુનિ જંખૂવિજય

વિ. સં. ૨૦૨૧, શ્રાવણ સુદિ ૮

માંડવી (કચ્છ)

કરીને આપણું મુશ્કેલ છે. હતાં આપણું કંઈક કવચપ ભણવાની ઇચ્છાવાળાઓ આટે કેવનાગરીમાં આપણું લિખ્યંતર કરીને તોયે આપણું છે.

તાંગ્ બ્રહ્મ બ્લો વિ ગદ્ ગિ રહ્ બ્રહ્મિન્ ગુહન્ ગિયસ્ દુપેન્ પર રબ્ સસ્તન્ પ ।

બ્લો મિન્ પિય મિન્ દે જિદ્ મ યિન્ સ્તો વ્રતગુસ્ ગદ્ જિદ્ વ્રજોદ્ પ વિ ।

ડ્રો ભ દે જિદ્ ગુમુહ્ પ નમ્ ગ્યંત્ મદ્ડ વ મ દ્વસ્ સ્વયોન્ બ્રહ્ વ ।

ગુમુહ્ મ્જદ્ ગદ્ યિન્ દે લ મૃતોસ્ પયગ્ ડહ્મ્ નસ્ સેલ્ વ દે ડિર્ વ્રહ્ ।



પ્રમાણુમીમાંસામાં પ્રત્યક્ષની ચર્ચા

જિતેન્દ્ર નેટલી

ત્રીતીય દર્શનોમાં જુદા જુદા પ્રકારની એકવાક્યતા જોવામાં આવતી હોવા છતાં જે મુખ્ય બાબતોમાં ૫૨૨૫૨નો મતભેદ છે એમાં પ્રમાણુની સંખ્યા તથા જે પ્રમાણુ રવીકારવામાં આવ્યાં છે એનાં લક્ષણોમાં ૫૨૨૫૨ ભિન્નતા જોવામાં આવે છે. આ દૃષ્ટિએ જૈન દર્શનનું પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ કિમ્ હોય એ પણ સ્વાભાવિક છે. આમ છતાં દાર્શનિક ભિન્નતામાં પોતાના જ દર્શનના અન્ય પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણ દરતાં પાછળના અભ્યાષી જે અતેક વાદવિવાદોને અંતે તે તે પરધનું લક્ષણ આપે છે એમાં પણ ભિન્નતા જોવામાં આવે છે. આ દૃષ્ટિએ જ આપણે ‘પ્રમાણુમીમાંસા’માં હેમચંદ્રાચાર્યે આપેલ પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ જોઈએ.

પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એ પ્રમાણુ પ્રમાણના બે પ્રકાર ગણાવી આચાર્ય હેમચંદ્ર એમની ‘પ્રમાણુ-મીમાંસા’માં પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ આ પ્રમ્ણે જણાવે છે :

‘વિશદઃ પ્રત્યક્ષમ્ ॥

પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણને સમજાવતાં આચાર્ય કહે છે કે વિશદ અર્થાત્ ૨૫૪ એવો સમ્યગ્ અર્થનો નિર્ણય એ પ્રત્યક્ષ જાનનું—પ્રમાણનું લક્ષણ છે. આ સ્તરમાં સમ્યગ્—સાચો એવો અર્થનો નિર્ણય એ પ્રમાણુ-સામાન્યનું જ લક્ષણ ૧ સમ્યગર્થનિર્ણયઃ પ્રમાણમ્ એમાંથી અનુજ્ઞા કરવામાં આવ્યું છે. આ રીતે પ્રત્યક્ષનું ચાલુ લક્ષણ વિશદઃ સમ્યગર્થનિર્ણયઃ પ્રત્યક્ષમ્ એવું થયું ગણાય. જૈન દર્શનની દૃષ્ટિએ હેમચંદ્રાચાર્યનું આ લક્ષણ બને પ્રકારના પ્રત્યક્ષને લાગુ પડે છે. અર્થાત્ એક પ્રત્યક્ષ જેને સાંખ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષ કે જે પ્રાણીમાત્રને રોજના અનુભવમાં થાય છે એ પ્રત્યક્ષ; બીજું પ્રત્યક્ષ એ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ કિંવા કેવલ-પ્રત્યક્ષ જેમાં સ્વરૂપનો—આત્માના પોતાના રૂપનો ૨૫૪ આવિર્ભાવ થાય છે તથા જે માત્ર કેવલજાતીને થાય છે. આ બંને પ્રકારના પ્રત્યક્ષમાં વેશણ એટલે કે ૨૫૪તા એક પ્રકારે સરખી જ રહે છે. વરતુતઃ મુખ્ય પ્રત્યક્ષની ૨૫૪તા એ ઓછસ રીતે મુખ્ય ૨૫૪તા પણ છે.

૧. જુઓ પ્રમાણુમીમાંસા, અ. ૧, આ. ૧, સ. ૧૩, ચંપાદક પં. મુખલાલજી સંભવી, સિંધી જેન ગ્રંથમાલા.

૨. જુઓ એમન સ. ૧. ૧. ૨.

આ સ્પષ્ટતા એટલે શુ એ આચાર્ય આ પ્રમાણે સમજાવે છે

७ प्रमाणान्तरानपेक्षेदन्त्या प्रतिभासो वा वैशद्यम् ।

અન્ય અર્થાત પ્રત્યક્ષથી ઇતર પરોક્ષ અનુભાન, રાષ્ટ્ર વગેરે પ્રમાણુની જેમા જરા પણ અપેક્ષા ન હોય, એટલે તે પદાર્થનુ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવામા જે સ્વાતંત્ર્ય-અન્ય પ્રમાણુની મદદની નિરપેક્ષતા એ જ પ્રત્યક્ષનુ વૈશઘ છે. આ જ લક્ષણુને સ્પષ્ટ કવ્વા અને બરાબર સમજવા બીજો પણ મિષ્ટદષ મૂકે છે. 'ઇદન્તયા પ્રતિમાસો વા' આ (વસ્તુ) છે એનો પ્રતિભાસ અર્થાત કોઈપણુ પદાર્થ નિશે જેમ આપખી કોઈ પદાર્થને જોઈને આ પદાર્થ આલો છે એવો જે અનુભવ થાય છે તે અનુભવ એ પ્રત્યક્ષ અનુભવ છે. આ પ્રકારનો અનુભવ તે જ્ઞાન સાબ્યાવહારિક-પ્રત્યક્ષમા તે તે હિન્દ્રયથી અથવા તો હિન્દ્રય એટલે કે મનથી થાય છે. જ્યારે મુખ્ય-પ્રત્યક્ષમા કિંવા કેળા પ્રત્યક્ષમા આતુ પ્રત્યક્ષ યા આલો અનુભવ કોઈપણુ હિન્દ્રય કે મન વગેરે હિન્દ્રયની અપેમા રાખ્યા વિના થાય છે એ પણ આપણા રોજિંદા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની જેમ બનકે જે કાર્તવ વધારે કોઈ પ્રત્યક્ષનુ વૈશઘ એટલે કે સ્પષ્ટતા એમા પણ છે જ.

આમ હેમચંદ્રે આપેના અને સમજાવેલા પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણુમા પૂર્વાચાર્યોએ આપેના બીજા પ્રકારના લક્ષણુનો સફેદપમા છતાં સપૂર્ણ ખ્યાન આવી નથી છે. પોતે કહેલ આ લક્ષણુની ચર્ચામા એમણે અન્ય ભાગતીય દર્શનોના પ્રત્યક્ષ-લક્ષણુની પણ ટૂંકી છતાં સપૂર્ણ ચર્ચા કરી છે. આ રીતે પોતાના બક્ષણુ ટૂંક હોના ઝા નિર્દોષ છે એમ પણ એમણે સફળ રીતે સિદ્ધ કરી બતાવ્યું છે. આ ચર્ચામા એમણે સૌ પહેલાં ન્યાય પ્રશ્નિકાને અબીદિ એના ન્યાયસત્રકારે કરે । લક્ષણુને તપાસ્યું છે એને આપણે પણ વિચારીએ
‘इन्द्रियार्थसन्निर्णोपत्रं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारिं व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् ।’

હિન્દ્રિય અને અર્થવસ્તુના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ શબ્દથી અવ્યક્તાર્થ અવ્યક્તિયાગિ એવું ને નિર્ણયાત્મક જ્ઞાત એ પ્રયક્ષ એનો અર્થ 'ન્યાયસૂત્ર'ના લક્ષણનો યાગ

હેમયદ્રાચાર્ય આ રથને દારીનિઃ મતભેદને કારણે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો આનો સમ્બંધ ક્રિયા સનિકર્ષ યોગતાથી અતિરિક્ત હોઈ ન શકે એમ જણાવી નેપાકિકો જે રીતે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સનિકર્ષ માને છે એની સમ્બંધિતાનું ખાન કરે કે આ દર્શનમા દોન આપે એ પ્રાચીન પરપરા અનુસાર સદ્જ છે પરંતુ આ રથને આચાર્યની મહમદર્શિતા બીજા જ પ્રકારની છે એમણે આ રથને ન્યાય પરપરામા બા અન્ય આચાર્યોએ આ સૂત્રના અર્થમા ફેરફાર કરી આ લાભજુ જ ખોગી રીતે ઘટાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે એ પ્રત્યે એમણે જે વ્યવસ્થાનિર્ણય કર્યો છે એમા એમની મહમદર્શિતા રહેલી છે

ઉપરના સૂત્રને લાઘ્યકાર વાર્તાવાચન આ પ્રમાણે સમજાવે છે ઇન્દ્રિય અને એના સમ્બંધી ઉત્પન્ન થતુ જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ આ જ્ઞાન ઇન્દ્રિય અને અર્થથી આ રીતે ઉત્પન્ન થાય છે આત્માનો મન સાથે અલ્પ થાય છે, મનની ઇન્દ્રિય સાથે અને ઇન્દ્રિયનો અર્થ સાથે આમ ત્રણેય પ્રારના સમ્બંધી ઉત્પન્ન થયેલ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહેવામાં આવે છે સાથે સાથે આ જ્ઞાન અનુભવાત્મક હોઈ ‘અવ્યયપદેય’ છે, એટલે કે શબ્દથી એનો વ્યવહાર થતો નથી શબ્દ કે અર્થનો સમ્બંધ બાણુનારને કે ન બાણુનારને ઉપરના ત્રણ પ્રકારના સમ્બંધી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એ પ્રત્યક્ષ છે કોઈ એને ‘રૂપને બાણુ છે’ કે ‘રસને બાણુ છે’ એમ સમજાવવા બાળ તો એ શાબ્દજ્ઞાન થાય છે પ્રત્યક્ષ તો અદર અનુભવાત્મક કે અનુવ્યવ આવાત્મક જે જ્ઞાન છે એ જ જ્ઞાન છે આ વિશેષણ જ્ઞાનના અન્ય પ્રકારો સહિત ન થાય એ માટે છે આ ઉપરાંત એ અવ્યયિયારિ અર્થાત્ અવિસર્વાદિ અપ્રમાત્મક હોતુ નેઈએ જેમ કે દૂરથી પાણી જેવુ નેઈને મૃગજળમાં પાણીનુ જ્ઞાન એ પ્રમાત્મ જ્ઞાન છે, એટલે એ ઇન્દ્રિય અને એમના

સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી પણ એક શ્રમ છે. વળી એ વ્યવસાયાત્મક એટલે કે નિશ્ચયાત્મક પણ હોવું જોઈએ. અર્થાત્ જો એ સંસારવૃક્ષનું હોય તો ઇન્દ્રિય અને અર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી, એ સંશય છે. આમ ગૌતમના મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ, અવ્યપદેશ્ય, અવ્યભિચારિ તથા નિશ્ચયાત્મક જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે.

આ પ્રકારના ગૌતમના લક્ષણમાં યોગીઓને થતું જે આત્માનું દિવ્ય પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એનો પણ સમાવેશ આપોઆપ થઈ જાય છે કારણ કે ન્યાય અને વૈશેષિકના મતે મન એ પણ ઇન્દ્રિય છે. આ પ્રમાણે સૂત્રકાર, લાઘ્યકાર તથા વાર્તિકકાર ત્રણેયને મતે સૂત્રનો આ જ અર્થ અભિપ્રેત છે. પરંતુ ઉદ્યોતકરના વાર્તિક ઉપર 'તાત્પર્યટીકા' નામની ટીકા લખનાર વાચસ્પતિ મિશ્ર આ સૂત્રનો દુહો જ અર્થ કરે છે. આ સૂત્રમાંના 'અવ્યપદેશ્ય' પદનો તેઓ નિર્વિકલ્પ અર્થ કરે છે અને 'વ્યવસાયાત્મક' પદનો સવિકલ્પક અર્થ કરે છે. આમ આ સૂત્રમાંથી તેઓ નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પ આમ બે પ્રકાર પ્રત્યક્ષના ફલિત કરે છે. આમ દરવાનું સંબંધિત કારણ એ જ છે કે પ્રતિવાદી બૌદ્ધ ગૌતમના આ સૂત્રનો અર્થ પોતાને પક્ષે અનુકૂળ અને પોતે જે જાતનું પ્રત્યક્ષ માને છે એને બંધબેસતો કરે છે. 'અવ્યપદેશ્ય' પદને આધારે આ અર્થ કરી, ગૌતમનું આ લક્ષણ બરાબર છે એમ કહી નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ એ જ સાચું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એમ જણાવે છે. આ કારણે ત્રિલોચન, વાચસ્પતિ મિશ્ર તથા એ સમયના અન્ય ન્યાયમતના વૈદિક પંડિતોએ આ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો છે.

આચાર્ય હેમચંદ્ર જૈન દૃષ્ટિએ ગૌતમના મતનું ખાંડ કરે એ સ્વાભાવિક છે, પરંતુ એમની સૂક્ષ્મ નજર ત્રિલોચન તથા વાચસ્પતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિકોએ કરેલ સૂત્રના વિપરીત અર્થ તરફ પણ ગઈ છે એ એમની વિશેષતા છે. આ સૂત્રનો આ રીતે અર્થવિપર્યાસ કરવામાં આવ્યો છે એ વિશે સૌ પહેલાં સ્પષ્ટ નિર્દેશ એમણે જ કર્યો છે. તેઓ સ્પષ્ટ જણાવે છે કે :

‘અતઃ ચ પૂર્વાચાર્યકૃતજ્ઞાન્યાયેમુલ્લેખેન સદૃશ્યાવન્દિસ્ત્રિલોચનવાચસ્પતિપ્રમુલ્લેચમર્થઃ સમર્થિતો યથા—ઈન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન જ્ઞાનમવ્યભિચારિ પ્રત્યક્ષમિત્યેવ પ્રત્યક્ષલક્ષણમ્ । ‘યતઃ’ શબ્દાગ્ચાહારેણ ચ યત્તોનોત્યામિસમ્બન્ધાદુક્તવિશેષણવિશિષ્ટ જ્ઞાનં યતો મયતિ તત્ તથાવિષજ્ઞાનસાધનં જ્ઞાનરૂપમજ્ઞાનરૂપં વા પ્રત્યક્ષં પ્રમાણમિતિ । અસ્ય ચ ફલમૂત્તમસ્ય જ્ઞાનસ્ય દ્વયી ગતિરવિનસ્પકં ઇવિકલ્પકં ચ । તયોરુમયોરપિ પ્રમાણરૂપત્વમભિધાતું વિમારાવચ્ચનમેતદ્ ‘અવ્યપદેશ્યં વ્યવસાયાત્મકમ્’ इति ।’

આ રીતે વાચસ્પતિ મિશ્ર તથા એ સમયના ત્રિલોચન જેવા ન્યાયના અન્ય પુરંધર પંડિતોએ મતકાર, લાઘ્યકાર કે વાર્તિકકાર ત્રણેયને છાત્ર નહિ એવો અર્થ કઈ રીતે ક્યો છે એ સંશયમાં પણ સ્પષ્ટ જણાવ્યું છે. આપણે લાઘ્યકાર વાસ્ત્યાયને જે અર્થ ક્યો છે એ જોઈ ગયા છીએ. એમાં ‘અવ્યપદેશ્ય’ પદનો અર્થ નિર્વિકલ્પક નથી ક્યો. વાર્તિકકાર ઉદ્યોતકર પણ આનો અર્થ નથી લેતા. વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષના બે પ્રકાર—સવિકલ્પક તથા નિર્વિકલ્પક એ દરબના જ સૂત્રકાર પાસે નહોતી; નહિ તો જેમ^૧ અનુમાનના ત્રણ પ્રકાર સૂત્રકારે ગણાવ્યા એમ પ્રત્યક્ષના પણ ગણાવી શકત. પરંતુ જ્યારે ઉદ્યોતકર પછીના સમયે બૌદ્ધ તાર્કિકોએ ગૌતમના સૂત્રમાંથી જ બૌદ્ધ દર્શનને છાત્ર એવા પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ ફલિત કરી બતાવ્યું ત્યારે એક ઉપાય તરીકે ત્રિલોચન તથા વાચસ્પતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિકોએ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો. આ ફેરફાર ઉપર એક ઐક્ય દર્શનિક વિદ્વાન તરીકે આચાર્ય હેમચંદ્રની નજર પડી અને એમણે જણાવ્યું એ રીતે આ ફેરફાર છાત્ર નથી એ વાત સાચી છે.

જૈન મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થ એ પ્રત્યક્ષની—સાંન્યાવહારિક પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ પ્રત્યે કરણ હોવા

૧ જુઓ ‘પ્રમાણભીમાસ’ સં. ૫૦ મુખલાલ ૭ ‘સિધ્ધિ જૈન ગ્રંથમાલા’ પૃ. ૨૨

૨ જુઓ ન્યાયસૂત્ર ૨.૦ ૧, ૨.૦ ૧, ૨.૦ ૪.

છતાં સર્પિત પ્રત્યે કરણુ નથી. જ્ઞાન એ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થવામાં પણ કારણુ છે એમ આ સ્થળે આચાર્ય ઉદાહરણથી સ્પષ્ટ સમજાવે છે.^૭ સાથ સાથ એમણે બૌદ્ધોના ભીમાંસાક્ષોના તથા સાંખ્યોના જુદા જુદા આચાર્યોએ કરેલા પ્રત્યક્ષના લક્ષણોનું ખંડન પણ પોતાની આગળી રીતે કર્યું છે.

પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણની આ આખીએ અર્થમાં જૈન દર્શન અન્ય ભારતીય દર્શનો કરતાં સ્પષ્ટ રીતે જુદું પડે છે. ન્યાય તથા વૈશેષિક જેવા વૈદિક દર્શનોએ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિય અને અર્થના સન્નિકર્ષને જે એક કારણરૂપે જણાવ્યું છે એ વિશે જ્યાં સુધી જૈન દર્શનના સાંન્યાવહારિક પ્રત્યક્ષની વાત છે ત્યાં સુધી આવા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના એક કારણરૂપે આનો બહુ વાંધો નથી. જો કે આશુપ્ય પ્રત્યક્ષમાં ઉત્પત્તિમાં પણ આ સન્નિકર્ષને કારણરૂપે સ્વીકારવામાં નથી આવતો. પરંતુ આટલાથી ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સન્નિકર્ષ એ પ્રમાણુ નથી બનતો. વળી જ્યાં આત્મસાક્ષાત્કારનો પ્રશ્ન છે ત્યાં આત્મા પોતે જ્ઞાનસ્વરૂપ હોઈ એના પોતાનો આવિર્ભાવમાં ઇન્દ્રિય કે મન બેમાંથી દોષપણુ કારણુ નથી. આ પ્રમાણુ જૈનદર્શનની વિશેષતા વૈદિક કે અવૈદિક તથા ભારતીય દર્શનોમાં કે આત્મસાક્ષાત્કારની બાબતમાં આત્મા સિવાય દોષપણુ અન્ય ઇન્દ્રિય કે નોદન્દ્રિય મન વગેરેને કારણુ ન માનવામાં રહેલી છે. આ રીતે જૈન દર્શનમાં સુખ્ય પ્રત્યક્ષ કે જે કેવળ જ્ઞાનરૂપ છે એને ઉત્પત્તિ થવામાં આત્માને અન્ય દોષપણુ સાધનની જરૂર નથી. આનું પ્રત્યક્ષ યૌગિક હોય તો પણ મન, ચિત્ત કે અંતઃકરણુ કેવળ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયામાં કારણુ નથી પણ આ જ્ઞાન એ જ્ઞાનસ્વરૂપ આત્માનો-પોતાના-સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ છે. માટે આ જ સુખ્ય પ્રત્યક્ષ છે, અને એ થતાં આત્મા મુક્ત થાય છે.

સાંખ્ય તથા યોગમાં તેમ જ ન્યાય વૈશેષિકના મતે પણ આ પ્રકારના યૌગિક પ્રત્યક્ષરૂપ તત્ત્વજ્ઞાનમાં ચિત્ત યા મન નિમિત્ત છે. એક પ્રકારે બૌદ્ધોના મતમાં પણ તત્ત્વજ્ઞાનમાં ચિત્ત નિમિત્ત છે. બલબત્ત, એમના મતમાં ચિત્ત કે આત્મા દોષી સ્વતંત્ર કંબો નથી. આત્મા એમના મતમાં જ્ઞાનસન્તતિરૂપ છે. આ જ્ઞાનસન્તતિનું બંધ થઈ જવું એટલે કે એનો આત્મનિત્તક ઉગ્રહે એ જ નિર્વાણુ ઓલવાઈ જવું એ મોક્ષ છે. આમ મૂળભૂત ફરકમાં મોક્ષ થતાં જ્ઞાનસન્તતિ પણ રહેતી નથી. આત્મા દ્રવ્યરૂપ ન હોઈ આ રીતે આત્માનો પણ ઉગ્રહે થાય છે. બૌદ્ધના નિર્વાણુની આ કલ્પનાની પ્રગળ અસર ન્યાય-વૈશેષિકના મતના મોક્ષની કલ્પના ઉપર પણ પડે છે. ન્યાય-વૈશેષિક મતમાં તત્ત્વજ્ઞાન પછી મોક્ષ થતાં આત્મા તો રહે છે પણ સમવાય સંબંધથી રહેનારા એના એકપણુ વિશેષ ગુણુ રહેના નથી. આમ મોક્ષમાં વિશેષ ગુણુ વિનાનો આત્મા રહે કે ન રહે એમાં બહુ ફરક નથી. આ પણ એક પ્રકારનો આત્માનો ઉગ્રહે જ છે, ફક્ત એને સ્પષ્ટતથા કહેવામાં નથી આવ્યો. જૈન દર્શન આ બાબતમાં સ્પષ્ટ છે. મોક્ષ એ આત્મસાક્ષાત્કાર પછી જ થતો હોઈ એમાં જેનો મોક્ષ થાય છે એનો જ એક પ્રકારે ઉગ્રહે થાય એ ન માની શકાય એવી બાબત છે. તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમાં વેદાન્તીઓ જગતને માયા માનવા છતાં પણ મોક્ષમાં બ્રહ્મસ્વરૂપનો આવિર્ભાવ માને છે. એમના મતે બ્રહ્મ સત્ ચિત્ત તથા આનંદ સ્વરૂપ છે. આમ જરાએક ઉડિથી તપાસીએ તો જણાયો કે ન્યાય-વૈશેષિક તથા બૌદ્ધ મતમાં તત્ત્વજ્ઞાન થયા બાદ જેનો મોક્ષ થાય છે એનું અસ્તિત્વ જ રહે છે કે મ એ શંકા છે; જ્યારે જૈન મતમાં એમ નથી. એનું અસ્તિત્વ રહે છે જ.

પ્રત્યક્ષના-સાંન્યાવહારિક પ્રત્યક્ષના અન્ય પ્રભેદોમાં પણ જૈન દર્શનની દૃષ્ટિ કાંઈક વિશેષ સૂક્ષ્મ છે. આપણે જોઈ ગયા કે ન્યાય-વૈશેષિકો બે પ્રકારના પ્રત્યક્ષ માને છે : નિર્વિકલ્પક અને સવિકલ્પક, પરંતુ એમાં પણ ન્યાય-વૈશેષિક મતની નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષની કલ્પના પાછળથી ઊભી થયેલ છે એ પણ આપણે

તપાસી ગયા છીએ. જૈન દર્શનમાં આમ નથી. એમાં પહેલેથી જ પ્રત્યક્ષની ચાર અવસ્થા જે ઘણી સદૃશ છે તે જ જણાવી છે. આ અવસ્થાઓની જાણ સાતતે મન દ્વારા ઇન્દ્રિયથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમાં મનની ગતિની અતિશીઘ્રતાને કારણે થતી નથી, છતાં આ અવસ્થાઓ અતિ સ્પષ્ટ છે, અવગ્રહ, ધ્રુવ, અવાય તથા ધારણા આ ચાર પ્રકારો હેમચંદ્રે સ્પષ્ટ રીતે પ્રમાણુમીમાંસામાં સમજાવ્યા છે. આપણે એને ક્રમશઃ જોઈએ. પહેલો પ્રકાર સમજાવતાં તેઓ જણાવે છે કે—

“અધાર્યયોગે દર્શનાનન્તરમર્થગ્રહણમવગ્રહઃ ।

એટલે કે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સંબંધ થતાં જે સૌ પ્રથમ વસ્તુનું ગ્રહણ થાય એ અવગ્રહ છે. આ અવગ્રહમાં વસ્તુના વિશેષોનું ગ્રહણ થતું નથી, પરંતુ ‘આ કાંઈક છે’ એવા આકારની પ્રતીતિ થાય છે. આમાં કાંઈક છે એટલી પ્રતીતિ સ્પષ્ટ થતી હોઈ આ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન નથી, કારણ કે વસ્તુનું ગ્રહણ—યથાર્થ ગ્રહણ તો આમાં સ્પષ્ટપણે થાય છે જ. આ પ્રમાણે ‘અવગ્રહ’ યથા જાદ પ્રત્યક્ષની પીછા અવસ્થા તે ધ્રુવ છે. આને સમજાવતાં તેઓ જણાવે છે કે—

૧૦ અવગ્રહીતવિશેષાકાન્સજનમીદા ।

અવગ્રહીત એટલે કે જેનું સામાન્ય ગ્રહણ થયું હોય એવા કોઈ અર્થનો—પદાર્થની વિશેષ આકાંક્ષા થાય તથા એ આકાંક્ષા થતાં મનમાં આ અચુક પ્રકારનો પદાર્થ છે એવા નિર્ણય તરફ લઈ જતી માનસિક એકા યા પ્રક્રિયા એને ધ્રુવ કહેવામાં આવે છે. અહીં અવગ્રહ અને ધ્રુવની વચ્ચે કોઈકવાર અન્ય વિષયમાં પણ પ્રમાતાને સંશય થતો હોય છે પણ આ સંશય મનની અત્યંત શીઘ્ર ગતિને કારણે જણાતો નથી. આ ધ્રુવ અને ઊલ વચ્ચે ફરક છે. એ બન્નેનો ભેદ હેમચંદ્ર આ પ્રમાણે સમજાવે છે :

૧૧ ત્રિકાલગોચરઃ સાષ્ટમાષનચોર્વાસિમ્પ્રહણપટુરુપો યમાશ્રિત્ય ‘વ્યાસિમ્પ્રહણકાલે ચોગીવ સમ્પદ્યતે પ્રમાતા’ इति न्यायविदो वदन्ति । ईहा तु वार्तमानिकार्थविषया प्रत्यक्षप्रभेद इत्यपौनस्त्यम् ।

અર્થાત ઊલ એ ગણેય કાળનો સ્પર્શ કરે છે, સાધ્ય તથા સાધનની વ્યાપ્તિગ્રહણમાં પડે એવો કોઈ એને આધારે વ્યાપ્તિગ્રહણના સમયે (જેની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ થાય એ વસ્તુ વિશે) પ્રમાતા થોડીવાર ચોગીની જેમ (સર્વજ્ઞ) થઈ જાય છે એમ ન્યાયવિદોનું કહેવું છે. અર્થાત વ્યાપ્તિજ્ઞાન દ્વારા એકવાર એ વ્યાપ્તિની અસર હેઠળ આવતી બધી વસ્તુઓનું સામાન્યજ્ઞાન પ્રમાતાને ઊલ દ્વારા થાય છે. જ્યારે અહીં ધ્રુવ તો ફક્ત વર્તમાનકાળમાં જેનું પ્રત્યક્ષ થઈ રહ્યું છે એનું જ ગ્રહણ કરતી હોઈ એ પ્રત્યક્ષનો ભેદ છે. આમ ઊલ અને ધ્રુવ વચ્ચે મૂળભૂત ફરકની આચાર્ય ચક્ષુમેક્ષિકા દ્વારા સ્પષ્ટતા કરે છે. ધ્રુવ એ પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાનરૂપ માનસિક એકા છે તથા એ નિશ્ચયાત્મક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તરફ દોરી જાય છે.

ધ્રુવ પછી તુરંત જ જે નિર્ણય થાય છે તેને અવાય કહે છે. અવાયને સમજાવતાં તેઓ જણાવે છે કે—

૧૨ દ્વિતિવિશેષનિર્ણયોડવાયઃ ।

ધ્રુવે જે વસ્તુના વિશેષને જાણવાની એકા કરી છે તે નિર્ણય થઈ છે. આ અવાય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું નિશ્ચયાત્મક સ્વરૂપ હોઈ એની ધારણા થાય છે; એટલે કે એનો સંસ્કાર આત્મામાં પડે થઈ શકે છે. માટે જ આચાર્ય ધારણા સ્વરૂપ સમજાવતાં—

૬ જુઓ એજન સં ૧. ૧. ૨૧

૧૦ જુઓ એજન સં ૧. ૧. ૨૦

૧૧ જુઓ પ્ર. ગીમાંસા સં ૧. ૧.

૧૨ જુઓ એજન સં ૧. ૧. ૨૯

૧૯ સ્મૃતિદેતુધારણા ।

જેનાથી સ્મૃતિ યદ્ય શકે એટલે કે સ્મૃતિનું કારણ છે એવો પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનો જે સંસ્કાર એ ધારણા છે. આ સંસ્કાર એ ન્યાયયૈશેષિકના મતે જ્ઞાનથી અતિરિક્ત હોઈ ભાવના કહેવાય છે પણ જૈન મતે આ ધારણારૂપ સંસ્કાર એ આત્માનો ધર્મ હોઈ તથા આત્મા જ્ઞાનરૂપ—ચૈતન્યરૂપ હોઈ એ પણ જ્ઞાનરૂપ જ છે. આ સ્થળે પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણુની સમીક્ષા પણ હેમચંદ્ર સુંદર રીતે કરે છે. પૂર્વાચાર્યોના મત પ્રમાણે ધારણાનું લક્ષણુ

૧૪ અવિચુર્દ ધારણા દોર્દે (વિશેષ ૧૦ ગા ૧૮૦)

એમ છે. વિશેષાપરચકની આ ગાથા અનુસાર અવિચ્યુતિ—જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ—આત્મામાંથી વ્યુત ન થતું એ જ ધારણા છે. તો પછી આચાર્ય સ્મૃતિનું કારણ ધારણા છે, એવું શા આધારે કહે છે એમ શંકા થતા તેઓ એની સુંદર ખુલાસો કરે છે અને સમજાવે છે કે—

૧૫ અસ્યવિચ્યુતિનામ ધારણા, કિન્તુ સાઝાય દવાન્તર્મતેતિ ન વૃથગુકા । અઘાય દ્વય દિ વીષદીપોઽવિચ્યુતિધારણેત્યુચ્યતે દિતિ । સ્મૃતિદેતુત્વાદ્વાઽવિચ્યુતિધારણયૈષ સદ્ગૃહીતા । નભવાયમાપા-
દવિચ્યુતિરદિતાત્ સ્મૃતિર્મેવતિ; મન્ડુત્તુળસ્તર્યપ્રાયાણામવાયાનાં પરિશીલ્નવિમ્લના સ્મૃતિજનકત્વાદર્શનાત્ । તસ્માત્ સ્મૃતિદેતુ અવિચ્યુતિર્લક્ષણવચ્ચેન સદ્ગૃહીતાવિત્યદોષઃ ।

અવિચ્યુતિ એ ધારણા છે એ વાત સાચી પરંતુ આ પ્રકારની અવિચ્યુતિ અવાયની અંદર જ અંતર્ભૂત થયેલી છે ; વસ્તુનઃ ખૂબ જ લાંબા સમય સુધી સ્થિત અવાય જ અવિચ્યુતિરૂપ હોઈ ધારણામાં પરિણમે છે. અથવા તો અવિચ્યુતિ—નિશ્ચયનું વ્યુત ન થવું એ સ્મૃતિનું કારણ હોઈ ધારણાથી સંગ્રહીત થઈ જાય છે. કેવળ અવાય એટલે કે અર્થનો નિશ્ચય અવિચ્યુતિરહિત હોય—અર્થાંત એ સ્થિર ન હોય તો એ સ્મૃતિનું કારણ બનતો નથી; જેમ કે રસ્તે જતાં પગતળે ધાસ કે આવી વસ્તુઓનો નિશ્ચય એના સ્પર્શથી થાય છે પણ એ વિશે એના ચિત્તમાં કોઈ પરિશીલન થતું ન હોવાથી એ જ્ઞાન નિશ્ચયસ્વરૂપ અવાય હોવા છતાં એ અવિચ્યુતિ ન હોવાને કારણ સ્મૃતિ ઉત્પન્ન કરતું નથી. માટે અહીં આપેલ ધારણાના લક્ષણુથી જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ અને સંસ્કાર જે સ્મૃતિના ખરેખરા કારણ છે એ બન્નેનો સંગ્રહ થઈ જાય છે માટે ધારણાનું આનું લક્ષણુ કહ્યું છે.

આ પ્રકારના આચાર્યે કરેલ લક્ષણુથી આપણે એમની સૂક્ષ્મેશિકા તથા સંક્ષેપમાં પણ પોત નો મુદ્દો સ્પષ્ટ રીતે સમજાવવાની આગવી રીત બોઈ શકીએ છીએ.

ફક્ત પ્રલક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણુની ચર્ચામાં આચાર્ય હેમચંદ્ર અન્ય દર્શનોએ કરેલ લક્ષણુની ચર્ચા મુદ્દાસર કરે છે એટલું જ નહિ, પણ ત્યાં અન્ય દર્શનકારો પોતે કરેલ લક્ષણુનો કે પોતાના આચાર્યોએ કરેલ લક્ષણુના અર્થનો વિપર્યાસ કરે છે ત્યાં પણ તેઓ ચોક્કસ રીતે નુકસાની કરે છે. આ ઉપરાંત પોતાનું લક્ષણુ પૂર્વાચાર્યો કરતાં વધુ પડતું હોવા છતાં શા કારણે સિદ્ધાન્તથી વિરોધ નથી તે, તથા પોતાના મતના સિદ્ધાન્તોનો જે અંશ પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણુમાં રહી જતો હોય એને પણ આવરી લે છે. આ રીતે શક્ય એટલી નિર્દોષતા સાથે કોઈપણ જ્ઞાનને સંક્ષેપમાં કહેવાનો એમનો પ્રયાસ હોય છે, એ આ ચર્ચાથી સ્પષ્ટ જણાઈ આવે છે.

પ્રમાણુભીમાંસામાં અહીં તથા અન્યત્ર પણ આચાર્ય હેમચંદ્ર ખોટો આગંત્રી સમ્પ્રદાયનાર ક્યો નથી પરંતુ એક ગંભીર તાકિફની અદાથી એમણે જૈન દર્શનના સિદ્ધાન્તોનું અને એમાં પણ વિશેષે પ્રમાણુભાગનું સુંદર નિરૂપણ કહ્યું છે એ એમની વિશેષતા છે. દિતિ રમ્ ।

આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો

પં૦ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા

૧. અધિગમના વિવિધ ઉપાયો

જૈન દર્શનમાં વસ્તુના નિરૂપણમાં સ્પષ્ટતા અથવા અનેકાંતવાદનો આશય લેવામાં આવે છે, અને એ સ્પષ્ટતા કે અનેકાંતવાદનો આધાર વિભિન્ન નથી છે. લગભગ મહાવીરે અનેક પ્રશ્નોના ઉત્તરો ભગવતીસૂત્રમાં આપ્યા છે. તેનું વિશેષ અધ્યયન કરીએ તો એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે તેમના તે ઉત્તરો હંદાગ્રહીતા નથી. તેમાં કદાચહ દેખાતો નથી, પણ વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવાનો પ્રયત્ન છે; અને વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવી હોય તો તેમાં દષ્ટિકોણો બદલવાની જરૂર પડે છે. આ બદલાતા દષ્ટિકોણોને શાસ્ત્રીય પરિભાષામાં નયો કહેવામાં આવે છે. જૈન આગમોમાં વસ્તુને જોવાના જે વિવિધ ઉપાયો બતાવવામાં આવ્યા છે, તેમાં જુદી જુદી જાતનાં વર્ગીકરણો નક્કર પડે છે. જેમ કે—

(૧) દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ વગેરે

તેમાંના એક વર્ગમાં એક પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવનો છે, આનો જ બીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ગુણનો છે, ત્રીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભવ-ભાવનો છે અને ચોથો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભવ-ભાવ-સંસ્થાનનો છે. પ્રથમ પ્રકારના દ્રવ્યાદિ ચાર એ જ મુખ્ય છે અને એમાંના ભાવના જ વિશેષો ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન છે કારણ કે ભાવ એ પર્યાય છે અને ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન પણ પર્યાયવિશેષો જ છે. આથી આ વર્ગની પ્રતિષ્ઠા દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયને નામે વિશેષરૂપે જૈન દર્શનના ગ્રંથોમાં જોવામાં આવે છે.

(૨) દ્રવ્યાર્થિક, પર્યાયાર્થિક વગેરે

દષ્ટિકોણો બીજા વર્ગીકરણમાં દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક દષ્ટિ મુખ્ય છે; જ્યારે બીજી રીતે દ્રવ્યાર્થિક અને પ્રદેશાર્થિકરૂપે અથવા ઓધ્યાદેશ અને વિષયાર્થિકરૂપે પણ છે.

આગમગત આ બે દૃષ્ટિઓ જ મુખ્યરૂપે નયો તરીકે પ્રતિક્રિત થઈ છે, અને તે બે દૃષ્ટિઓના આગમ જળ પાય નયો, છ નયો અને સાત નયો તથા વચનના જોડવા પ્રાર હોય તેટલા નયો—એમ બેદો કરવામા આવ્યા છે પણ તેના સાત બેદો એ દર્શનયુગમા વિશેષરૂપે માન્ય થયા છે

(૩) નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ

ત્રીમ વર્ગમા નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ એ ચાર નિદેશો અથવા એથી વડુ નિદેશોનું સ્થાન છે આમા મુખ્યરૂપે શાબ્દિક વ્યવહારનો આધાર સોનાની પ્રવૃત્તિ છે નિદેશો અનેક છતાં દર્શનયુગમા અને આગમોની ટીકાઓમા પણ ઉક્ત ચાર નિદેશોને જ મુખ્ય માનનામા આવ્યા છે

(૪) જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય

ચોથા વર્ગમા જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય, એટલે કે, જીનમા જ્ઞાનને માર્ગ આપનાની દૃષ્ટિ અને ક્રિયાને મહત્વ આપનાની દૃષ્ટિ મળ આગમમા આ બે નયો રિરે ઉદયેષ નથી પણ નિર્મુક્તિ ભાષ્યોમા તે સ્પષ્ટ છે. — વિશેષાં ગાં ૩૫૯૧, ૩૬૦૦, ૩૬૦૧. છ

(૫) વ્યવહાર અને નિશ્ચય

અને પાંચમા વર્ગમા ભગવતીમ્ન અને બીજા આગમિક ગ્રંથોમા ઉલ્લિખિત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનો સમાવેશ છે.

(૬) નય અને પ્રમાણ

અને છેવટે નય અને પ્રમાણથી વસ્તુનો અધિગમ થાય છે—એમ મનાય છે આનો અર્થ એ છે કે છૂટા છૂટા દૃષ્ટિકોણથી અર્થાત નયોને આધારે થતું દર્શન એ આશિક છે, ત્યારે પ્રમાણથી કરાયેલું દર્શન પૂર્ણ છે આમ વસ્તુનું જ્યારે નય અને પ્રમાણરૂપ ઉપાયનુ અનુવન લેવામા આવે ત્યારે જ વસ્તુના અતિમ અને પૂર્ણ સ્વરૂપનું જ્ઞાન થાય છે

૨. વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય અથવા સંવૃત્તિસત્ય અને પરમાર્થમત્ય

વિશ્વને સત્ય અને મિથ્યા માનનારાં દર્શનો

ભાગતીય દર્શનો સ્પષ્ટ રીતે બે વિભાગમા વહેંચાઈ જાય છે એકમા બાહ્ય દ્રવ્ય અને વાચ્ય વિશ્વને સત્ય માનનારા અને બીજામા મિથ્યા અથવા માયિમ માનનારા છે શાકગ્વેદાંત, શન્યનાદ, વિજ્ઞાનવાદ આદિ દર્શનો બાહ્ય વિશ્વને મિથ્યા, માયિક, સાવૃત્તિક કે પ્રપચ માની તેની બ્યાવહારિક સત્તા અથવા સાવૃત્તિક સત્તા સ્વીકારે છે, જ્યારે શન્ય, વિજ્ઞાન કે અજ્ઞાને પારમાર્થિક સત્ત સ્વીકારે છે આથી વિપરીત બાહ્ય દેખાતા જગતને સત્ય માનનાર વર્ગમા પ્રાચીન બૌદ્ધો, જૈનો, ન્યાયૈશ્વરિક, સામ્ય, મીમાસકો આદિ છે

દૃષ્ટિગિદ્ધના આ બેદને કારણે અદ્વૈતનાદ અને દ્વૈતવાદ એવા બે બેદોમા સામાન્ય રીતે દર્શનોને વહેંચી શકાય છે અદ્વૈતવાદીઓએ પોતાના દર્શનમા સામાન્ય જનની દૃષ્ટિએ જે કાર્મ દેખાય છે તેને લૌકિક કે બ્યાવહારિક કે સાવૃત્તિક કહ્યું, જ્યારે જ્ઞાની પુરુષની દૃષ્ટિમા જે આવે છે તેને પારમાર્થિક, અતૌકિક કે પરમ સત્ય કહ્યું આમા દર્શનબેદની કૃપનાને આધારે અપેક્ષાબેદને વિચારમા સ્થાન

મળ્યું. તેને આધારે વ્યવહારદષ્ટિ, સંઘતિ, અવિઘ્ના, વ્યવહારનય અથવા વ્યવહારસત્ય અને પરમાર્થદષ્ટિ, નિશ્ચયદષ્ટિ, નિશ્ચયનય કે પરમાર્થસત્ય જેવા શબ્દો તે તે દર્શનમાં વપરાયા હાગ્યા છે. છતાં પણ આ ગ્રંથોનો અર્થ સીને એકસરખો માન્ય નથી તે કહેવાની ભાષે જ જરૂર છે. આનું કારણ એ છે કે તે તે દર્શનની મૌલિક વિચારધારામાં જે ભેદ છે તેને લઈને લૌકિક સત્યમાં પણ ભેદ પડે છે.

વેદાન્તદર્શનોમાં મૌલિક વિચારનો આધાર ઉપનિષદો છે, જ્યારે ખ્રીદ ધર્મવાદ હોય કે વિજ્ઞાનવાદ, તેમના મૌલિક વિચારનો આધાર શુદ્ધનો ઉપદેશ છે. તત્ત્વની પ્રક્રિયામાં જે ઉપનિષદ દર્શન અને જે પ્રકારનું શુદ્ધ દર્શન એ બેમાં જે પ્રકારનો ભેદ છે તે જ પ્રકારનો ભેદ વેદાન્તના અને ખ્રીદના અદ્વૈતવાદમાં પણનો. ઉપનિષદમાં બ્રહ્મમાંથી કે આત્મામાંથી સૃષ્ટિનિષ્પત્તિની જે પ્રક્રિયા હોય તેને આધારે લૌકિક સત્યનું નિષ્પણ વેદાન્તમાં કરવામાં આવે; અને તેથી વિપરીત શુદ્ધના ઉપદેશમાં જે સૃષ્ટિપ્રક્રિયા હોય તેને મૂળ માની લૌકિક સત્યનું નિષ્પણ કરવામાં આવે. આમ બાબ જગતના ભેદને લૌકિક સત્યના નામે બન્ને વિરોધીઓ ઓળખતા હોય, છતાં પણ તેમની પ્રક્રિયાનો ભેદ તો રહે જ છે અને લૌકિક સત્યને નામે વેદાન્તની બધી જ વાત ખ્રીદ ન સ્વીકારે અને ખ્રીદની બધી જ વાત વેદાન્ત ન સ્વીકારે એમ પણ બને છે.

અદ્વૈતવાદીઓના ઉક્ત શબ્દપ્રયોગોની પાછળ જે એક સમાન તત્ત્વ છે તે તો એ છે કે અવિઘ્ના જ્યાં સુધી હોય છે ત્યાં સુધી પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી અને જ્યારે અવિઘ્નાનું આવરણ દૂર થાય છે ત્યારે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. આ બાબતમાં અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદનું પણ ઝીકપ છે જ. જે ભેદ છે તે એ કે અવિઘ્નાને કારણે તે તે દર્શનોએ ગણાવેલ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી. અર્થાત્ અવિઘ્ના દૂર થતાં જે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદમાં ભિન્ન ભિન્ન છે.

પ્રસ્તુતમાં જૈન સંમત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયનો વિચાર આ સંદર્ભમાં કરવો છે. પ્રથમ કહેવાઈ જ ગયું છે કે જૈન દર્શન અદ્વૈતવાદી નથી. આથી તેમાં જ્યારે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય જેવા શબ્દોનો પ્રયોગ થાય ત્યારે તે શબ્દોનો તાત્પર્યાર્થ કાંઈક જુદો જ હોવો જોઈએ; અન્યથા તે પણ અદ્વૈતવાદની હરોળમાં જઈને ખેસી જાય. પણ જૈન દર્શનના વિકાસમાં એવી ભૂમિકા ક્યારેય આવી જ નથી; જ્યારે તેમાં દ્વૈતવાદની ભૂમિકા છોડીને સંપૂર્ણ રીતે અદ્વૈતવાદી વલણ અપનાવવામાં આવ્યું હોય.

પ્રસ્તુતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય વિષે આગમયુગ એટલે કે લગવાન મહાવીર પછી લગલગ હજાર-બારસો વર્ષ સુધીનું આગમિક શ્વેતામ્બર સાહિત્ય લઈ વિચાર કરવાનો ધરાહો છે. તે એટલા માટે કે આ બે નયોનો અર્થવિસ્તાર ક્રમે કરી કેવી રીતે થતો ગયો છે અને તેમાં તે તે કાળની દાર્શનિક ચર્ચાઓએ કેવો ભાગ લગ્યો છે તે શોધી કાઢવાનું કામ દર્શનના ઇતિહાસના અભ્યાસી માટે સરળ પડે.

૩. આગમમાં વ્યવહાર-નિશ્ચય

ઇન્દ્રિયગમ્ય અને ઇન્દ્રિયથી અગમ્ય

લગપતીસ્રતગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનાં જે ઉદાહરણ છે તેમાંથી એક વસ્તુ ફલિત થાય છે કે વસ્તુનું ઇન્દ્રિયો વડે કરાયેલું દર્શન આંશિક હોય છે અને સ્થૂલ હોય છે. વળી તે અનેક લોકોને એક-સરખું થતું હોઈ લોકસંમત પણ હોય છે અને એવી લોકસંમતિ પામતું હોઈ તે બાબતમાં લોકો કશી આપત્તિ પણ કરતા નથી અને તે બાબતમાં શંકા વિના પારસ્પરિક વ્યવહાર સાધે છે. આથી આવા દર્શનને વ્યવહારસત્ય માનવામાં લોકવ્યવહારનો આશ્રય લેવામાં આવેલો હોવાથી તે વ્યવહારનય કહેવાયો છે; જ્યારે વસ્તુનું એવું પણ રૂપ છે જે ઇન્દ્રિયાતીત છે, ઇન્દ્રિયો તે ગ્રણી શકતી નથી, પણ આત્મા

પોતાની નિરાવરણ દશામાં પૂર્ણ પ્રજ્ઞા વડે તે બનશે છે વસ્તુના આ રૂપને તેનું મથાર્ય રૂપ માનનામાં આવ્યું છે અને તેને ગ્રહણ કરનાર તે નિશ્ચયનય છે

ભગવતી સૂત્ર (૧૮ ૬ સં ૬૩૦)માં ભગવાને સ્પષ્ટ કર્યું છે કે ગોળને ગળ્યો કહેવો તે વ્યવહારનય છે, પણ નિશ્ચયનયે તો તેમાં બધા પ્રકારના રસો છે ભગવાને કાળો કહેતો તે વ્યવહારનય છે અને તેમાં બધા વર્ણો છે તે નિશ્ચયનય છે આ બાબતમાં રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ આદિ વિશેના હળદર વગેરે અનેક ઉદાહરણો આપી સ્પષ્ટ કર્યું છે કે નરી આખ વગેરે ધન્દિયો વડે જે વર્ણો, રસો છત્યાદિ આપણે જાણીએ છીએ અને તે તે દ્રવ્યોમાં તે તે વર્ણાદિ છે એમ કહીએ છીએ, તે બધો વ્યવહાર છે, પણ વસ્તુતઃ નિશ્ચય દૃષ્ટિએ તો તે તે દ્રવ્યોમાં બધા જ વર્ણાદિ છે. અગ્નિ જેવી વસ્તુ આપણને ભલે ગરમ જ દેખાતી હોય અને ખરડ જેવી વસ્તુ ભલે માત્ર ઠંડી જ લાગતી હોય પણ તેના નિર્માણમાં જે પુદ્ગલ પરમાણુઓ છે તે પરમાણુઓમાંના વધારે પરમાણુ જે ઉષ્ણસ્પર્શરૂપે પરિણત થયા હોય તો તે ઉષ્ણ લાગે, પણ તેનો અર્થ એવો નથી કે તેમાં શીત પરમાણુઓનો અંશ છે જ નહિ વળી, જે પરમાણુ અમુક કાળે ઉષ્ણરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અગ્નિ ઉપર પાણી પડતા શીતરૂપે પરિણત થઈ જાય છે, એટલે કે શીતરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ તેમાં છે, અથવા તો શીતગુણ અવ્યક્ત હતો તે વ્યક્ત થાય છે તેનો જે સર્પા અભાવ હોત તો તે ખગ્નયુગની જેમ ઉપજ જ થઈ શકત નહિ માટે માનવું પડે છે કે અગ્નિદ્રવ્યના પરમાણુઓમાં પણ શીતગુણને સ્થાન છે આપણે ગ્રીષ્મ રીતે અથવા તો જે વર્ણનું કે રસાદિનું પ્રમાણ વધારે હોય તેને પ્રાધાન્ય આપીને વ્યવહાર ચલાવીએ છીએ પણ એનો અર્થ એ નથી કે તે તે દ્રવ્યમાં અન્ય વર્ણાદિનો સર્વથા અભાવ છે ભગવાને આ પ્રકારનો ખુલાસો કર્યો તેનું રહસ્ય એ છે કે જેન દર્શનમાં પ્રત્યેક પરમાણુમાં તે તે વર્ણાદિરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ સ્વીકારાઈ છે અમુક કાળે ભલે કોઈ પરમાણુ કાળો હોય પણ તે અન્ય કાળે રક્ત થઈ શકે છે આને જ કારણે જેન દર્શનમાં અન્ય વૈશેષિક આદિની જેમ પાર્થિવ, જલીય આદિ પરમાણુઓની ગતિ જુદી માનવામાં નથી આવી, પરંતુ મનાયું છે કે અત્યારે જે પરમાણુ પૃથ્વીરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અન્યકાળે જલ કે તેજ-અગ્નિરૂપે પરિણત થઈ શકે છે આને કારણે સ્થૂલ દૃષ્ટિ અથવા તો ધન્દિયપ્રવક્ષ, જે જેન દર્શન અનુસાર વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષ પણ નથી પણ સાવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ છે, તેને આધારે આપણને અમુક વસ્તુ કાળો કે ઉષ્ણ દેખાતી હોય છતાં પણ તાત્ત્વિક રીતે, એટલે કે સર્વજ્ઞ જે રીતે તેને જોઈ છે તે રીતે તો તે માત્ર તે જ વર્ણ કે સ્પર્શાદિવાળી નથી, પણ તેમાં બધા જ વર્ણાદિ છે એમ નિશ્ચયનયનું મન્તવ્ય છે

વળી નરી આખે ઉપર ઉપરથી કાળો રંગ દેખાય છતાં વસ્તુની અંદરના અવયવોમાં રહેલ અને આખ સામે નહિ આવેલ અવયવોમાં બીજા રંગો હોય તેને તો આખ દેખી શકે નહિ અને ભગ્ને કાળો છે એમ તો આપણે કહીએ છીએ પણ બહાર દેખાતો ભગ્ને એ જ કાર્ત્ત્વ્ય ભગ્ને નથી પણ ખરી રીતે સમગ્ર અંદરબહાર જે પ્રકારનો તે હોય તે ભગ્ને છે આ પરિસ્થિતિમાં તેને કાળો કહેવો તે માત્ર વ્યવહારની લાગ છે તેમાં બીજા પણ રંગો હોઈ તેને નિશ્ચયથી બધા વર્ણયુક્ત સ્વીકારવો જોઈએ

અહીં એક વાતનું વિશેષ ધ્યાન રાખવાનું છે કે નિશ્ચયનય વ્યવહારનયે જાણેલ કાળાનો નિરાસ નથી કરતો, પણ તે જ માત્ર છે અને બીજા નથી એવો ભાવ એમાં હોય તો તેનો નિષેધ નિશ્ચયનય કરે છે નિશ્ચયનય માત્ર વ્યવહારની સ્થૂળતા અને એકાગ્રિતાના નિરાસ કરે છે એટલે કે વ્યવહારે જાણેલ, નિશ્ચય દ્વારા સર્પા મિથ્યા નથી કરતું, પણ તે આશિક સત્ય છે, સ્થૂલ સત્ય છે એમ નક્કી થાય છે

સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર

આગળ કહેવાઈ ગયું છે કે દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક યુગનયો હતા તેના જ કાળક્રમે પાંચ-છ-સાત એવા ભેદો કરવામાં આવ્યા છે. એ નયોના ભેદોમાં પણ એક વ્યવહારનય ગણાવવામાં આવ્યો છે

એટલે નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં આવતો વ્યવહારનય અને આ સાત ભેદોમાંનો વ્યવહારનય એક છે કે જુદા તે પણ વિચારવું જોઈએ.

અનુયોગદ્વારસૂત્રમાં પ્રથમ વગેરેનાં દર્શાવેલી સાત નયોને સમજનવામાં આવ્યા છે. ત્યાં પ્રથમ દર્શાવેલાં (અનુયોગ સં. ૧૪૪) સાતે નયોના અવતરણ પ્રસંગે અવિશુદ્ધ નૈગમનો પ્રારંભ—પ્રથમ માટે સંકલ્પ કરી કોઈ બ્યક્તિ જંગલમાં તે માટે લાકડા કાપવા જાય છે ત્યારે ‘પ્રથમ માટે જાઉં છું’ એમ કહે છે ત્યારથી—થાય છે; એટલે કે તેણે લાકડા માટે જાઉં છું એમ ન કહ્યું પણ સંકલ્પમાં રહેલ પ્રથમ માટે જાઉં છું એમ કહ્યું તે નૈગમનય છે, પણ તે અવિશુદ્ધ છે. પછી તે લાકડું કાપે છે ત્યારે, તેને ઓલે છે ત્યારે, તેને અંદરના ભાગમાં કોતરે છે ત્યારે અને તેની સફાઈ કરે છે—સુંવાળાય આવે છે ત્યારે પણ તે પ્રથમ વિષેની જ વાત કરે છે. તે બધા પ્રસંગે તે ઉત્તરોત્તર પ્રથમની નજીક છે પણ જ્યાં સુધી તે પ્રથમ તેના અંતિમ રૂપમાં તૈયાર ન થયું હોય ત્યાં સુધી તે કાંઈ વાસ્તવિક વ્યવહારયોગ્ય પ્રથમ કહેવાય નહિ. આથી આ બધા નૈગમનયો ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાંથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર નૈગમો છે; અને જ્યારે પ્રથમ બનાવવાની બધી ક્રિયાઓ પૂરી થઈ જાય અને તેને પ્રથમ એવું નામ આપી શકાય ત્યારે તેને જ પ્રથમ એમ કહેવાય છે તે પણ વિશુદ્ધતર નૈગમનયનો વિષય છે અને તૈયાર થયા પછી તે વ્યવહારમાં પ્રથમ તરીકે વપરાય છે ત્યારે પણ તે પ્રથમ નામે ઓળખાય છે તેથી વ્યવહારનયનો વિષય બને છે. એટલે કે નૈગમનયના અંતિમ વિશુદ્ધ નૈગમે ‘પ્રથમ’ નામ ધરાવવાની યોગ્યતા જ્યારે આવી ત્યારે તેને પ્રથમ કહ્યું અને તે જ્યારે તે રૂપે વ્યવહારમાં આવ્યું અને લોકમાં તે રૂપે પ્રચલિત થઈ ગયું ત્યારે તે પ્રથમ વ્યવહારનયનો વિષય બની ગયું. સારાંશ એ છે કે નૈગમમાં પ્રથમરૂપમાં ન હોય ત્યારે પણ તે પ્રથમ કહેવાયું; પણ વ્યવહારમાં તો ત્યારે જ પ્રથમ કહેવાય જ્યારે તે પ્રથમરૂપે વાપરી શકાય તેવું બની ગયું હોય.

સારાંશ છે કે અહીં વ્યવહારનયનો વિષય તે તે નામે લોકમાં ઓળખાતી વસ્તુ—વિશેષ વસ્તુ એમ થાય છે. માત્ર સામાન્ય લાકડાને વ્યવહારનય પ્રથમ નહિ કહે; જો કે એ જ લાકડું પ્રથમ બન્યું છે કારણ કે લોકવ્યવહારમાં લાકડા તરીકે તો પ્રથમ અને ખીજા પણ અનેક લાકડાં છે, પણ એ બધાં લાકડાંના પ્રકારોમાંથી વિશેષ આકૃતિવાળાં લાકડાંને જ પ્રથમ કહેવામાં આવે છે, બધાને નહિ; તત્ત્વની ભાંગામાં કહેવું હોય તો વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે એમ કહિત થાય છે.

આ દર્શાવેલ દ્રવ્યનું છે પણ ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ વ્યવહારનયનું ઉદાહરણ વસતિ (અનુ. ૧૪૪) દર્શાવેલ નામે ઓળખાય છે. તમે ક્યાં રહો છો?—એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં કોઈ ‘લોકમાં રહું છું’ એમ શરૂ કરીને ઉત્તરોત્તર કહે કે ‘તિર્થ્યુ લોકમાં’, ‘જંમ્યૂરીપમાં’, ‘ભારતમાં’, ‘દક્ષિણ ભારતમાં’, ‘પાટણપુત્રમાં’, ‘દેવદત્તાના ઘરમાં’ અને છેવટે ‘દેવદત્તાના ઘરના ગર્ભગૃહમાં રહું છું’—એમ કહે છે. આ અવિશુદ્ધ નૈગમથી શરૂ કરીને વિશુદ્ધતર નૈગમના ઉદાહરણ છે. વિશુદ્ધતર નૈગમે જે ઉત્તર આપ્યો કે ગર્ભગૃહમાં રહું છું, લોકવ્યવહારમાં એવો ઉત્તર મળે તો જ તે કાર્યસાધક બને, આથી તેનો જ ઉત્તર વ્યવહારનયને પણ માન્ય છે.

ગર્ભગૃહ પણ સમગ્ર લોકનો એક ભાગ હોઈ ‘લોકમાં રહું છું’ એ ઉત્તર અસંદુત્તર તો નથી, પણ તે ઉત્તરથી લૌકિક વ્યવહાર ચાલી શકે નહિ એટલે લોકવ્યવહાર માટે જરૂરી છે કે સમગ્ર લોકમાંની પ્રતિનિયત પ્રેક્ષા નિવાસસ્થાન તરીકે જાણાવવામાં આવે. આમ આ દર્શાવેલી પણ વ્યવહાર વિશેષગ્રાહી છે એમ નિશ્ચિત થાય છે. જેમ પૂર્વ દર્શાવેલાં લાકડું એ જ પ્રથમ છતાં લાકડાની વિશેષ આકૃતિ સિદ્ધ થાય ત્યારે જ તે પ્રથમની ક્રિયા કરી શકે છે અને લોકવ્યવહારમાં આવે છે, તેથી વિશેષ પ્રકારનું લાકડું એ પ્રથમ એવા નામને પામી, માપણીનો લોકવ્યવહાર સિદ્ધ કરે છે. એટલે કે સંકલ્પમાં રહેલ પ્રથમ

નહિ, પણ બાહ્ય પ્રસ્થની આકૃતિ ધારણ કરેલો પદાર્થ લોકમાં પ્રસ્થનું કામ આપે છે. માટે તે જ પ્રસ્થ વ્યવહારનયની વિધિ છે.

આ પ્રકારે પૂર્વોક્ત બન્ને દૃષ્ટાંતો દ્વારા વ્યવહારનય વિશેષપ્રાદી છે એ વાતને સમર્થન મળે છે. જે બેદ છે તે એ કે નેગમે સંકલ્પના વિષય લાક્ષણે પણ પ્રસ્થ કલ્પું અને વ્યવહારે પ્રસ્થાદાર લાક્ષણે પ્રસ્થ કલ્પું. આમ આમાં દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયને નગ્ન સમગ્ર રાખી પ્રસ્થ દર્શાવે છે; જ્યારે વસતિ દૃષ્ટાંતમાં અવયવ અને અવયવીના વિચારના આધારે નેગમ-વ્યવહારની વિચારણા કરી હોય તેમ જણાય છે કારણ કે નેગમે તો સમગ્ર લોકરૂપ અવયવી દ્રવ્યને પોતાનો વિષય બનાવી ઉત્તરોત્તર સંકુચિત એવા ખંડોને તે સ્પર્શે છે અને છેવટે વિશુદ્ધતર નેગમ તેના સંકુચિતતર પ્રદેશને પકડીને નિવાસ-સ્થાનનો નિર્દેશ કરે છે. નેગમે ચીંધી આપેલા તે પ્રદેશને જ વ્યવહાર પણ વ્યક્તિના નિવાસસ્થાન તરીકે સ્વીકારી લે છે. આમ અખંડ દ્રવ્યમાંથી તેના ખંડને વ્યવહાર સ્પર્શે છે. આ દાષ્ટ્યે પ્રસ્થ અને વસતિ દૃષ્ટાંતનો બેદ હોઈ આને દ્રવ્ય નહિ પણ મુખ્યપણે ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ દર્શાવે આપ્યું છે તેમ કહી શકાય.

અનુયોગદ્વારમાં (સં. ૧૪૪) ત્રીજું ઉદાહરણ પ્રદેશ દર્શાવતું છે. આમાં કોઈ કહે છે કે સંપ્રદનયને મતે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ છે તે આ પ્રમાણે—ધર્મપ્રદેશ, અધર્મપ્રદેશ, આકાશપ્રદેશ, જલપ્રદેશ અને રક્તપ્રદેશ. પણ આની સામે વ્યવહારનયનું કથન છે કે તમે જે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ કહો છો તે બરાબર નથી; તેમાં તો બામ થવાને સંભવ છે; જેમ કે કોઈ કહે કે પાંચ ગોષ્ઠિક (એક કુટુંબના) પુરપોનું સુવર્ણ છે તો તેમાં તે સુવર્ણ ઉપર સૌનો સરખો જાગ લાગે; તેમ પાંચના પ્રદેશ કહેવાથી તે પ્રદેશો પાંચેના ગણાય—કોઈ એકના નહિ. માટે કહેવું નેહિ એ કે પ્રદેશના પાંચ પ્રકાર છે. આમ સંપ્રદમાં પ્રદેશ સામાન્ય માનીને નિરૂપણ હતું જ્યારે વ્યવહારમાં પ્રદેશ વિશેષને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવ્યું છે; અર્થાત્ વ્યવહાર બેદપ્રધાન છે. વ્યવહારનયના આ દર્શાવેથી સ્પષ્ટ થાય છે કે વ્યવહારમાં ઉપયોગી સામાન્ય નહિ પણ તેના બેદો છે એટલે તે બેદમૂલક વ્યવહારને પ્રાધાન્ય આપે છે.

પૂર્વોક્ત બે દૃષ્ટાંતો અને આમાં શો બેદ છે એ પ્રશ્ન વિચારણીય છે. પ્રસ્થ દર્શાવે તો સ્પષ્ટપણે દ્રવ્ય અને તેના પર્યાય વિશે છે; એટલે કે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયો વિશે છે. વસતિ દર્શાવે દ્રવ્ય અને તેના પ્રદેશની વાત છે; એટલે કે એક જ દ્રવ્યના ખંડની વાત છે. આમાં તે ખંડને પર્યાય કહી તો શકાય, પણ તે પરિણમનને કારણે નહિ, પણ ખંડને કારણે. એટલે મુખ્ય રીતે આ દર્શાવે દ્રવ્ય-અવહારનું નહિ પણ ક્ષેત્રવ્યવહારનું છે. અને પ્રદેશદર્શાવે જે છેલ્લું છે તેમાં દ્રવ્ય સામાન્ય એટલે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય નહિ પણ નિર્ઘૃત સામાન્ય સમગ્રનય છે અને પછી તે સામાન્યના વિશેષો, બેદો કે પર્યાયોનો વિચાર છે. આમ આ ત્રણે દર્શાવે એક રીતે બેદપ્રાદી, વિશેષપ્રાદી, પર્યાયપ્રાદી છતાં તેમાં વ્યવહારનો મૂલ્ય બેદ વિવક્ષિત છે. વ્યવહારનય બેદપ્રાદી છે—આ વસ્તુ આચાર્ય પૂન્યપાદે વ્યવહારનયની જે વ્યાખ્યા કરી છે તે પરથી પણ સિદ્ધ થાય છે. પરસામાન્યમાંથી ઉત્તરોત્તર અપરાપર સામાન્યના બેદો કરવા એવી વ્યાખ્યા પૂન્યપાદે વ્યવહારની જાંધી ગાળી છે.

આ ચર્ચાના પ્રકાશમાં જે આપણે અનુયોગ મૂત્રગન વ્યવહારની “વજ્રદિ નિર્મિતિસ્તથં વજ્રહારો જલ્વદન્તેનુ” —(અનુયોગો મૂત્ર ૧૫૨ પૃષ્ઠ ૨૬૪; આ ગાથા આપસ્યદ્વનિર્ધુક્તિમાં પણ છે—ગા. ૭૫૬) આ વ્યાખ્યાનો અર્થ કરીએ તો સર્વદ્રવ્યોમાં વિનિશ્ચિત અર્થને; એટલે કે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ કરી નિશ્ચિત અર્થાત્ ઉત્તરોત્તર બેદોને—વિશેષોને વ્યવહાર પોતાનો વિષય બનાવે છે—એવો સ્પષ્ટ અર્થ ક્ષિત થાય છે. આના પ્રકાશમાં આચાર્ય દરિન્દ્રે વ્યવહારનયના અનુયોગગત લક્ષ્યબુદ્ધિ જે અર્થ કથ્યો છે તે વ્યાખ્યાની દરે છે. તેમણે વ્યાખ્યામાં કલ્પ્યું છે કે ‘વજ્રતિ નિરાધિસ્તે સ્વયં સ્વયઃ, અધિશ્ચક્રયો નિશ્ચયઃ = ગામાન્યમ્ । વિગતો નિશ્ચયઃ નિનિશ્ચયઃ = વિગતગામાન્યમાવઃ’ (પૃ. ૧૨૪) અર્થાત્ વ્યવહારનયને

મતે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ મુખ્ય છે. એ જ આચાર્યે વર્ણા આચર્યકનિર્ણયક્રિતીના વ્યાખ્યામાં આ પ્રમાણે કહ્યું છે : “વિશેષેષ નિશ્ચયો વિનિશ્ચયઃ । માર્ગોપાલ્લન્નાચવોષો ન વતિપયવિદ્વત્ત્રિવદ્દ દિતિ ।” આવદ્યકનિર્ણયક્રિતિ હારિં ૩૦ ગાં ૭૫૬; આના લાખ મારે કુઓ વિદ્યોપા ૧૦ ૨૨૧૩થી.

અને વ્યવહારમાં લોકાનુસારણ

નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનય અને સાતનયના એક પ્રકાર તરીકે વ્યવહારનય એ બંનેમાં ને વસ્તુ સાધારણ છે તે એ કે તે વિશેષગ્રાહી છે, અને વર્ણા બંને વ્યવહારનયો લોકવ્યવહારમાં ઉપયોગી વિશેષને મહત્ત્વ આપે છે. વિશેષ સ્થૂલ શુદ્ધિગ્રાહી છે પણ સામાન્ય સૂક્ષ્મ શુદ્ધિગ્રાહી છે, અને લોકવ્યવહાર તો સ્થૂલ શુદ્ધિથી જ વિશેષ થાય છે તેથી નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનયને મુખ્યરૂપે લોકવ્યવહારને અનુસરનાર માનવામાં આવ્યો અને સૂક્ષ્મશુદ્ધિગ્રાહી વસ્તુને નિશ્ચયનો વિષય માનવામાં આવી. અને આ સ્થૂલ-સૂક્ષ્મના વિચારભેદમાંથી જ નિશ્ચય અને વ્યવહારનયની આખી વિચારણાએ રૂપે કરી માત્ર દ્રવ્યાનુયોગનું જ નહિ પણ ચરણાનુયોગનું ક્ષેત્ર પણ સર કહ્યું છે.

અહીં એ પણ ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે કે સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહારને વિષે તે વિશેષને વિષય કરે છે એ વાતનું સમર્થન કર્યા પછી પણ ‘વિનિચ્છયત્વં’ એ પદનો ખીન્ને ને અર્થ આચાર્ય જિનશ્વર કરે છે, તે નિશ્ચયનયના અનુસંધાનમાં આવતા વ્યવહારનો ને અર્થ છે તેનું અનુસરણ કરે છે; એટલે કે આગમગત લમરાનું દર્શાવે આપીને જનપદમાં પ્રસિદ્ધ ને અર્થ તેને વ્યવહાર વિષય કરે છે એમ જણાવે છે—વિદ્યોપા ૧૦ ગાં ૨૨૨૦. આથી સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં આવતો વ્યવહાર બંને નજીક આવી જાય છે.

૪. નિર્ણયક્રિતિમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

પૃથ્વી આદિ કાય વિષે

આવશ્યકની અને ખીજી નિર્ણયક્રિતિઓમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું હોય તેમ જણાય છે. આચારના ક્ષેત્રે અનેક પ્રશ્નો ઊભા થતા હતા તેથી આચાર વિષે અને તેને સ્પર્શતા દ્રવ્યાનુયોગના પદાર્થો વિષે પણ સ્પષ્ટીકરણ કરવાની આવશ્યકતા ઊભી થઈ હતી. તેથી આપણે નિર્ણયક્રિતિઓમાં એવાં સ્પષ્ટીકરણો જોઈએ છીએ.

શ્રમણોએ સ્થૂલ-સૂક્ષ્મ સર્વ પ્રકારના જીવની હિંસાથી બચવાની પ્રતિજ્ઞા લીધી હોય છે. સ્થૂલ જીવો તો દેખાય એટલે તેમની હિંસાથી બચવું સરલ હતું, પણ સૂક્ષ્મ જીવો દેખાતા નથી આથી તેમની હિંસાથી કેવી રીતે બચવું, એ સમસ્યા હતી. સામાન્ય રીતે જોતાં જ્યાં એમ લાગે કે અહીં સૂક્ષ્મ જીવોનો સંભવ નથી ત્યાં પણ કેવલીની દૃષ્ટિએ સૂક્ષ્મ જીવોનો સંભવ હોય એમ બને અને વર્ણા જ્યાં સૂક્ષ્મ જીવોનો સામાન્ય રીતે સંભવ મનાય ત્યાં પણ કેવળીને સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જણાય એવું પણ બને છે. તો એવે પ્રસંગે સાધક, જેને કેવળ જ્ઞાન નથી, તે શું કરે ? આવા જ કોઈ પ્રશ્નમાંથી પૃથ્વી આદિને વ્યવહાર અને નિશ્ચયે સચિત-અચિત માનવાની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ હશે, તેનો પડઘો નિર્ણયક્રિતિમાં પડ્યો છે. પિંડનિર્ણયક્રિતિમાં નિશ્ચય અને વ્યવહારદૃષ્ટિએ સચિત પૃથ્વીકાયથી માંડી સચિત વનસ્પતિકાય સૂષીની વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. — પિંડનિર્ણયક્રિતિ ગાં ૧૦-૧૧; ૧૬-૧૭; ૩૫-૩૬; ૩૮-૩૯; ૪૩-૪૪.

પૃથ્વીકાય વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયથી સચિત પૃથ્વીકાય પર્વતાદિનો મધ્ય ભાગ છે, પણ વ્યવહારથી સચિત પૃથ્વીકાય અચિત અને મિશ્રથી ભિન્ન હોય તે જણાવી. આ જ પ્રમાણે અપકાય

આદિ વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે તળાવ, વાવ આદિનું પાણી વ્યવહારથી સચિત્ત છે અને લવણાદિ સમુદ્રના મધ્ય ભાગ વગેરેનું પાણી નિશ્ચયથી સચિત્ત છે. એ જ પ્રમાણે તેજસ્કાય આદિ વિષે પણ વ્યવહાર-નિશ્ચયથી વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. એમ કહેવાયું છે કે તળાવનું પાણી સામાન્ય રીતે સચિત્ત જ હોય છે પણ ભગવાન મહાવીર પોતાના કેવળ જ્ઞાનવડે જાણ્યું કે અમુક તળાવનું પાણી અચિત્ત થઈ ગયું છે અને છતાં પણ તેનું પાણી પીવાની અનુસા તેમણે પોતાના શિષ્યોને આપી નહિ. તે એટલા માટે કે આગળ ઉપર આ ઉપરથી ધમે લઈ બીજા સાધુઓ તેવા જ બીજા તળાવના પાણીને અચિત્ત માની પીવાનું શરૂ કરે તો દોષ લાગવાનો સંભવ હતો. આથી તેવા દોષને ટાળવા માટે તેમણે તે વિશિષ્ટ તળાવના પાણીને પીવાની પણ અનુસા ન આપી, કારણ કે સામાન્ય રીતે તળાવનું પાણી સચિત્ત જ હોય છે એટલે તેમણે જે તળાવમાં સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જોયો હતો તેને પણ વ્યવહાર-દષ્ટિએ સચિત્ત માનવા પ્રેરણા આપી અને તેનું પાણી પીવાની અનુસા આપી નહિ. — નિર્ણય ગા. ૪૮૫; બૃહદ્વેદ ૬.૬૬.

નિશ્ચય-વ્યવહારથી સચિત્તનો આવો જ વિચાર ઓધનિર્ણયક્રિતમાં પણ કરવામાં આવ્યો છે. — ઓધનિર્ણયક્રિત ગા. ૩૩૭-૩૬૩.

આત્મવિદ્યાત વિષે

પિંડનિર્ણયક્રિતમાં દ્રવ્ય આત્મા અને ભાવ આત્માના ભેદ પાડવામાં આવ્યા છે, જ્ઞાનાદિ ગુણવાળું જે દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે એટલે કે પૃથ્વીકાય આદિ જ્વાસ્તિકાય દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે; અને જ્ઞાન દર્શન-ચરણ (ચારિત્ર) એ ત્રણ ભાવાત્મા છે. પરના પ્રાણાદિનો વધ કરનાર સાધુ તે પરની ધાત તો કરે જ છે, પણ સાથે સાથે તે પોતાના ચરણરૂપ ભાવ આત્માનો પણ વિદ્યાત કરે છે ત્યારે પ્રશ્ન થાય છે કે તો પછી તે વખતે તેના જ્ઞાનાત્મા અને દર્શન આત્મા વિષે શું માનવું? ઉત્તરમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો આશ્રય કરીને કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયનયને મતે ચરણાત્માનો વિદ્યાત થયો હોય તો જ્ઞાન-દર્શનનો પણ વધ માનવો જોઈએ; અને વ્યવહારનયને મતે ચરણાત્માનો વિદ્યાત થયો હોય તો જ્ઞાન-દર્શન આત્માના વિદ્યાતની ભજના છે. — પિંડનિર્ણયક્રિત ગા. ૧૦૪-૧૦૫.

આનું રહસ્ય એમ જણાય છે કે નિશ્ચયનય એ અહીં એવંજૂન નય જેવો છે. એટલે તે કાળે ચરણાત્મવિદ્યાત કહો કે આત્મવિદ્યાત કહો એમાં કશો ભેદ નથી. તેથી જ્યારે ચરણાત્માનો વિદ્યાત થયો ત્યારે તદ્દલિન્ન જ્ઞાન-દર્શન આત્માનો પણ વિદ્યાત થયો જ છે, કારણ, ચરણપર્યાયનુ પ્રાધાન્ય ખાતરીને આત્માને ચરણાત્મા કહ્યો છે પણ ધ્યાત્મ લો પર્યાયપૂર્ણ આત્માનો જ થયો છે, તેથી તે પર્યાયની સાથે કાલાદિની અપેક્ષાએ અન્ય પર્યાયોનો અભેદ માનીએ તો ચરણાત્માના વિદ્યાત સાથે જ્ઞાન-દર્શનાત્માનો પણ વિદ્યાત ઘટી જાય છે.

વ્યવહારનય એ ભેદવાદી દોષ ચરણ એટલે માત્ર ચરણ જ; તેથી ચરણના વિદ્યાત સાથે જ્ઞાન-દર્શનનો વિદ્યાત જરૂરી નથી, તેથી વ્યવહારનયે ભજના કહેવામાં આવી છે.

ચરણવિદ્યાતે જ્ઞાન-દર્શનવિદ્યાત માનવો જોઈએ એ નિશ્ચયનયનો ખુલાસો લાભયુગમાં જે કરવામાં આવ્યો છે તે વિષે આગળ ઉપર કહેવામાં આવશે.

કાલ વિષે

અમણી દિનચર્યામાં કાલને મહત્ત્વનું સ્થાન છે, આથી કાલવિચાર કરવો પ્રાપ્ત હતો. ગણિતની મદદથી વિશુદ્ધ દિનમાન કાઢી પૌરુષીનો વિચાર કરવામાં આવે તે નિશ્ચયકાલ જાણવો પણ લોકવ્યવહારને અનુસરી પૌરુષી માની વ્યવહાર કરવો તે વ્યવહારકાલ છે. — ઓધનિર્ણયક્રિત ગા. ૨૮૨-૨૮૩.

વળી, આપરયક નિર્ધુક્તિની ઔર્ધ્વિ(૫૦૪૨)માં ખુલાસો કરવામાં આવ્યો છે કે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યાવગદ્ સ્ત્રેયથી કાલ જુદો નથી. દ્રવ્યાવગદ્ સ્ત્રેયની જે પરિણુતિ તે જ કાલ છે. જેમકે ગનિપરિણુત સર્વ જ્યારે પૂર્વ દિશામાં દેખાય ત્યારે તે પૂર્વાદ્યુ કહેવાય; અને જ્યારે તે આકાશના મધ્યમાં ઉપર દેખાય ત્યારે મધ્યાદ્યકાલ છે; અને જ્યારે ગનિપરિણુત તે અર્ધ પશ્ચિમ દિશામાં દેખાય તે અપરાદ્યુકાલ કહેવાય. મારે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યપરિણુત એ જ કાલ છે. મૂલ આગમમાં જ્યારે જીવ-અજીવને કાલ કહેવામાં આવ્યા ત્યારે આ જ નિશ્ચયદૃષ્ટિનો આશય લેવામાં આવ્યો હતો એમ માનવું રહ્યું.

સામાયિક કોને ?

નિર્ધુક્તિમાં સામાયિક કોને પ્રાપ્ત થાય છે તેનો ગત્યાદિ અનેક જાગતોમાં વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં દૃષ્ટિ એટલે સમ્યક્દર્શનને લઈને જે વિચાર છે તે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બંને દૃષ્ટિએ કરવાની સૂચના આપી છે; એટલે કે વ્યવહારનયે સામાયિક વિનાનાને જ સામાયિક થાય અને નિશ્ચયનયે સામાયિક સંપત્તને જ સામાયિક થાય.

—આપરયક નિર્ધુક્તિ ગા. ૮૧૪ (દીપિકા)

અહિંસા વિચાર

ઓધનિર્ધુક્તિમાં ઉપકરણના સમર્થનમાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે બાહ્ય ઉપધિ છતાં જો શ્રમણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ ધરાવતો હોય તો તે અપરિગ્રહી જ કહેવાય છે.—આ છે નિશ્ચયદૃષ્ટિ—

“મચ્છત્તપ્પવિસોદ્ધિય ઉવગરણં મહિરં પરિહરંતો ।

અપ્પરિગાહીતિ મળિઓ મિળેહિં તેલ્લકદંસીહિં ॥”

—ઓધનિ. ૦ ગા. ૭૪૫

આમાંથી જ હિંસા-અહિંસાની વિચારણા કરવાનું પણ અનિવાર્ય થયું; કારણ, જે કાર્ષ્વ અન્ય મતો છે તેના મૂળમાં તો અહિંસામત જ છે. એટલે નિર્ધુક્તિકાર કહે છે કે અહિંસાનો આધાર પણ આત્મવિશુદ્ધિ જ છે. આ સંસાર તો જીવોથી સંકુલ છે; તેમાં જીવવધ ન થાય એમ બંને નહિ, પણ શ્રમણની અહિંસાનો આધાર તેની આત્મવિશુદ્ધિ જ છે—

“મચ્છત્તપ્પવિસોદ્ધિય જીવનિકાપ્પહિં સંયદે લોપ ।

દેસિયમહિંસગત્તં મિળેહિં તેલ્લોકદંસીહિં ॥ ૭૪૭ ॥”

કારણ કે અપ્રમત આત્મા અહિંસક છે અને પ્રમત આત્મા હિંસક છે—આ નિશ્ચય છે.

“આયા ચેવ અહિંસા આયા હિંસત્તિ નિચ્છઓ પસો ।

જો હોદ્દ મપ્પમત્તો અહિંસઓ હિંસઓ હયરો ॥ ૭૫૪ ॥”

આની ટીકામાં શ્રીમદ્ દ્રોણાચાર્ય જણાવે છે કે લોકમાં હિંસા-વિનાશ શબ્દની પ્રગતિ જીવ અને અજીવ બંને વિશે થતી હોઈ નેગમનયને મતે જીવની અને અજીવની બંનેની હિંસા થાય છે એમ છે. અને તે જ પ્રમાણે અહિંસા વિષે પણ છે. સંગ્રહ અને વ્યવહારને મતે પણ પરજીવનિકાયને વિષે હિંસાનો વ્યવહાર છે; અર્થાત્ અહિંસાનો વ્યવહાર પણ તે નયોને મતે પરજીવનિકાય વિષે જ છે. પ્રજીવનયનયને મતે પ્રત્યેક જીવ વિષે જુદી જુદી હિંસા છે. પણ શબ્દસમભિરૂદ્ધ અને એવંજૂત નયોને મતે આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે. આ જ નિશ્ચયનયનો અભિપ્રાય છે. નિશ્ચયનય એ દ્રવ્ય અને પર્માણુનો ભેદ માનીને નહિ, પણ પર્માણુનું પ્રાધાન્ય માની પોતાનું મતવ્ય રજૂ કરે છે; એટલે કે આત્માની હિંસા કે અહિંસા નહિ પણ આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે—એમ નિશ્ચયનયનું મતવ્ય છે.

નિર્યુક્તિકારને મતે જે શ્રમણુ યતમાન હોય, એટલે કે અપ્રમત યોય તેનાથી યતી વિરાધના એ અધકારણુ નથી, પણ તેની આત્મવિશ્વાદને કારણે તે નિર્જરાદ્ય ફલ દેનારી છે. જે નિશ્ચયનયનુ અવલમન લે છે અને જે સમગ્ર આગમનો સાર બાણે છે તેના પરમર્થિઓનું પરમ રહસ્ય એ છે કે આત્મપરિણામ એ જ હિંસા કે અહિંસા માટે પ્રમાણુ છે અને નહિ કે બાહ્ય છવની હિંસા કે અહિંસા પરતુ આ નિશ્ચયની વાતનુ કેટલાક લોકો અવલમન તો લે છે, પણ તેના વિશેનો યથાર્થ નિર્ણય એટલે કે ખરા ગદસ્યનુ યથાર્થ જ્ઞાન જેમને નથી, તેઓ તો બાહ્ય ક્રિયામા પ્રમાદી યર્ધને આરિત્રમાર્ગનો લોપ જ કરે છે. સારાંશ એ છે કે પરિણામ પર જ હાર મૂકી જેઓ બાહ્ય આચરણુ, એટલે કે વ્યવહારને માનતા નથી તેઓ આરિત્રમાર્ગના લોપક છે—માટે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્નેનો સ્વીકાર જરૂરી છે—

“જા જયમાણસ્સ મમે વિરાહુના સુત્તવિહિસમગાસ્સ ।
સા હોહ નિજરફલા મજ્જત્તપવિસોહિજુત્તસ્સ ॥
પરમરહસ્સમિસીણ સમત્તગણિપિઢગ્ગરિત્તસારાણ ।
પરિણામિય પમાણ નિચ્છયમવલ્લભામાણ ॥
નિચ્છયમવલ્લભતા નિચ્છયઓ નિચ્છય અચાણતા ।
નાસતિ ચરણકરણ માહિરકરણાલસા કેહ ॥”

—ઓઘનિર્યુક્તિ ૭૫૯-૬૧

“આહ—યથય નિશ્ચયસ્તતોડયમેવાલમ્બ્યતા કિમ્બ્યેનેતિ ? ડચ્યતે—નિશ્ચયમવલ્લભમાના પુરુષા ‘નિશ્ચયત’ પરમાર્થતો નિશ્ચયમજ્જનાના સન્તો નાશયન્તિ ચરણકરણમ્ । કયમ્ ? ‘નાશકરણાલસા’ નાશ વૈયાઢ્ઢ્યાદિ કરણ તન અલસા—મયલ્લરહિતા સન્તશ્ચરણકરણ નાશયન્તિ । કેવિરિદ વાઙ્ગીકુર્વન્તિ યદુત પરિગુદ્ધપરિણામ એવ પ્રધાનો ન તુ બ્રાહ્મક્રિયા । એતચ નાઙ્ગીકર્તવ્યમ્ । યત પરિણામ એવ નાશનિયારહિત શુદ્ધો ન મવતીતિ । તતશ્ચ નિશ્ચય વ્યવહારમતમુખ્યરૂપમેવાઙ્ગીકર્તવ્યમિતિ ।”

—ઓઘનિર્યુક્તિ ટીકા ગા ૭૬૧

વંદનવ્યવહાર વિષે

શ્રમણોમા વંદનવ્યવહારની રીત એવી છે કે જે જ્યેષ્ઠ એટલે કે દીક્ષાપ્રથમિ જ્યેષ્ઠ હોય—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય તે વધ છે પણ જ્યારે સૂત્રવ્યાખ્યાન થતું હોય ત્યારે જે સૂત્રધારક હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને ખીજ વંદન કરે આ પ્રકારના વ્યવહાર ઉપરથી પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો કે સૂત્રધારકને પણ જો જ્યેષ્ઠ કહી શકાતા હોય તો જેઓ માત્ર દીક્ષાપ્રથમિથી—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય અને સૂત્ર કે તેનું વ્યાખ્યાન બાણુતા ન હોય તેમને વંદન કરવાથી શો લાભ ?—

“ચોદતિ જહ્ જુ જિહ્વો કહિન્વિ સુત્તત્થવારણાવિગલે ।
વક્કલણલ્લિહીણો નિરત્યય વદણ તમ્મિ ॥”

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૨ (દીપિકા)

વળી સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યામા વયજ્યેષ્ઠ કરતા રત્નાધિકને જ્યેષ્ઠ માનતો એમ મનાયુ તો પત્રી રત્નાધિક શ્રમણુ હાલેને વયથી લઘુ હોય પણ જો વયથી જ્યેષ્ઠ એવો શ્રમણુ તેની પાસે વંદન કરાવે તો તે શુ એ રત્નાધિકની અશાનતા નથી કરતો ?—

“અહ વયપરિયાપ્દિં લઘુગો વિ હુ માસજો રૂહ જેહો ।
રાયણિયચટ્ટે પુણ તસસ વિ આસાયણા મતે ॥”

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૩ (દીપિકા)

આ શંકાઓનું સમાધાન કરવામાં આવ્યું છે કે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યા પ્રસંગાનુસાર કરવામાં આવે છે સામાન્ય રીતે વ્રતગ્રહણનો પર્યાય જ્યેષ્ઠના નિર્ણયમાં કામ આવે છે, પણ સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગમાં તો વ્રત પર્યાયને નહિ પણ લક્ષિધને મુખ્ય માનવામાં આવે છે અને આથી સૂત્રવ્યાખ્યાન કરવાની જગ્યામાં લક્ષિ ઢોય તે વધારી લેવાને લાગુ હોય પણ તે જ્યેષ્ઠ ગણાય આથી એવા ગત્તાધિક જ્યેષ્ઠને વધાર્યે વધન કર્યું તેમાં કશું જ અનુચિત નથી વળી વ્યાખ્યાન પ્રસંગે તો વધાર્યે નમરડા કર્યો છે આથી રત્નાધિની આશાતનાનો પ્રસંગ પણ નથી

“જહ વિ વયમાદ્દહિં લહ્હમો સુત્તયષારણાપહુઓ ।

વવ્વણાલદ્ધિમતો સો વિય દ્દહ વેવ્વહં જેદ્દો ॥

આસાયણા વિ ણેવ પહ્હચ જિણવયણમાસય જહ્હા ।

વદણય રાદ્દિદ્દ તેજ ગુણેણ વિ સો ચેવ ॥”

—આવૃં નિં ૩૦ ૭૧૪-૭૧૫ (દીપિકા)

આચાર્ય આવૃં નિર્ણય આપ્યો તે પાછળ તેમની દૃષ્ટિ શી હતી તેનું સ્પષ્ટીકરણ તેમણે વ્યવહાર અને નિગ્રહનયના અવલમનથી કર્યું છે તેમણે જણાવ્યું છે કે વ્યવહારનું અનુસરણ કરવામાં આવે ત્યારે વધાર્યે એ જ્યેષ્ઠ ગણાય પણ નિશ્ચયનયને મતે તો દીક્ષાપર્યાય કે વધ એ પ્રમાણ નથી, પણ ગુણાધિક્ય એ પ્રમાણ છે માટે બંને નયોને આધારે પ્રસંગ પ્રમાણે વર્તન કરવામાં કશો જ દોષ નથી, જૈન ધર્મમાં એક જ નય નહિ, પણ બંને નય બ્યારે મળે ત્યારે તે પ્રમાણ બંને છે માટે બંને નયોને માનીને પ્રસંગાનુસાર વધનવ્યવહાર કરવો આ બંને નયોને મહત્ત્વ આપવું એટલા માટે જરૂરી છે કે ગુણાધિક્ય એ આતરિકલાવ છે અને સર્વ પ્રસંગે એ આતરિકલાવનું જ્ઞાન હજારથ માટે સમય નથી, માટે જ્યાં આતરિકલાવ જાણવામાં આવે એવે પ્રસંગે તેને મહત્ત્વ આપી વધનવ્યવહારની યોજના નિર્ણય દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપી કરવામાં આવે તેમાં કશું ખોટું નથી, પણ સામાન્ય રીતે તો દીક્ષાપર્યાય જ્યેષ્ઠ હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને વધનવ્યવહારની યોજના વ્યવહારનયે કરવી એ સુગમ લોકસમત માર્ગ છે, કાન્ય, ગુણાધિક્ય જાણવું લોકને માટે સુગમ નથી, પણ દીક્ષાપર્યાય જાણવો સુગમ છે, એટલે વ્યવહારનયે માની લીધું કે જેનો દીક્ષાપર્યાય વધારે તે મોટો એટલે વધનીય—

“ન વઘો દ્દત્થ પમાણ ન ય પરિયાઓ વિ ણિચ્છયમપ્પણ ।

વવ્વહારઓ ડ હુલ્લહ ઉમ્મયનયમય પુણ પમાણ ॥

નિચ્છયઓ દુલ્લેય ધો માવે કમ્મિ વહ્દહ સમ્મણો ।

વવ્વહારઓ ડ કીરદ્ધ જો પુવ્વલ્લિઓ સ્વરિત્તમ્મિ ॥”

—આવૃં નિં ૩૦ ૭૧૬-૭૧૭ (દીપિકા)

આમાની અતિમ ગાથા બૃહલ્લકટપલાખ્યમાં પણ છે, જુઓ ગાં ૪૫૦૬

સહ વ્યવસ્થા જાળવવા માટે આ પ્રકારનો વ્યવહાર જરૂરી છે, અન્યથા ગુણજ્યેષ્ઠ ગણવા સૌ પ્રયત્ન કરે અને અવ્યવસ્થા જામી થાય અને ગુણનું પરીક્ષણ સર્વથા સજલ નથી, તેમ સર્વથા અસભવ પણ નથી, માટે સામાન્ય વ્યવહાર એવો કે વ્રતજ્યેષ્ઠ તે જ્યેષ્ઠ અને વધનીય પરંતુ વિશેષ પ્રસંગે જ્યાં ગુણાધિક્યના જ્ઞાનનો નિશ્ચય થાય ત્યાં તે ગુણાધિક્ય પુરૂષ પણ વધનીય બને આ જ કારણે લોકદૃષ્ટિથી અથવા તો વ્યવહારનયથી કરેલી વ્યવસ્થાને સ્વયં અર્હત-કેવળીભગવાન પણ અનુસરે છે—એનું સ્પષ્ટીકરણ મૂળ લાખ્યમાં કર્યું છે આ જ વ્યવહારની જાળવણી છે મૂળ લાખ્યકાર જણાવે છે કે વ્યવહાર પણ જાળવાનું છે, કારણ કે જ્યાં સુધી શુરુને એવી જાણ ન હોય કે મારો શિષ્ય કેવળી યમ ગયો છે ત્યાં સુધી તે અર્હત પોતાનો ધર્મ સમજીને હજારથ એવા શુરુને વધન કરે છે—

“વ્યવહારો વિ હુ વલ્લ્વ જ છંડમત્ય પિ વંદદ મરહા ।
જા હોદ્દ અળામિળ્લો જાળતો ઘમ્મય ઇય ॥”

—આવ૦ નિ૦ મૂલ સાધ્ય-૧૨૩

આ ગાથા બૃહત્કલ્પ સાધ્યમા પછુ છે જુઓ ગા૦ ૪૫૦૭

નિર્ચુકિતગત વ્યવહારનિશ્ચયની જે ચર્ચા છે તે એક એ વાત સિદ્ધ કરે છે કે વ્યવહારમાથી યથાર્થતાનો અશ ઓછો થાય છે, એટલે કે આગમમા વ્યવહારનું તાત્પર્ય એવું હતું કે તેમા સત્યનો—યથાર્થતાનો અશ હતો, જેમકે વ્યવહારદષ્ટિએ જ્યારે ભ્રમરને કાળો કહેવામા આ ચો ત્યારે તેમા કાળો ગુણ હતો, પણ તેનો સદતર અભાવ હોય અને ભ્રમરને કાળો વ્યવહારનયે કહી હોય એમ નથી નિશ્ચયનય કાળા ઉપગત ખીળ વર્ણોનું અસ્તિત્વ કહે છે, પણ કાળાનો અભાવ ખતાવતો નથી વળી, પ્રરથને વ્યવહારમા લઘુ રામય એવા આકારવાળુ લોકકે થાય ત્યારે પ્રરથ તરીકે વ્યવહારનયને સમત હતુ એ પણ ખતાવે છે કે લોકવ્યવહારના મૂળમા યથાર્થતા તરફ દુર્લક્ષ કરવામા આગમ નથી આથી વ્યવહારનય યથાર્થતા તદ્દન નિરપેક્ષ નથી પણ નિર્ચુકિત કાળમા વ્યવહારમા આ યથાર્થતા ઉપરાત ઓગિત્વનુ તત્ત્વ, એટલે કે મૂલ્યનુ તત્ત્વ ઉમેરાયુ છે આને કારણે વ્યવહારનયનુ ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યુ છે સક્ષારમા વયથી જે જ્યેષ્ઠ હોય તે જ્યેષ્ઠ ગણાય છે તેનો તો સ્વીકાર વ્યવહારનય કરે જ છે, પણ નિશ્ચયનયની દષ્ટિએ વયજ્યેષ્ઠ કરતા ગુણ જ્યેષ્ઠનુ મહત્ત્વ હોઈ નિશ્ચયનયમા વયજ્યેષ્ઠનો જ્યેષ્ઠ તરીકે સ્વીકાર નથી ભ્રમરનો કાળો ગુણ નિશ્ચયનયની દષ્ટિએ અયથાર્થ નથી પણ તે ઘણામાનો એક છે, આ વિચારણા યથાર્થતાને આધાર માનીને થઈ છે, પણ જ્યેષ્ઠ ઢોને મટેવો એ વિચારણામા વ્યવહાર-નિશ્ચયનો આધાર યથાર્થતાને બદલે મૂલ્યાન છે આથી આ કાળમા દ્ર ય અને ભાવનો અર્થવિસ્તાર પણ થયો છે બાહ્ય લોભચાર એ દ્ર ય, અને તાત્ત્વિક આચાર એ ભાવ વ્યવહારનય આવા દ્રવ્યને અને નિશ્ચયનય આવા ભાવને મહત્ત્વ આપે છે આથી જ જે તત્ત્વદષ્ટિએ, એટલે કે યથાર્થતા દષ્ટિએ અચિત્ત હતુ તેને પણ લોભચાર-વ્યવહારની સુગમતા અને વ્યવરથાની દષ્ટિએ સચિત્ત માનવામા આગમ આમ વ્યવહાર લોભનુસરણ કરવા જતા અયથાર્થ તરફ પણ વળી ગયો છે વ્યવહારનયનુ આ વળુ બૌદ્ધોની સદ્વિત્તિ કે વેદાંતના વ્યવહારસત્ય જેવું છે પણ સાથે સાથે તેનું જે મૂળ વળુ તે પણ આ કાળમા આનુ ગણુ છે તેની નોંધ પણ લેની જોઈએ વળી, નિશ્ચય પણ આ કાળે પરમાર્થ કે તત્ત્વ તરફ જઈ રહ્યો છે, એટલે કે તે વ્યવહારથી સાવ છૂટો થવા જઈ રહ્યો છે

વળી, લોકવ્યવહારમા ભાષા મુખ્ય ભાગ ભજવે છે, અને ધર્મવિચાર ભાષા તત્ત્વથી જુદુ જ જણાવતી હોય છે પણ લોકો વિચાર કર્યા વિના અતાર્તિવકને તાર્ત્વિક માની વ્યવહાર ચલાવના હોય છે આ પ્રકારના અતાર્તિવક વ્યવહારને મ્થાને તાર્ત્વિક વાતની સ્થાપના એ નિશ્ચયનો ઉદ્દેશ અને છે આથી કહી શકાય કે લોકનું એટલે સમાજનું બહુજનનું સત્ત્વ એ વ્યવહારનય, પણ મોઈ વિનિ વ્યવિત મોગેન સત્ય તે નિશ્ચયનય છે એ બે વચ્ચેનો આવો ભેદ આ કાળમા મ્થઈ થાય છે

૫. સાધ્યોમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

લોકવ્યવહારપરક અને પદ્યમાર્થપરક

વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયની આગમગત મુમિમામા અ પદ્યે જેડ નયા ડીએ કે એ સત્યને અને ખીન્ને સદ્મગામી છે આ જ વચ્ચેને લઈને અદ્યે વિનિ વ્યવિત મોગેન સત્ય તે નિશ્ચયનય છે એ બે વચ્ચેનો આવો ભેદ આ કાળમા મ્થઈ થાય છે

લોકવ્યવહારપરક છે અને નિશ્ચયનય એ પરમાર્થપરક છે. આ વસ્તુનો નિર્દેશ તેમણે ભગવતીસ્રગત ઉદાહરણનો આધાર લઈને જ ક્યો છે—

“લોગવ્યવહારપરો વવહારો મળદ કાલઓ મમરો ।
પરમત્તપરો મળદ જેન્દ્રદ્વો પંચવળોતિ ॥”

—વિશેષાં ૩૧૦ ૨૫૮૯

આચાર્ય ગિનભદ્રે કેવળ વ્યવહારને જ નહિ, પણ નેગમને પણ લોકવ્યવહારપરક જણાવ્યો છે—

“જેમમવવહારા લોગવ્યવહારત્તપ્પરા”

—વિશેષાં ૩૭

પણ જ્યારે ભાષ્યકાર વ્યવહારનયને લોકવ્યવહારપરક જણાવે છે અને નિશ્ચયને પરમાર્થપરક જણાવે છે ત્યારે એ પણ ધ્યાનમાં લેવું જોઈએ કે નિર્ધુક્તિકાળમાં તે નયોનો જે ક્ષેત્રવિસ્તાર અને અર્થવિસ્તાર થયો હતો તે પણ ભાષ્યકાળમાં ચાલુ જ છે. તે દ્વે આપણે જોઈશું.

વ્યવહાર-નિશ્ચય અને નયો

આચાર્ય ગિનભદ્રે જ્યારે વ્યવહારને લોકવ્યવહારપરક કહ્યો અને નિશ્ચયનયને પરમાર્થપરક કહ્યો ત્યારે વળી તેમને તે બન્નેની એક જુદા જ પ્રકારે વ્યાખ્યા કરવાનું સંચયું. આપણે જાણીએ છીએ કે આચાર્ય ગિનભદ્રે જૈન દર્શનને સર્વનયમય કહ્યું છે; એટલે કે જે જુદાં જુદાં દર્શનો છે તે એકેક નયને લઈને ચાલ્યા છે, પણ જૈન દર્શનમાં સર્વ નયોનો સમાવેશ છે—“હૃદમિહ સવ્યવયમયં જિગમત્તમણ-યજમચ્ચંતં”—વિશેષાં ૭૨ ।

તેમણે કહ્યું છે કે—

“અહવેગનયમયં ચિય વવહારો જં ન સવ્વહા સવ્વં ।

સવ્વનયસમૂહમયં વિણિન્દ્રઓ જં જહામૂઅં ॥ ૩૧, ૧૦ ॥”

—વિશેષાં ૩૧૦

સંસારમાં જે વિવિધ મતો છે તે એકેક નયને આધારે છે, તેથી તે વ્યવહારનય કહેવાય કારણ કે તેમાં સર્વ વસ્તુનો વિચાર સર્વ પ્રકારે કરવામાં આવતો નથી, પણ સર્વનયના સમૂહરૂપ જે મત છે, એટલે કે જે જૈન દર્શન છે, તે નિશ્ચયનય છે, કારણ કે તે વસ્તુને યથાભૂતરૂપે—યથાર્થરૂપે મહણુ કરે છે. આનો અર્થ એ થયો કે લોકમાં જે વિવિધ દર્શનો છે તે વ્યવહારદર્શનો છે અને જૈન દર્શન તે પારમાર્થિક દર્શન હોઈ નિશ્ચયદર્શન છે.

વળી, નિશ્ચયનય જો સર્વનયોનો સમૂહ હોય તો તે પ્રમાણરૂપ થયો અથવા તો અનૈકાંત કે સ્યાદાદ થયો એ પણ એનો અર્થ સમજી જો જોઈએ; એટલે કે નિશ્ચયનય એ નયસાબદ્ધી વ્યવહાર છતાં તે સર્વનયોના સમૂહરૂપ છે. એટલે તે નય તો કહેવાય જ, છતાં પણ તેનું બીજું નામ પ્રમાણ છે, એમ દર્શનકાળમાં ૨૫૦૪ જણાવવામાં આવ્યું છે.

નયોનો શુદ્ધ-અશુદ્ધ વિસાગ

આગમોની નિર્ધુક્તિ-ભાષ્ય-ચૂલ્લિ આદિ ટીકાઓમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનયો દ્વારા વિચારણાનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું છે. તેમાં દ્વાબુનયોગ ઉપરાંત ચરણાનુયોગમાં પણ નિશ્ચય-વ્યવહારનો પ્રવેશ થયો છે. અને વળી નિશ્ચયનય એટલે શુદ્ધનય એમ પણ માનવામાં આવ્યું છે. આના મૂળમાં સમગ્રનયો વિશે શુદ્ધ નય અને અશુદ્ધ નય કયો એવો જે વિચાર કરવામાં આવ્યો છે, તે છે. આપણે અનુયોગદ્વારની આ પૂર્વ કચેરી ચર્ચામાં જોયું છે કે તેમાં નેગમનય ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમત્થી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર, વિશુદ્ધતમ

કેમ અને છે તેની વિચારણા તો હતી જ. તેને આધારે સમગ્ર નયોના સર્વર્થમા શુદ્ધ અશુદ્ધની વિચારણા કરવી એ દીકાકારો માટે સરલ થઈ પડે તેમ હતું આવી વિચારણા આચાર્ય જિનભદ્રના વિરોધાવરયક ભાષ્યમા અને તેની દીકામા થયેલી જોવા મળે છે તેમજ સામાયિકિકિનાના કરણ વિશેના વિચાર પ્રસંગે બધા નયોને બે નિભાગમા વહેંચી નાખ્યા છે શુદ્ધ અને અશુદ્ધ—અને કહ્યું છે કે અનુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ તે અકૃત છે અને શુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ કૃત છે પણ સમય એટલે કે સિદ્ધાન્ત એવો છે કે તે કૃતાકૃત છે સારાશ એ છે કે વિભિન્ન નયો તેને કૃત કે અકૃત કહે છે પણ સ્વાહાદને આધારે તેને કૃતાકૃત માનવું જોઈએ—એટલે કે પ્રમાણુ દષ્ટિએ તે કૃતાકૃત છે

—વિશેષાં ગાં ૩૩૭૦

આ ગાથાની દીકા અવોપન તો મળતી નથી, કારણ કે તે અધૂરી જ રહી ગઈ છે પણ તેની પૂર્તિ કરનાર કોટ્ટાર્થની દીકામા જણાવનામા આવ્યું છે કે—“અશુદ્ધનયા દ્રવ્યાર્થપ્રધાના નૈગમસમ્રહવ્યવહારા । તેષા મતેન અકૃત સામાયિક નિત્યત્વાત્ નમોવત્ । દ્રવ્યાર્થત્ સર્વમેવ વસ્તુ નિત્યમિતિ પક્ષધર્મત્વમ્ । શુદ્ધનયાસ્તુ ઋતુસ્રાદય ૧ । તેષા મતેન કૃત સામાયિક અનિત્યત્વાત્ ધરવત્ । પર્યાયાર્થત્ સર્વમેવ અનિત્ય કૃતક વ વસ્તુ ઇતિ પક્ષધર્મત્વમ્ । એવમેકાન્તે ભદ્રદ્વયમ્ । અય કૃતાકૃતત્વમુભયરૂપ સ્યાદ્વાદસમયસન્નાવાત્ । તત્ પુનઃમયરૂપત્વ દ્રવ્યાર્થપર્યાયાર્થનયવિવક્ષાવશાત્ ભવતિ ।”

—વિશેષાં કોટ્ટાર્થદીક્ષા ।

સારાશ એ છે કે નૈગમ, સમગ્ર અને વ્યવહારનયો દ્રવ્યાર્થપ્રધાન છે, અને તે અશુદ્ધ નયો છે દ્રવ્યાર્થપ્રધાન હોઈ તે વસ્તુને નિત્ય માને છે, પણ ઋતુસ્રાદિ એટલે ઋતુસ્રસ્ર, રાત્રિ, સમભિરિદ અને એવબૃત્ત એ પર્યાયાર્થપ્રધાન છે, અને શુદ્ધ નયો છે પર્યાયપ્રધાન હોઈ તે નયો વસ્તુને અનિત્યરૂપે માને છે પણ સ્વાહાદમા તો બધા નયોનો સમાવેશ હોઈ તે દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને સ્વીકારી વસ્તુને નિત્યાનિત્ય માને છે

કોટ્ટાર્થની આ દીકાનું અનુસરણ કરીને આં કોટ્ટાર્થ અને આં હેમચદ્ર મનધારી પણ શુદ્ધ અશુદ્ધ નયોનો ઉકાત વિભાગ માન્ય રાખે છે

વળી, એક વસ્તુ એ પણ આમા ધ્યાન દેવા જોવી છે કે નયો તે એક એક અત્ હોઈ એકાત છે અને સ્વાહાદ તે એકાતોની સમન્વય કરતો હોઈ અનેકાત છે

નયોના આના શુદ્ધાશુદ્ધ વિભાગને ધ્યાનમા રાખીને જ આચાર્ય જિનભદ્રે નિર્ણયનયને શુદ્ધ નય કહ્યો છે કારણ કે તેમને મતે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નયમા સમાવિષ્ટ છે તે આપણે ઉપર જોયું આચાર્ય જિનભદ્રે મૂળ ગાથામા “નેચ્છદ્યનયમણ સ્વજાણી” (વિશેષાં ગાં ૧૧૫૧) ઇત્યાદિ કહ્યું છે પણ તેની પોતે જ રચેલી દીકામા કહ્યું છે કે—“શુદ્ધનયામિપ્રાયોડયમ્”—ત્યાં આથી ફિત થાય છે કે તેઓ નિર્ણયનયને શુદ્ધ નય માને છે

નૈગમ-સમગ્ર-વ્યવહાર એ સમગ્રની સત્તા વ્યાવહારિક નય પણ છે એવો મત યૂર્જિમા વ્યમ્ત ધ્યેનો છે અને એ જ પ્રસંગે ઋતુસ્રાદિ ચારને યૂર્જિમા શુદ્ધ નયને નામે ઓળખાવ્યા છે અથવા એ પણ ફિત થઈ જાય છે કે રીઝ નૈગમાર્થ અશુદ્ધ નયો છે, જેનું બીડું નામ વ્યાવહારિકનયો પાડે છે—“વવહાર ગ્રહણેણ ચ નૈગમ સગ્રહ વવહારા વવહારિગતિ ગહિવા ઉચ્ચુમુતાદીણ પુણ ચત્તહ મુદ્ધનયાગ આવં ચૂર્ણિ વૃં ૪૩૦ ।

આ ઉપરથી આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નય છે અને નિર્ણય એ શુદ્ધ નય છે એવો અભિપ્રાય આગમની દીકાના કાળમા સ્થિર થયો હતો

વળી, અહીં એક બીજી વિશેષતા તરફ પણ ધ્યાન દેવું જરૂરી છે, તે એ કે, આગમ આપણે

જેમણે કે, વ્યવહાર એ વિગેષને માની ચાલે છે પણ શુદ્ધાશુદ્ધતા વિભાગમાં વ્યવહાર દ્રવ્યાર્થિકપ્રધાન છે, એટલે કે તે સામાન્યને માને છે એમ હેનાય અને નિશ્ચય એ પર્યાયાર્થિક દોષ વિશેનો વિષય કરે છે આનુગમનીકરણ એમ સમજે કે વૈશેષિકો અને નૈયાયિનો જેને સામાન્યવિગેષ કરે છે એટલે કે જે અપરસામાન્યને નામે ઓળખાય છે તે સત્તા સામાન્યની અપેક્ષાએ વિગેષ છતાં પોતાના વિગેષોની અપેક્ષાએ સામાન્ય છે, એટલે તેને અપેક્ષાબેદે સામાન્ય કે વિગેષ તરીકે જાણ તાત્પર્ય એ થયું કે વ્યવહાર પરસામાન્યને નહિ પણ અપરસામાન્યને વિષય કરે છે, જે સત્તાસામાન્યની અપેક્ષાએ વિગેષ છે આથી વ્યવહારનયને સામાન્યગ્રાહી કહ્યો તે, અને વિગેષગ્રાહી કહ્યો તે, બન્નેમાં કયો વિગેષ રહેતો નથી વ્યવહારનો વિષય

સાત નયમાં જે વ્યવહારનય છે તેના વિષયનું વિવેચન કરતા ભાગ્યંકર આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વિગેષથી મિલ જોડુ સામાન્ય દોષ છે જ નહિ કારણ કે અરિયાગુની જેમ તે ઉપનયન થતુ નથી—

“ન વિવેચત્યતરભૂઅમતિય સામળમાહ વરહારો ।

કલ્પમવવહારમાવાઓ સરવિવળ વ ॥”

—વિગેષાવશ્યક ભાષ્ય-૩૫

આપણે પ્રથમ જોઈ ગયા છીએ કે વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિરોધગ્રાહી છે, એનું જ જ આ સમર્થન છે

શુદ્ધ-લઘુ વિરો

શુદ્ધ પદ્ધતી વિચાર તાર્કિક રીતે અને વ્યાવહારિક રીતે નિશ્ચય અને વ્યવહારનયો વડે આદ્યાર્થ જિનભદ્રે કયો છે તે પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે—આવશ્યક નિર્ધુમ્નિતા જણાવવામાં આવ્યું હતું કે ઔતારિક, વૈકલ્પિક શુદ્ધ દ્રવ્યો છે અને કર્મ, મન, ભાષા એ અશુદ્ધ દ્રવ્યો છે (વિરોધાં ગાં ૬૫૮ એ આપાં નિંની ગાથા છે, વળી શુદ્ધો આવશ્યક ચૂંટિ ૨૦ ૨૮)

આ નિર્ધુક્તગાથાનું સ્પષ્ટીકરણ કરતા આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વ્યવહારનયને મતે મોર્ષ દ્રવ્ય શુદ્ધ હોય છે, જેમ કે લેહુ—ટેપારો મોર્ષ લઘુ હોય છે, જેમ કે દીપશિખા મોર્ષ શુદ્ધ-લઘુ-લઘ્ય હોય છે જેમ કે વાયુ અને મોર્ષ અશુદ્ધ—નોભય હોય છે જેમ કે આગ શુદ્ધ નિશ્ચયનયને મતે તો સર્વથા લઘુ કે સર્વથા શુદ્ધ મોર્ષ દ્રવ્ય હોતુ જ નથી પણ બાહ્ય—સ્થલ દ્રવ્ય શુદ્ધ છે અને બાકીના બધા દ્રવ્યો અશુદ્ધ છે —વિરોધાં ગાં ૬૫૮-૬૬૦

આ બાબતમાં વ્યવહારનય પ્રશ્ન કરે છે કે જે શુદ્ધ કે લઘુ જેવું મોર્ષ દ્રવ્ય હોય જ નહિ તો શુદ્ધપદ્ધતીનું ગમન જે ઊર્ધ્વ અને અધઃ યાય છે તેનું શુદ્ધ કારણ? એમ તો માનીએ છીએ કે જે લઘુ હોય તે ઊર્ધ્વગમી બને અને જે શુદ્ધ હોય તે અધોગમી બને આથી શુદ્ધપદ્ધતીને શુદ્ધ અને લઘુ માનના જોઈએ, કારણ કે તેમનું ગમન ઊંચે પણ યાય છે અને નીચે પણ યાય છે—વિરોધાં ગાં ૬૬૧-૬૬૨ માટે માત્ર શુદ્ધ અને અશુદ્ધ એમ બે પ્રકાર નહિ પણ શુદ્ધ, લઘુ શુદ્ધ અને અશુદ્ધ—એવા ચાર પ્રકારના દ્રવ્યો માનવા જોઈએ એવો વ્યવહારનયનો મત છે

વ્યવહારનયના આ મતવ્યનો ઉત્તર નિશ્ચયનય આપે છે કે વ્યવહારનયમાં જે ઊર્ધ્વગમનનું કારણ લઘુતા અને અધોગમનનું કારણ શુદ્ધતા માનવામાં આવે છે તે અનિવાર્ય કારણ નથી કારણ દ્રવ્યની લઘુતા કે શુદ્ધતા એ જુદી જ વસ્તુ છે અને દ્રવ્યનો વીર્ધવપરિણામ એ સાવ જુદું જ તત્ત્વ છે અને વળી દ્રવ્યનો ગતિપરિણામ તે પણ જુદું જ તત્ત્વ છે આમાં કાર્ધ કાર્યમાણુભાવ જેવું નથી

—વિગેષાં ગાં ૬૬૩

આમ માનવાનુ કારણ એનુ છે કે પરમનુ મનાતા પરમાણુ પણ ઊંચે જવાને બદલે નીચે પણ ગમન કરે છે તો પછી તેમા શો હેતુ માનશો ? એટલે કે જો લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનમા હેતુ હોય તો પરમાણુ ઊંચે જવાને બદલે નીચે કેમ જાય ? તેના નીચા જવામા લઘુતા સિવાય ખીનુ જ કાંઈ કારણ માનવુ રહ્યું વળી ધૂમાદિ જે નરી આખે દેખાય છે તે સ્થન છે છતા તે ઊર્ધ્વગમન કેમ કરે ? જો સ્થનતા એ અધોગમનમા નિમિત્ત હોય તો ધૂમ નીચે જવો જોઈએ પણ તે તો ઊંચે જાય છે આમ કેમ બન્યું ? વળી, મટાગુરુ એના વિમાનાદિ નીચે જવાને બદલે આકાશમા ઊંચે કેમ ઊડી શકે છે ? વળી, સાવ મૂકમ દેવવાળો દેવ પણ મોટા પર્વતને કેમ ઊંચો કરે છે ?

—વિશેષાં ૧૦ ગાં ૧૬૪-૧૬૫

જો ભારી પર્વત નીચે જવાને બદલે ઊંચો જાય છે તેમા દેવના વીરને કારણ માનશો તો વ્યવહાર સમત ગુરુતા એકાંતે અધોગમનનુ કારણ છે એ અચુકત હરે છે, અને એ જ પ્રમાણે લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનનુ એકાંતે કારણ છે એ પણ અચુકત હરે છે—વળી ગતિ રિચિતિપરિણામને કારણે પણ જીવ પુદ્ગલોની ગતિ રિચિત થતી હોઈ તેમા પણ ગુરુતા કે લઘુતાની નરણુતાનુ અતિક્રમણ છે જ આથી વ્યવહારનયનો મત અચુકત હરે છે

—વિશેષાં ૧૦ ગાં ૧૬૭

આમ પ્રસ્તુતમા લોચનપારમા જે સ્થલ દૃષ્ટિથી ઊર્ધ્વ અધોગમનના કારણરૂપે લઘુતા ગુરુતાને માનવાની પ્રથા હતી તે વિરુદ્ધ તત્ત્વવિચાર કરીને તેની કારણતાનો નિરાસ નિશ્ચયનય કરે છે આમા વ્યવહાર-નિશ્ચયનયનો વિચાર સાવૃત્તિ પારમાર્થિક સત્યના વિચાર તરફ પ્રગતિ થતો હોય એમ જણાય છે વળી ન્યાય વૈશેષિકમા ગુરુત્વમાન માન્યુ છે અને લઘુ વને તેના અભાવરૂપ માન્યુ છે અને ગુરુત્વને કારણે પતન માન્યુ છે તે વિચાર પણ આચાર્યની સમક્ષ છે જ

જ્ઞાન-દિપા વિષે

નિર્મુક્તિના વિચાર પ્રસંગે આપણે જોયું છે કે તેમા જોનો આગ્નિાત્મા વિહત થયો તેનો જ્ઞાન દર્શન આત્મા પણ વિનાનને પામ્યો એવો વિચાર છે આના જ અનુસધાનમા લાભમા નિશ્ચયનયને મતે જે એમ કહેનામા આવ્યું છે કે જો જ્ઞાનનુ ફળ સમગ્ર ક્રિયામા ન આવે તો તે જ્ઞાનને અજ્ઞાન માનવુ (વિશેષાં ૧૧૫૧) તે ઉકત પક્ષની ખીજ બાજુ રજૂ કરે છે જે પ્રકારે ચારિત્રનો નાશ થવાથી જ્ઞાન દર્શન પણ નષ્ટ થયેના નિશ્ચયનય માને છે તે જ પ્રકારે જો જ્ઞાન ક્રિયામા ન પરિણમે તો તે જ્ઞાનને પણ અજ્ઞાન માનવુ જોઈએ એનો નિશ્ચયનો અભિપ્રાય છે અહીં યથાર્થતા કરતા મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપનામા આવ્યું છે શ્રમભૂજનમા કે કોઈ પણ જીવનમા જ્ઞાન કરતા ક્રિયાનુ મહત્ત્વ એટલા માટે છે કે મોક્ષનુ સાક્ષાત્ કારણ ક્રિયા એટલે કે ચારિત્ર જાને છે કારણ કે કેવળજ્ઞાન થયા પછી પણ જમા સુધી ચારિત્રની પરાકાષા નથી થતી હા સુધી મોક્ષ નથી, આથી જ્ઞાન અને ચારિત્ર એ બેમા ચારિત્રનુ મૂલ્ય મોક્ષદૃષ્ટિએ વધે છે આથી ચારિત્રના તાજવે તોળીને જ્ઞાનની સાર્થકતા કે નિરર્થકતાને નજર સમૃદ્ધ રાખીને તેના જ્ઞાન-અજ્ઞાન એના બેદ કરવામા આવ્યા છે, અને નહિ કે તેની યથાર્થતા કે અયથાર્થતાને આધારે

કર્તૃત્વ વિષે

આચાર્ય જિનમદ્ર સમક્ષ એ પ્રશ્ન હતો કે સામાયિક કોણે કર્યું ? આનો ઉત્તર તેમણે વ્યવહાર નિશ્ચયનો આશ્રય લઈને આપ્યો છે કે વ્યવહારથી તો તે જિને દ્ર લગનાન અને ગણધરે સમાયિક થું છે અને નિશ્ચયનયે તો જે વ્યક્તિ સામાયિક ક્રિયા કરે છે તેણે જ તે કર્યું છે તાત્પર્યથી એનો છે કે સામાયિક શ્રુત જે બાહ્ય છે તેની રચના તો તીર્થંદ્ર અને ગણધરે કરી છે તેથી તે તેના કર્તા કહેનાય

પણ સામાયિક એ તો સમભાવની ક્રિયા છે અને તે તો આત્મગુણ હોઈ જે આત્મા તે ક્રિયા કરે તેણે જ તે અતરંગ સામાયિક કૃત્ય હોઈ તે જ તેનો કર્તા કહેવાય. આમ સામાયિક શ્રુત અને સામાયિક જ્ઞાન એ ક્રમે વ્યવહાર અને નિશ્ચયના વિષય બને છે.

—વિશેષા ગાં ૩૩૮૨

સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનોત્પત્તિ વિશે (ક્રિયામાણુ-કૃત વિષે)

ક્રિયાકાળમા કર્મનિષ્પત્તિ માનની કે નિષ્કાળમા—આ જૂનો વિવાદ છે, આની સાથે અસતકાર્ય-વાદ અને સ કાર્યવાદ પણ સંકળાયેલા છે. ભગવાન મહાવીર અને જમાવીનો મતભેદ પણ આ વિષે જ હતો આ ત્રિવાદનો વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના મતોમાં સમાવેશ કરવાનો પ્રયત્ન આં જિનસંદે ભાષ્યમા કર્યો છે તેમા મિથ્યાત્વના ક્ષય, ઉપશમ કે ક્ષયોપશમ થયે સમ્યક્ત્વ એટલે કે સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના પ્રસંગે તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયની જે યોગતા કરી છે તે આ પ્રમાણે છે—વ્યવહારનયને મતે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાન જેનામા ન હોય એટલે કે જે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની હોય તેને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે પણ નિશ્ચયનયનો મત છે કે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનથી સદિતને જ સમ્યક્ જ્ઞાન થાય છે.

“સમ્મત્તનાગરહિયસ્સ નાણમુપ્પજ્જહિ સિ વગ્હારો |

નેચ્છદ્ધયનમ્મો માસહ ઉપ્પજ્જહિ તેહિ સહિમસ્સ ||”

—વિશેષા ગાં ૪૧૪. વળી જુઓ આવશ્યકઃચૂર્ણિ પૃ ૧૮, ૨૩

અહીં વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો વચ્ચે જે શકા-સમાધાન છે તે આ પ્રમાણે છે :

વ્યવહાર : સમ્યજ્ઞાનીને સમ્યજ્ઞાન થતુ હોય તો તો એનો અર્થ એ થયો કે જે જ્ઞાન-ઉત્પન્ન-સત છે તે જ ઉત્પન્ન થાય છે, અજ્ઞાત-અસત નહિ. પણ આપણે જોઈએ છીએ કે જે જ્ઞાત છે તે ઉત્પન્ન થતુ નથી, પણ જે અજ્ઞાત હોય છે તે જ્ઞાત-ઉત્પન્ન થાય છે, જેમકે માટીના પિંડમાથી અજ્ઞાત એવો ધડો જ્ઞાત થાય છે પણ જો ધડો પ્રથમથી જ જ્ઞાત હોય તો તેને ઉત્પન્ન કરવાપણુ કાર્ષ રહેતુ નથી, એટલે કે તેને વિષે કશુ જ કરવાપણુ રહેતુ નથી, માટે અજ્ઞાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ, જ્ઞાતની નહિ અને વળી જ્ઞાતની પણ જો ઉત્પત્તિ માનવામા આવે, એટલે કે જે કૃત છે તેને પણ કરવામા આવે તો પંચી કરવાનો ક્યાર્ષ અત જ નહિ આવે; એટલે કે કાર્યસમાપ્તિ કદી થશે જ નહિ માટે માનવુ જોઈએ કે મિથ્યાત્વી છવમા સમ્યક્ત્વ અને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, જે તેનામા પ્રથમ હતા નહિ, પણ એમ ન માની શકાય કે સમ્યજ્ઞાનીને સમ્યજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવુ જોઈએ

—વિશેષા ગાં ૪૧૫

વળી, કૃતને પણ કરવામા આવે તો ક્રિયાનુ કાર્ષ કૃળ મળે નહિ. અને વળી પૂર્વમાં ન હોય તે જ ત્રિયાના કૃણરૂપે દેખાય છે તો કૃતને કરવાપણુ ન હોવાથી સત્તાની ક્રિયા નહિ પણ અસત્તાની ક્રિયા માનવી ધટે. વળી, એવુ પણ નથી કે જે કાળમા ક્રિયા શરૂ થઈ એ જ કાળમા નિષ્પત્તિ થાય, પણ દીર્ઘકાલની ક્રિયા પછી ઘટાદિ દેખાય છે માટે તેની ક્રિયાનો કાળ દીર્ઘ માનવો જોઈએ આમ વિચારતા મિથ્યા જ્ઞાનીને દીર્ઘકાળ પછી સમ્યજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવુ જોઈએ

—વિશેષા ગાં ૪૧૬

વળી, કોઈ પણ કાર્યનો આરભ કરીએ છીએ ત્યારે આરભમા તો તે દેખાતુ નથી, પણ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે તે દેખાય છે, માટે પણ ક્રિયાકાળમા કાર્યને સત્ માની શકાય નહિ, તે જ રીતે ગુરુ પારોથી તત્ત્વનુ શ્રવણ કરવાની ક્રિયા આવી રહી હોય ત્યારે તદ્દાંતે કોઈ જ્ઞાન થઈ જતુ નથી પણ

અવશ્યાદિ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે જ્ઞાન થાય છે. સારાંશ એ છે કે ક્રિયાકાળમાં કાર્ય દેખાતું નથી માટે તે નથી પણ ક્રિયાની નિષ્ઠા થયે તે દેખાય છે તો ક્રિયાકાળમાં નહિ પણ ક્રિયાનિષ્ઠાકાળમાં તે માનવું જોઈએ. માટે માનવું જોઈએ કે મિથ્યાદષ્ટિ અને અજ્ઞાની સમ્પક્ત્ય અને જ્ઞાનને પામે છે, પણ સમ્પ્રદષ્ટિ કે સમ્પ્રજ્ઞાની નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૭

નિશ્ચયનય : અન્નત હોય તે જ્ઞાત થાય એ માની શકાય તેની વાત નથી, કારણ કે જે અન્નત છે તે અભાવરૂપ છે અને અભાવની તો ખરવિષાણુની જેમ ઉત્પત્તિ સંભવતી જ નથી. માટે અન્નતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ નહિ. અને જે અન્નત પણ ઉત્પન્ન થતું હોય તો ખરવિષાણુ પણ ઉત્પન્ન થાય. માટે અસત્તરી નહિ પણ સત્તરી ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ. આથી જ અમે કહીએ છીએ કે સમ્પ્રકૃતીને અને સમ્પ્રજ્ઞાનીને સમ્પક્ત્ય અને સમ્પ્રજ્ઞાન થાય છે, મિથ્યાત્વને નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૮

વળી, જેમ સત્તરી ક્રિયા માનવામાં ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય તેમ અસત્તરી ક્રિયા માનવામાં ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય, કારણ, તમે અસત્ એવા ખરવિષાણુ વિશે અમે એટલી ક્રિયા કરો પણ તે કદી ઉત્પન્ન જ થવાનું નહિ. આમ ક્રિયાવિરામનો અભાવ તો બન્ને પક્ષે સમાન છે. પણ વધારામાં અસત્કાર્ય-પક્ષે એ ક્રિયાવિરામ આદિ દોષોનો પરિહાર શક્ય નથી. સત્ એવા આકાશાદિ વિશે પર્યાયન્તરની અપેક્ષાએ ક્રિયાવિરામ ધટી શકે છે, પણ અસત્માં તો એવો પણ સંભવ રહેતો નથી. વળી, ઉત્પત્તિની પૂર્વે કાર્ય સર્વથા અસત્ હોય તો તે જેમ ઉત્પત્તિ પછી દેખાય છે તેમ ખરવિષાણુ પણ પછી કેમ નથી દેખાતું? માટે માનવું જોઈએ કે કાર્ય, ઉત્પત્તિની પૂર્વે ખરવિષાણુ જેમ સર્વથા અસત્ નથી. આમ સર્વથા અસત્તરી ઉત્પત્તિ માનવામાં દોષો છે, જેનું નિવારણ ધર્મ શકતું નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૯

વળી, કાર્યનિષ્પત્તિમાં દીર્ઘકાળની વાત કરી તે પણ યુક્ત નથી, કારણ કે ધણી ઉત્પત્તિ પહેલાં સ્થાસાદિ અનેક કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે તે કાર્યો પ્રતિસમયે ઉત્પન્ન થાય છે અને તે પરસ્પર વિલક્ષણુ પણ છે. આમ ધણુ બધા કાર્યો માટે લાંબો કાળ ગયો તેમાં એ બધો કાળ ધટક્રિયાનો હતો એમ કેમ કહેવાય?

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૦

વળી, કાર્યની ક્રિયાના આરંભમાં તે દેખાતું નથી માટે તે સત્ હોઈ શકે નહિ એવો જે આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે તેનો ઉત્તર એ છે કે તમે જે ક્રિયાનો આરંભ કહો છો તે તેની ક્રિયાનો તો આરંભ છે નહિ તો પછી તે સારે કેવી રીતે દેખાય? જેમ પટનો આરંભ કરીએ સારે ઘટ જોવાની આશા રાખવી એ વ્યર્થ છે તેમ ઘટ પહેલાના જે સ્થાસાદિ કાર્યો છે તેની ક્રિયાના પ્રારંભમાં પણ જો ઘટ ન દેખાય તો તેમાં કાંઈ આશ્ચર્ય નથી. અને સ્થાસાદિ કાંઈ ઘડો નથી જેથી તેના આરંભે તે દેખાય. માટે આરંભમાં દેખાતો નથી—છલ્લાદિ જે આક્ષેપ છે તે યુક્ત નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૧

વળી, ઘડો અંતિમ ક્ષણમાં દેખાય છે માટે તેને તે ક્ષણમાં સત્ માનવો જોઈએ, પૂર્વક્રિયાકાળમાં નહિ—એ જે તમે કહ્યું તેમાં અમારે એટલું જ કહેવાનું છે કે ધણનો પ્રારંભ તો અન્યક્રિયાકાળમાં જ છે તેથી તે અન્યક્રિયાકાળે દેખાય છે. આમાં શું અશુભનું છે?

વળી, વર્તમાનકાળમાં જ્યારે તે ક્રિયાણુ છે સારે તેને કૃત ન માનો અને અકૃત માનો તો પછી તેને કૃત ક્યારે માનશો? અતીત કાળ તો નષ્ટ હોઈ અસત્ છે તો તે તેને કેવી રીતે કરી શકશો? અને

વળી ભરિધ્વકાળ તો હજી અનુત્પન્ન હોઈ અસત છે, તો તેમાં પણ તે કૃત કેવી રીતે થાય ? માટે ક્રિયામાણને જ કૃત માનવું જોઈએ

—વિગ્રેપા૦ ગા૦ ૪૨૨

જે ક્રિયામાણ કૃત હોય તો પત્રી તે ક્રિયામાણ હોય સારે કેમ દેખાતુ નથી—એનો જે આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે તે પણ યુક્ત નથી કારણ કે પ્રતિ સમયમાં જે જુદા જુદા કાર્યો નિબન્ન થઈ ગયા છે તેથી નિરપેક્ષ થઈને તમે માન ધરાવો જ અગિનાપ ધરાવો છો, આથી તે તે કાર્યના કાવને ધરાવો કાળ ગણીને તમે માનના લાગી જાય છો કે મને ક્રિયાકાળમાં ધરો દેખાતો નથી આ તમારી સ્વનિર્ણય પગલાં છે તે તે કાળમાં થતા કાર્યની ઉપેક્ષા ન કરો તો તે તે કાળે તે તે કાર્ય દેખાશે જ, ભવે ધરો ન દેખાય અને જ્યારે ધરો ક્રિયામાણ હશે સારે તમને ધરો પણ કૃત દેખાશે જ, માટે જગ મહમહુદિથી વિચારો

—વિગ્રેપા૦ ગા૦ ૪૨૩

વ્યવહાર : પણ કાર્ય અન્ય સમયમાં જ થાય એમ શા માટે માનવું ? પ્રથમ સમયમાં પણ તે કેમ ન થાય ?

નિશ્ચય : એટલા માટે કે કાર્ય કાળથી વિના તો થતું નથી, અને જે કાળે કાળથી હોય છે તે જ કાળે કાર્ય થાય છે માટે તે અન્ય કાળમાં થતું પણ નથી અને તેથી દેખાતુ પણ નથી. આ પ્રકારે એ ધ્યાનપૂર્વક સિદ્ધ થઈ કે ક્રિયાકાળમાં જ કાર્ય હોય છે, એટલે કે ક્રિયામાણ કૃત છે, અને નહિ કે ક્રિયા ઉપગત થઈ જાય પછી, એટલે ક્રિયાનિર્ગત થયે કાર્ય થતું નથી

—વિગ્રેપા૦ ગા૦ ૪૨૪

વળી, જ્ઞાનનો જ્યારે ઉત્પાદ થઈ રહ્યો છે, એટલે કે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની કિના થઈ રહી છે સારે પણ જો જ્ઞાનને અસત માનવામાં આવે તો પત્રી તે ઉત્પાદ કોનો ? અને એ કાળમાં પણ જો અજ્ઞાન હોય તો પત્રી જ્ઞાન ક્યા કાળમાં થશે ? માટે માનવું જોઈએ કે સમ્યક્જ્ઞાનની સમ્યક્જ્ઞાન થાય છે, અજ્ઞાનને નહિ

—વિગ્રેપા૦ ગા૦ ૪૨૫

વળી, જે તમે એમ માનો છો કે શ્રવણાદિ કાન જુદો છે અને તે પત્રી જ્ઞાનોત્પત્તિ થાય છે—ધ્વજાદિ એ ધ્યાનમાં આપો મન્ય છે કે શ્રવણાદિ કાલ છે તે જ તો જ્ઞાનોત્પત્તિનો કાળ છે. પણ સામાન્ય શ્રવણ નહિ પણ વિશેષ પ્રકારનું જે શ્રવણ છે, એટલે કે એવું શ્રવણ જે સાક્ષાત્ મતિજ્ઞાનનું કારણ છે, તેનો કાળ તે જ મતિજ્ઞાનનો કાળ સમજવાનો છે અને તેવો તો અત્યંત ક્ષણમાં સમયે, જ્યારે મતિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૬

પ્રસ્તુત ચર્ચાની ભૂમિકા સમજવા માટે શન્યવાદમાં કરેલી ઉત્પાદની ચર્ચા, જે માધ્યમિક કારિકામાં કરવામાં આવી છે તે—(માધ્યમિકકારિકાવૃત્તિ પૃષ્ઠ ૧૩, ૧૦૦, ૧૩૮, ૧૫૭, ૧૮૧, ૧૮૬, વગેરે) વિશેષરૂપે અવગાહવાની જરૂર છે વળી, સામ્યોનો સત્કાર્યવાદ (સામ્ય કા૦ ૯) અને નૈયાયિક આદિનો અસત્ કાર્યવાદ વગેરે (ન્યાયસૂત્ર ૪ ૧. ૧૪-૧૮, ૪ ૧ ૨૫-૩૩, ૪ ૧. ૪૪-૫૨) તથા જૈનોનો સત્ત્વ કાર્યવાદ જે આ પૂર્વે ચર્ચવામાં આવ્યો છે તેનું પણ અવગાહન જરૂરી છે (સન્મતિતર્ક ૩ ૪૭-૪૯, પચાસ્તિકાથ ગા૦ ૧૫, ૧૯ ૬૦ આદિ, નયચક્ર તૃતીય અર)

જમાલિએ કરેલ નિહાન

જમાનિ એમ માનતો કે કૃત તે જ કૃત છે અને ક્રિયામાણ કૃત નહિ, પણ ભગવાન મહાવીર ક્રિયામાણને કૃત માનતા આથી મૂળે તે ચર્ચા પણ ક્રિયાકાળમાં કાર્યની નિબત્તિ છે કે નિબાકાળમાં એ

પ્રશ્નની આસપાસ જ છે. એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે પૂર્વોક્ત વ્યવહારનિશ્ચયને આધારે જે ચર્ચા કરી છે તેવી જ રીતે આ ચર્ચા પણ સમાન સુક્તિઓ આપીને કરી છે એટલું જ નહિ, પણ બન્ને પ્રસંગે ઘણી ગાથાઓ પણ સમાન જ છે—વિશેષતા દૃષ્ટાંતમાં સંચારો અને દલનક્રિયાની છે.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૨૩૦૮-૨૩૩૨

કેવળની ઉત્પત્તિ વિષે

જે પ્રકારની ચર્ચા સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે કરવામાં આવી છે તેવી ચર્ચાને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે પણ અવકાશ છે, અને વસ્તુતઃ તે કોઈપણ ઉત્પત્તિ વિષે લાગુ પડી શકે છે. કેવળજ્ઞાન વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયને મતે જે સમય કેવળાવરણના ક્ષયનો છે તે જ કેવળની ઉત્પત્તિનો પણ છે. અને વ્યવહારને મતે ક્ષય પછીના સમયે કેવળજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૪

આ બાબતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય પોતપોતાનું સમર્થન આ પ્રમાણે કરે છે :

વ્યવહાર : ક્રિયાકાલ અને ક્રિયાની નિષ્ઠાનો કાળ એક નથી, માટે જ્યાં સુધી કર્મ ક્ષીયમાણ હોય ત્યાં સુધી તેનું કાર્ય જ્ઞાન સંભવે નહિ, પણ જ્યારે કર્મ ક્ષીણ થઈ જાય ત્યારે જ્ઞાન થાય.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૫

નિશ્ચય : ક્રિયા એ ક્ષયમાં હેતુ હોય તો ક્રિયા હોય ત્યારે ક્ષય થવો જોઈએ, અને ક્રિયા જો ક્ષયમાં હેતુ ન હોય તો પછી તેથી જુદું કયું કારણ છે, જે ક્રિયાના અભાવમાં પણ જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે ? એટલે વિવશ થઈને એમ કહો કે ક્રિયાથી ક્ષય થાય છે તો પછી એમ કેમ બને કે ક્રિયા અન્ય કાળમાં છે અને ક્ષય અન્ય કાળમાં ? માટે જે કાળમાં ક્રિયા છે તે જ કાળમાં ક્ષય છે અને તે જ કાળમાં જ્ઞાન પણ છે.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૨૩૬

વળી, જો ક્રિયાકાળમાં ક્ષય ન હોય તો પછીના કાળે કેવી રીતે થાય ? અને જો ક્રિયા વિનાના એટલે કે અક્રિયાકાળમાં પણ ક્ષય માનવામાં આવે તો પછી પ્રથમ સમયની ક્રિયાની પણ શી આવરણકતા રહે ? તે વિના પણ ક્ષય થઈ જવો જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૭

વળી, આગમમાં પણ ક્રિયાકાલ અને નિષ્ઠાકાળનું એકત્વ માનવામાં આવ્યું છે તે પણ જુઓ—તેમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે જે નિર્લેપમાણ છે તે નિર્લેપ છે—તે જ પ્રમાણે જે ક્ષીયમાણ છે તે ક્ષીણ છે એમ કહી શકાય. વળી, આગમમાં એ પણ કહ્યું છે કે કર્મની વેદના છે અને અકર્મની નિર્ગદા છે. એ ઉપરથી પણ કહી શકાય કે નિર્ગદાકાળે આવરણ-કર્મ છે નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૮

વળી, આવરણનો અભાવ હોય છતાં પણ જો કેવળજ્ઞાન ન થાય તો પછી તે ક્યારે થશે ? અને જો ક્ષયકાળે નહિ પણ પછી ક્યારેક કેવળજ્ઞાન માનવામાં આવે તો તે અકારણ છે એમ માનવું પડે. તો પછી બને એમ કે જે કારણ વિના જ ઉત્પન્ન થયું હોય તે કારણ વિના જ પતિત પણ થાય. માટે આવરણનો વ્યય અને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો સમય, અંધકારનો નાશ અને પ્રકાશની ઉત્પત્તિના સમયની જેમ, એક જ માનવો જોઈએ. અને આ જ પ્રમાણે સર્વભાવોની ઉત્પત્તિ અને વ્યય વિષે સમજ લેવું જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૯-૪૦

આવરણક ચૂર્ણિ(૫૦ ૭૨-૭૩)માં કેવળજ્ઞાન વિષે એક નવી વાત કહેવામાં આવી છે તે પણ અહીં નોંધવી જરૂરી છે. કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં કોઈ ક્રમનિયમ નથી. કોઈ મતિશ્રુત પછી તરત જ

કેવળને પ્રાપ્ત કરે છે, તો વળી કોઈ અવધિ પછી મનઃપર્યાય અને પછી કેવળને ઉત્પન્ન કરે છે; તો કોઈ વળી મનઃપર્યાય પછી અવધિ અને પછી કેવળ એ ક્રમે કેવળને પામે છે. આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે નિશ્ચયને મતે જ્ઞાન એક જ છે અને તે છે કેવળજ્ઞાન; પણ તે જ જુદાં જુદાં આવરણોને લઈને જુદાં જુદાં આસિનિબોધિક આદિ નામો ધારણ કરે છે.

સિદ્ધિ—ઉત્પત્તિ વિષે

શન્યવાદી એમ માનતા હતા કે વસ્તુ સ્વતઃ, પરતઃ, ઉભયતઃ કે નોભયતઃ સિદ્ધ થતી નથી. તેથી તે ચતુષ્કોટિવિનિર્મુક્ત છે; અર્થાત્ પ્રતીલક્ષમુત્પન્ન છે. આ બાબતમાં આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયથી આ પ્રમાણે વિચારણા કરી છે—કોઈક વસ્તુ સ્વતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે મેથ. કોઈક પરતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે ઘડો. અને કોઈક ઉભયતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે પુરુષ. અને કોઈક નિત્યસિદ્ધ છે : જેમકે આકાશ—આ વ્યવહારનયનનું મન્તવ્ય છે. પણ નિશ્ચયનું મન્તવ્ય એવું છે કે બધી વસ્તુઓ સ્વતઃ સિદ્ધ જ છે, પર તેમાં નિમિત્ત ભડે અને પણ પોતામાં સામર્થ્ય ન હોય તો તે નિમિત્ત કાંઈ કરી શકતું નથી. જેમકે ખરવિધાલુમાં સામર્થ્ય નથી તો તેમાં ગમે તેટલાં નિમિત્ત મળે પણ તે સિદ્ધ થશે નહિ. માટે વસ્તુની સિદ્ધિ સ્વતઃ જ માનવી જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૭૧૭-૧૭૧૮

આ વિચારણામાં ઉપાધાનને મુખ્ય માની સ્વતઃ સિદ્ધિ માની છે અને તેમાં નિમિત્તકારણને ગૌણ માન્યું છે. તેથી તેનો ઉપયોગ છતાં તેને ગણતરીમાં લીધું નથી અને સિદ્ધિ સ્વતઃ કદી છે. આચાર્ય કુંડકુંડની ઉપાધાન નિમિત્તની ચર્ચા આને મળતી છે અને તેમના મત પ્રમાણે પણ ઉપાધાનનું પ્રાપ્ત્ય છે. વ્યવહાર-નિશ્ચયની ચર્ચામાં આ ચર્ચા પણ વસ્તુસ્થિતિ કરતાં મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિએ યર્થ છે તે ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે.

નિર્જરા વિષે

વ્યવહારભાષ્યમાં નિર્જરા વિષે જે ચર્ચા કરવામાં આવી છે તેમાં પણ ઉપાધાન બળવાન કે નિમિત્ત એ જ સમરથા છે અને તેનો વિચાર વ્યવહાર અને નિશ્ચયથી કરવામાં આવ્યો છે.

વ્યવહારનયને મતે ઉત્તરોત્તર શુદ્ધાધિક વસ્તુ વડે ઉત્તરોત્તર અધિક નિર્જરા થાય છે. તાત્પર્ય એ છે કે વ્યવહારનય નિર્જરામાં બાહ્ય નિમિત્તને બળવાન માને છે; પણ નિશ્ચયનયને મતે તો આત્માના ભાવની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ એ તે કોઈ વસ્તુથી યર્થ શકે છે, અને એ આત્માનો ભાવ ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધ થાય તે માટે એ જરૂરી નથી કે નિમિત્ત શુદ્ધાધિક જ હોવું જોઈએ. શુદ્ધાદીન નિમિત્તથી પણ ઉત્તરોત્તર ભાવવિશુદ્ધિ યર્થ શકે છે. એટલે નિર્જરામાં મહત્ત્વ બાહ્ય વસ્તુનું નહિ પણ પોતાના આત્માના ભાવનું છે—આ મન્તવ્ય નિશ્ચયનું છે. દષ્ટાંત આપવામાં આવ્યું છે કે એક મદુક લગવાન મહાવીરને જોઈને ગુસ્સે થયો, પણ તેમના જ સિદ્ધ્ય ગોત્રમને જોઈને—જે લગવાન મહાવીર કરતાં શુભમાં ન્યૂન હતા—ઉપસમ ભાવને પામ્યો.

—વ્યવહાર ભાષ્ય૦ ઉ૦ ૧, ગા૦ ૧૮૭-૧૮૧

અર્થાત્ વ્યવહારનય બાહ્ય વસ્તુને મહત્ત્વ આપે છે અને નિશ્ચયનય આંતરિક ભાવને વિચાર કરીએ તો જણાશે કે રાગમાર્ગને વ્યવહાર અનુસરે છે; જ્યારે કેડી, જે સમૃદ્ધને કામતી નથી પણ વ્યક્તિને કામતી છે, તેને નિશ્ચય અનુસરે છે. ખરી વાત એવી છે કે કેડી એ કાળાંતરે રાગમાર્ગનું રૂપ લે છે જ્યારે તે વ્યવહારમાં આવી જાય છે, જ્યારે વિરલા વળી નથી કેડી ઊભી કરે છે. સામાન્ય જન માટે તો રાગમાર્ગ જ ઉપયુક્ત ગણાય અને વિરલ વ્યક્તિ માટે કેડી અથવા તો ચિંતિત માર્ગ. ધર્મ જ્યારે

ખાણ વિધિવિધાનોમા આગળ વધી જાય છે અને જ્યારે એ જ ખાણ વિધિવિધાનો પ્રધાન બની જાય છે ત્યારે નિશ્ચયનય આવીને કહે છે કે એ તો વ્યવહાર છે. આમ નિશ્ચય અને વ્યવહાર એ બંને માર્ગોમાથી એકનો પણ નિગમ આપરથક નથી પણ અધિકારી ભેદે બંનેને જરૂરી છે એમ એનું તાત્પર્ય સમજાય છે.

પર્યાય વિષે

એક અર્થ માટે અનેક શબ્દો વપરાય છે અને એક જ શબ્દના અનેક અર્થો પણ હોય છે સમલિપ્તનય પ્રમાણે જેટલા શબ્દ તેટલા અર્થો છે, એટલે કે કોઈ બે શબ્દોનો એક જ અર્થ હોઈ શકે નહિ આ બાબતમા આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર-નિશ્ચયનયોથી પ્રચારણા કરી છે તેઓ જણાવે છે કે વ્યગ્નશુદ્ધિકનયની અપેક્ષાએ બધા શબ્દો ભિન્ન ભિન્ન અર્થના બોધક છે. આનું તાત્પર્ય એ જણાય છે કે શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય એટલે કે સમલિપ્તનય અથવા તો શબ્દોની રચના જુદી જુદી ક્રિયાને આધારે થતી હોઈ તે તે શબ્દમા ક્રિયાભેદ રહેવ નો જ એટલે અર્થભેદ અવશ્ય હોનો જોઈએ, આવી શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય તે વ્યગ્નશુદ્ધિકનય કહેવાય આ નયની દૃષ્ટિએ શબ્દભેદે અર્થભેદ માનવો જરૂરી હોઈ પર્યાયો ધરી શકતા નથી પણ જો અન્ય નયનો આશય લેવામા આવે તો શબ્દો અભિન્નાર્થક પણ ટોઈ શકે છે તેમણે એમ પણ જણાવ્યું છે કે સત્યવહાર એટલે કે લોકવ્યવહારને ધ્યાનમા લઈએ તો લોકમા એક જ અર્થ માટે નાના શબ્દોનો પ્રયોગ થાય છે માટે વ્યવહારનયે અનેક શબ્દો એકાર્થક બની શકે છે પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ એકાર્થક બની શકે નહિ. માટે વ્યવહારનયની અપેક્ષાએ પર્યાયો સમજના, નિશ્ચયની અપેક્ષાએ પર્યાય શબ્દો ટોઈ શકે નહિ

—વિશેષા૦ ૧૩૭૬—૭૭

લોકાચાર વિષે

ભગવાન મહાવીરના નિર્ણય પછી ૨૧૪ વર્ષે અવ્યક્ત નિહવ થયો છે તેનો પરિચય આ પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્રે આપ્યો છે—અન્ય કોઈ વાચના આપે એનું ન હોઈ સ્વયં આચાર્ય આપાદે જે દિવસે પોતાના શિષ્યોને વાચના આપની શરૂ કરી તે રાત્રે જ હૃદયસ્થગોથથી તેઓ મૃત્યુ પામ્યા, અને દેવ થયા આચાર્યે અવધિ જ્ઞાનથી જાણ્યું કે મારા શિષ્યોને અન્ય વાચનાચાર્યની પ્રાપ્તિ દુહર છે એટલે તેઓ તેમના મૃત્યુની બીજાને જાણુ થાય તે પહેલા જ પાછા પોતાના શરીરમા પ્રવેશી ગયા અને વિના વિનંતે શિષ્યોનું વાચનાકાર્ય પૂરું કરી દીધું અને અતે શિષ્યોને જણાવી દીધું કે હું અમુક દિવસે મરીને દેન થયો હતો, પણ મને તમારી અનુકંપા આવી એટલે તમારું વાચનાકાર્ય પૂરું કરવા મેં મારા શરીરમા પુનઃ પ્રવેશ કર્યો હતો હવે એ કાર્ય પૂરું થયું છે અને હું દેવલોકમા પાછો જઈ છું, પણ હું દેવરૂપે અસંપત છતાં તમારી સંપત્તિ વંદના મેં આટલા દિવસો સ્વીકારી તે અનુચિત થયું છે, તો તે બદલ તમારી સૌની ક્ષમા માગુ છું અને આ રીતે ક્ષમા માગી તેઓ દેવલોકમા સીધાની ગયા દેવ તો નિદાણ થઈ ગયા અને શિષ્યોએ પોતાના ગુરુના શરીરની અંતિમ ક્રિયા કરી પણ પત્રી તેમના મનમા શકા થઈ કે અરે, અસાર સુધી આપણે અસંપતને વંદન કરતા રહ્યા તે અનાચરણ થયું અને અસાધુને સાધુ માનતા રહ્યા તે મૃત્વાવાદ થયો સાધુના એ તો આમાનો ગુણ હોઈ અવ્યક્ત છે તો પત્રી તેનો નિર્ણય કરવો કર્મન છે કે કોણ સંપત અને કોણ અસંપત? એટલે આ અનાચરણ અને મૃત્વાદોષથી બચવ નો એક જ ઉપાય છે કે આપણે ઘોષને વંદન કરવું જ નહિ

સ્થવિરોએ તેમને સમજાવ્યા કે આમ શકાશીય થવાથી લોકવ્યવહાર આવે નહિ તમારે બધા જ પગે પદાર્થ વિશે અને સ્વયં તીર્થકરના અસ્તિત્વ વિશે પણ શકા કરવી પડે તીર્થકરવચનને પ્રમાણ

માનતા હો તો સાધુનાં લક્ષણો, જે તેમણે બતાવ્યાં છે, તે જુઓ. અને વળી તમને દેવે જે વાત કહી તેમાં જ તમે કેમ શંકા નથી કરતા અને તેને સાચી કેમ માની લો છો ?

વળી, તમે જાણો છો કે જિનપ્રતિમામાં જિનના ગુણો નથી છતાં પણ પોતાના આત્માની વિશુદ્ધિને માટે તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરો છો તો તે જ પ્રમાણે સાધુને વંદવામાં શો વાંધો છે ? ધારો કે સાધુમાં સાધુપણું નથી, પણ એટલા ખાતર જ જો તમે સાધુની વંદના ન કરો તો પ્રતિમાની પણ ન કરવી જોઈએ. તમે જિનપ્રતિમાને તો વંદો છો તો પછી સાધુને વંદન કરવાની શ્યા માટે ના પાડો છો ? દેખાવે સાધુ હોય પણ જો તે અસંયત હોય તો તેને વંદન કરવાથી પાપની અનુભૂતિ દેવાનો હોય લાગે માટે સાધુને વંદન ન કરવું પણ પ્રતિમાને વંદન કરવું—એમ માનો તો ગ્રન્થ છે કે જિનપ્રતિમા પણ જો દેવાધિક્ષિત હોય તો તેને વંદન કરવાથી તેવી પાપની અનુભૂતિનો હોય કેમ ન લાગે ? અને તમે એ નિર્ણય તો કરી જ શકતા નથી કે આ જિનપ્રતિમા દેવધિક્ષિત છે કે નહિ. તમે એમ માનો કે જિનપ્રતિમા ભલે દેવાધિક્ષિત હોય પણ અમે તો તેને જિનની પ્રતિમા માની અમારા વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી નમસ્કાર કરીએ છીએ તેથી કાંઈ હોય નથી તો પછી સાધુને સાધુ માની વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી વંદન કરવામાં શો હોય છે ? અને ધારો કે દેવની આશંકાથી તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરવાનું ઊંડી દો પણ તમે જે આહાર શીયા આદિ સ્વીકારો છો તે પણ દેવકૃત છે કે નહિ એવી શંકા તો તમને થવી જ જોઈએ. વળી, શંકા જ કરવી હોય તો એવું એક પણ સ્થાન નથી જ્યાં શંકા ન કરી શકાય—પછી તે ભોજનનો પદાર્થ હોય કે પહેરવાના વસ્ત્ર હોય, કે પોતાનો સાથી હોય. વળી ગૃહસ્થમાં પણ યતિના શુશ્રૂઓનો સંભવ તો ખરો જ. તો પછી તેને આશીર્વાદ આપી, તમે મર્મદાલોપ થુ નથી કરતા ? વળી, દીક્ષા દેતી વખતે તમે જાણુના તો નથી કે આ ભવ્ય છે કે અભવ્ય ? ચોર છે કે પરદારગામી ? તો પછી દીક્ષા કેવી રીતે દેશો ? વળી, કોણુ શુરુ અને કોણુ શિષ્ય એ પણ કેવી રીતે જાણવું ? વચનનો વિશ્વાસ પણ કેવી રીતે કરવો ? વળી સાચું શું ને જુઠું શું એ પણ શી રીતે જાણી શકાશે ? આમ તીર્થંકરથી માંડીને સ્વર્ગ—મોક્ષ આદિ બધું જ તમારે માટે શંકિત બની જશે. પછી દીક્ષા શ્યા માટે ? અને જો તીર્થંકરના વચનને પ્રમાણ માનીને ચાલશો તો તેમની જ આજ્ઞા છે કે સાધુને વંદન કરવું. તે કેમ માનતા નથી ? વળી, જિનવચનને પ્રમાણ માનતા હો તો જિનભગવાને જે બાહ્યાચાર કહ્યો છે તેનું વિશુદ્ધ રીતે પાલન કરતો હોય તેને સુનિ માનીને વિશુદ્ધભાવે વંદન કરવામાં ભલેને તે સુનિને બદલે દેવ હોય પણ તમે તો વિશુદ્ધ જ છો, દોષી નથી. વળી, તમે આપાકાર્યાર્થના રૂપે જે દેવ જોયો તેવા કેટલા દેવો સંસારમાં છે કે એકને જોઈ એ સૌમાં શંકા કરવા લાગી ગયા છો, અને બધાને અવિશ્વાસની નજરે જુઓ છો ? ખરી વાત એવી છે કે આપણે છીએ હઘ્વસ્થ. તેથી આપણી જે ચર્ચા છે તે બધી બ્યવહારનું અવલંબન લઈને ચાલે છે. પણ તેનું વિશુદ્ધ ભાવે આચરણ કરવાથી આત્માની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ થાય છે એમાં શંકા નથી.

આ બ્યાવહારિક આચરણ એટલું બધું બળવાન છે કે શ્રુતમાં જખુએલ વિધિથી હઘ્વસ્થ આહારાદિ લાવ્યો હોય અને તે કેવળીની દષ્ટિએ વિશુદ્ધ ન હોય પણ કેવળી તે આહારને ગ્રહણ કરે છે. અને વળી એવો પ્રસંગ પણ બને છે કે કેવળી પોતાના હઘ્વસ્થ શુરુને વંદન પણ કરે છે. આ બ્યવહારની બળવતા નથી તો ખીજું શું છે ?

જિનેન્દ્ર ભગવાનના શાસનનો રથ બે ચક્ષોથી ચાલે છે : બ્યવહાર અને નિશ્ચય. આમાંના એકનો પણ જો પરિત્યાગ કરવામાં આવે તો મિથ્યાત્વ અને તત્કૃત શંકાદિ દોષોનો સંભવ બિન્નો થાય છે. માટે જો તમે જિનમતનો સ્વીકાર કરતા હો તો બ્યવહારનથને ઊંડી શકતા નથી, કારણુ બ્યવહારનથનો ત્યાગ કરવામાં આવે તો અવસ્થ તીર્થોચ્છેદ છે.

આ પ્રકારે તેમને ધણું ધણું સમજવવામાં આવ્યા પણ તેઓએ પોતાનો કદાગ્રહ છોડ્યો નહિ

એટલે તેમની સમીપ બહિષ્કાર કરવામા આત્મો પછી ક્રમે ડરી તેઓ રાજ્યશૂદ્ધિ ગયા ત્યારે મૌર્ય રાજ્ય બલદરે તેમને સન્માર્ગમા લાવવા એક સુકિત અજ્ઞમાવી તેમણે લશ્કરને હુકમ કર્યો કે તે સાધુઓને પડીને મારી નાખો મહારાષ્ટ્રને તેઓ રાજ્યને કહેવા લાગ્યા કે રાજ્ય, તુ તો આવક છે અને અમે સાધુ છીએ તો તને આ શોભતુ નથી નાજાએ ઉત્તર આપ્યો કે તમે તો અવ્યકતવાદી છો તમે કેવી રીતે નિર્ણય કર્યો કે હું આવક છું? વળી, હું કેવી રીતે બાલ્ય કે તમે ચોર નથી અને સાધુ છો? આ સાબળી તેઓને પોતાની બૂન સમજાઈ અને તેઓએ પુનઃ વદના વ્યવહાર શરૂ કર્યો

—વિશેષાં ૭૦ ૨૩૫૬—૨૩૮૮

બાહ્ય ઉપકરણ અને બાહ્ય વદન આદિ વ્યવહારવિધિ વિશે આલેખ અને સમાધાન જે પ્રમાણે આપશ્યકચરિણિ (ઉત્તરાર્ધ પૃષ્ઠ ૨૯—૩૦)મા કરવામા આત્મા છે તેની પણ અને નોંધ લેવી જરૂરી છે—
વ્યવહારવિધિમા અવિચક્ષણ શિષ્યે એવી શકા કરી કે બાહ્ય ઉપકરણાદિ વ્યવહાર છે તે અનૈકાતિક છે એટલે તે મોક્ષમા કારણ નથી પણ આધ્યાત્મિક વિગુહિ જ મોક્ષમા મારણ છે, માટે આધ્યાત્મિક નિશુદ્ધિ માટે પ્રવૃત્ત કરવો જોઈએ બાહ્ય ઉપકરણ આદિ અનાવશ્યક છે ગળત ભગત ચક્રવર્તીને કશા પણ ગ્નેહ-હ્યાદિ ઉપકરણો હતા નહિ છતાં આત્મવિગુહિને કારણે મોક્ષ પ્રાપ્ત, તેમને બાહ્ય ઉપકરણોનો અમાન દોષ કે ગુણદર ન થયો, અને ખીજી બાજુ રાજ્ય પ્રવૃત્તિમાં સાધુવેશમા હતા છતાં પણ નરકયોગ કર્મનો બધ કર્યો આમા પણ બાહ્ય ઉપકરણો તેમને કશા કામ આવ્યા નહિ તાત્પર્યે એમ થાય છે કે આત્મિક ઉપકરણ આત્મનિશુદ્ધિ એ જ મોક્ષનો ઉપાય છે અને બાહ્ય રજોહરણાદિ નિગર્થક છે

આનો શુરુ ઉત્તર આપે છે કે વસ, ભગત અને એમના જેવા ખીજા પ્રત્યેક ભુક્ત હતા, અને તેમને જે બાહ્ય ઉપકરણો વિના લાભ મળ્યો તે તો કાદાચિક છે વળી તેમને પણ પૂર્વભવમા આત્મિક બાહ્ય ઉપસપદા હતી જ, અને તેમણે તેને દારણે જ આત્મવિશુદ્ધિ પ્રાપ્ત કરી હતી, માટે એમનું દૃષ્ટ અગણ કરીને બાહ્ય-અવ્યવહારનો લોપ કરવો ઠિચિત નથી અને જેઓ એમ કરે છે તે તીર્થંકરનો અભિપ્રાય બાજુતા નથી તીર્થંકરોનો અભિપ્રાય એવો છે કે કપાલિક વ્યવહારવિધિથી પ્રવૃત્તિ કરવી, કપાલિક નિગ્રહવિધિથી અને કપાલિક ઉભય વિધિથી આમા લોભ એકાત નથી, નિધિ અનિયત છે આમા ચૂલ્લિકાએ એક ભુક્તનું દૃષ્ટાત આપ્યું છે એક મૂર્ખે ઈ નીચે દીનાર જોનો પણ લીધો નહિ અને માતાને એ વિરે વાત કરી માતાએ લઈ આવવા કહ્યું એટલામા તો તે દીનાર લઈને કોઈ ચાની ગયેલું એટલે તે મૂર્ખે જેટલી ઘટ્ટો જોઈ ત્યાં દીનાર હોવાનું માની બધાની નીચે દીનારની ખોળ કરી પણ એમ કાઈ દીનાર મળે? તે જ પ્રમાણે કેટલાક નિશ્ચયવાદીઓ એકાદ દૃષ્ટાતને આધારે આચરણની ધટના કરના જન્ય છે તેમા તેઓ ઉન્માર્ગદર્શક જ બની જન્ય છે અને દર્શનનો લાભ કરે છે



સત્-અસત્

સુખલાલજી સંઘવી

નગીનદાસ શાહ

સારતીય દર્શનકારો સત્-અસત્, નિત્ય-અનિત્ય, સામાન્ય-વિશેષ, અભિલાષ-અનભિલાષ આ યુગલો ઉપર ધ્યાન કેન્દ્રિત કરી તાત્વિક ચર્ચાઓ કરે છે. આચાર્ય હરિભદ્રે ‘અનેકાન્તશ્વપતકા’માં આ યુગલોનું જ જૈન દર્શિયંદુથી વિશ્લેષણ કર્યું છે. અહીં આપણે સત્-અસત્ એ યુગલને લઈ તેનો વિવિધ દાર્શનિક સિદ્ધાન્તો ધ્યાનમાં લેવો શક્યો છે તે ક્રમશઃ જોઈશું.

સત્-અસત્ના દ્વન્દ્વનો ઇતિહાસ રસિક છે અને છેક ઋગ્વેદથી તે શરૂ થાય છે. ઋગ્વેદમાં ઇન્દ્ર, અગ્નિ, પૂષ્ણ, વરુણ વગેરે બહુ દેવો હતા. તે દેવોમાં ભલે વ્યક્તિશઃ ભેદ હોય પરંતુ સ્વરૂપતઃ કોઈ ભેદ નથી એવું કેટલાકને સ્પષ્ટ, અને તેમણે કહ્યું : ‘एकं सद् विप्र बहुधा वदन्ति.’ બધા જ દેવો સત્ છે અને એ સમાન ધર્મ બધામાં હોઈ એ અપેક્ષાએ બધા એક છે, એક જાતના છે. જૈનોના સંપ્રદાય જેવું આ છે. અહીં સત્નો અર્થ સામાન્ય એવો ધટે છે. પરંતુ આ સામાન્ય તે નૈયાયિકોની સત્તા જેવું દેશ-કાલ-આપી નિત્ય સામાન્ય નહિ. અહીં દેશ કે કાળને ગણતરીમાં લીધા વિના માત્ર બધી વ્યક્તિઓ અસ્તિત્વ ધરાવે છે—સત્ છે—સ્વરૂપસત્ છે અને એટલા અર્થમાં બધી એક છે એવું અભિપ્રેત લાગે છે. બધી વ્યક્તિઓ સત્ છે તેમ જતાં તેને જુદાં જુદાં નામ આપવાની વાત કરી છે. એક જ વસ્તુને અપાતાં જુદાં જુદાં નામ પર્વાયો છે અને તે શબ્દ-પર્વાયો વસ્તુ-પર્વાયોને—તે વસ્તુના વિશેષોને મૂલ્યે છે; તે વિશેષોને આપણે અહીં અસત્ નામ આપી શકીએ. સામાન્યનો અર્થ કારણ અને વિશેષનો અર્થ કાર્ય યઈ શકે છે પણ અહીં સત્-અસત્ને કાર્ય-કારણના અર્થમાં સામાન્ય-વિશેષ તરીકે ગણવા તે યોગ્ય લાગતું નથી; કારણ, ઋગ્વેદમાં જ એક સ્થળે સત્ અને અસત્ને એકબીજાની સાથે જન્મ પામતાં નિરૂપ્યાં છે.^૧ અને સદોત્પન્નની વચ્ચે કાર્ય-કારણભાવ તો સંભવતો નથી. આમ ઉકત અર્થમાં જ સત્-અસત્નો અર્થ સામાન્ય-વિશેષ લેવો હિચિત્ લાગે છે.

સાથે સાથે કાળને લક્ષમાં રાખીનેય સત્-અસત્ વિશે વિચાર થતો રહ્યો હાજે છે. ઋગ્વેદના ‘નાસદીયમુક્ત’માં શરૂમાં જ કહ્યું છે કે, સૃષ્ટિ પૂર્વે ન તો સત્ હતું કે ન તો અસત્. અહીં એક બાજુ સત્ કે અસત્ અને બીજી બાજુ સૃષ્ટિ એ બેની વચ્ચેના સંભાવિત કાર્યકારણભાવનો આકતરો નિર્દેશ મળે છે, પરંતુ હજુ સુધી સ્વયં સત્ અને અસત્ એ બેની વચ્ચેના કાર્યકારણભાવનું સ્પષ્ટ સરખું મળતુ નથી. આવું સ્પષ્ટ આપણને ‘જાન્દોગ્ય ઉપનિષદ’માં મળે છે. તેમાં એક એવા મતનો ઉલ્લેખ છે જેના અનુસાર અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ થાય છે.^૨ આનો સ્વાભાવિક અર્થ એ થાય કે તદ્દન અન્યમાંથી સૃષ્ટિ થાય છે. ‘ન્યાયદર્શન’માંય અભાવમાંથી ભાવની ઉત્પત્તિ માનનાર આવા જ એક મતનો ઉલ્લેખ અને તેનું ખાત છે.^૩ સ્વયં ‘જાન્દોગ્ય ઉપનિષદ’માં આ મતનો પ્રતિવાદ કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં કહ્યું છે કે, સર્વથા અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ થઈ શકે જ નહિ; આથી માનવું રહ્યું કે, સૌ પ્રથમ સત્ એકલું જ હતું; તેને વિચાર થયો કે હું એકમાંથી અનેક થાઉં અને પછી તેમાંથી ક્રમશઃ તેજ, જળ, અન્ન વગેરે ઉત્પન્ન થયાં.^૪ દીકકારોએ અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિને સમજાવવા અસત્નો અર્થ અવ્યક્ત અને સત્નો અર્થ વ્યક્ત કર્યો છે, અને કહ્યું છે કે, અસત્માંથી સત્ ઉત્પન્ન થાય છે એનો અર્થ એ છે કે અવ્યક્ત દશામાંથી વ્યક્ત દશા થાય છે.^૫

દાર્શનિક યુગમાં આવો પ્રશ્ન પણ રહ્યો છે કે, કાર્ય એ ઉત્પત્તિ પહેલાં કારણમાં સત્ છે કે અસત્. સાંખ્યોએ કહ્યું કે, કાર્ય કારણમાં સત્ છે પણ તે તિરોહિત—અવ્યક્ત છે. જ્યારે અમુક સામગ્રી પ્રાપ્ત થાય છે ત્યારે તે વ્યક્ત થાય છે. આ છે સત્કાર્યવાદ. આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે કથંચિત્ અભેદ છે અને એને લઈને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાન્ત ક્રમિક આંતરિક વિકાસનો (gradual organic growth) સિદ્ધાન્ત બની જાય છે. અને એટલે જ એમના કાર્યકારણનાં દૃષ્ટાન્તોમાં બીજા અંકુર જેવાં દૃષ્ટાન્તો જ હોય છે. નૈયાયિકોએ મૂળ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જવાબ વાળ્યો કે કાર્ય કારણમાં સત્ નથી; કારણમાં કાર્ય શક્તિરૂપે કે અવ્યક્તરૂપે પણ નથી; પરંતુ અમુક સામગ્રી ઊભી થતાં પૂર્વે કારણમાં વિદ્યમાન નહિ એવું કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. આ છે અસત્કાર્યવાદ. આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે અસન્ન ભેદ મનાયો છે અને એને લઈને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાન્ત યાંત્રિક (mechanical) બની જાય છે. અમુક અવયવો અમુક રીતે ગોઠવાઈ જાય એટલે તે અવયવોથી તદ્દન ભિન્ન એક અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે. અહીં અવયવો કારણ છે અને અવયવી કાર્ય છે. એમની કાર્ય-કારણભાવની આવી યાંત્રિક કલ્પનાને લઈને એમના કાર્ય-કારણના દૃષ્ટાન્તો પણ તન્તુમાંથી પટ અન કપાલમાંથી ઘટ જેવાં હોય છે. કેટલાક સત્કાર્યનો અર્થ એવો કરે છે કે, કાર્યમાં કારણ સત્ છે. કારણમૂલ ક્ષણસત્ બધાં જ કાર્યોમાં અનુરૂપ છે. આ છે વેદાન્તી મત.

ભગવાન બુદ્ધે વિભિન્નવાદને આધારે નિલ દ્રવ્યની કલ્પનાને પ્રાપ્તિસત્ કહી ફગાવી દીધી અને માત્ર ધર્મોને જ સત્ કહ્યા. આગળ ઉપર પ્રશ્ન ઊભો થયો કે ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્યત બધા જ ધર્મોને સત્ માનવા કે માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ માનવા. સાંખ્યસિદ્ધાન્તથી પ્રભાવિત નૈયાયિકોએ

૨. અસંદેહેદનમ આસીદ્ તત્સદાસીત્ તત્સમમવત્ । દ્યન્તો ૩. ૧૧. ૧. શુચ્ચો તૈત્તિ ૦ ઉપ ૦ ૨. ૭.

૩. ભમાવાન્નાયોલ્લિતિર્નાતુપ્પય પ્રાદુર્ભાવાત્ । ન્યાયાનાદપયોગઃ । ન્યાયસૂત્ર, ૪. ૧. ૧૪-૧૫.

જમ્મતઃ સદુત્પવ્વતે સ્વયં પ્થઃ..... માષ્વ, ન્યા ૦ સુ ૦ ૪. ૧. ૧૪.

૪. કમમત્તનઃ સજ્જાયેવેતિ સત્ત્વેવ સ્મેધેદમય અસંદેહેમેવાદિતોયમ્ । તદેક્ષત જ્ઞ સ્વાં પ્રજાયેવેતિ તત્તેનેડસજ્જ તત્તેન પેક્ષત જ્ઞ સ્વાં પ્રજાયેવેતિ તત્તેનેડસજ્જત... । દ્યન્તો ૦ ૬. ૨.

૫. અમરિતિ વ્યાહતનામરૂપરિવેષવિપરીધમખ્યાજ્ઞં જ્ઞા ડચ્ચતે...તતઃ જ્ઞતઃ વૈ સદ્ પ્રવિભક્તનામરૂપરિવેષમ્ અનાયત ડપ્પમ્ । સંકરમાષ્વ, ઉત્તિ ૦ ૩૦, ૨. ૭.

બધાને જ સત્ ગળ્યા અને એના સમર્થનમા શુદ્ધવચનોય ટાંખ્યા આમ તેઓ અસ્તિત્વાદી ક્યાં અને કહેનાયા સૌનાન્તિક બૌદ્ધો તેમના આ મનનુ ખાન ટરી અને શુદ્ધવચનોનો અનુભવ અર્થ ધરાવી માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે વૈજેદિકદર્શનના અમલ-ઈસાદની ધ્યાયા આમા દેખાન છે નિજાનનાદી બૌદ્ધો બધી જ દાક્ષિણ વસ્તુઓને સત્ નહિ માનતા માત્ર દાક્ષિણ વિનામને જ સત્ માને છે માત્ર વિજ્ઞાન યા ચેતનને જ સત્ માનવાની આ વાત તેમને શાકર વેદાન્તીઓની અમાન ભૂમિ એ મુદ્દા છે પરંતુ તે બન્ને વચ્ચે ભેદ એ છે કે, નિજાનવાદીઓનું વિજ્ઞાન દાક્ષિણ છે, ઉપગત તેઓ નિજાનના નાના સન્તાનોમા માને છે, જ્યારે શાકર વેદાન્તીઓ નિજાન—અર્થાત્ કૃત્યનિલય અને એક જ માને છે વિનાનવાદીઓ સત્ની નવું કોટિઓ સ્વીકારે છે પંચાર્થ સત્, અગતિ સત્ અને પગિદરિપત સત્ આપણે કદી ગણાએ કે, એમને મતે દાક્ષિણ વિનાન જ પરમાર્થ સત્, બાલ્ય દાક્ષિણ વસ્તુઓ સઠ્ઠિ સત્ અને નિલય દ્રવ્ય આદિ પગિદરિપત સત્ સઠ્ઠિ સત્ અને પગિદરિપત સત્ને જેમ સત્તા પ્રમાણે કહ્યા છે તેમ તેમને અસત્તા પ્રમાણે પણ ગણી ગમ્ય શન્યનાદીઓ શન્યને અર્થાત્ પ્રજાને જ સત્ માને છે તેઓ પણ સત્ની નવું કોટિ સ્વીકારે છે પરિનિષ્પત્ત, પરતન્ત્ર અને પરિરિપત જેનો સ્વભાવ સ્વતન્ત્ર છે તે પગિનિપત્ત, જેનો સ્વભાવ પરતન્ત્ર છે તે પરતન્ત્ર અને જેનો અભાવ દરિપત છે તે પરિરિપત વિનાનવાદી અને શન્યવાદીની વચ્ચે જો કોઈ ખાસ બે- દોય તો તે એટલો જ છે કે, એક પંચાર્થ સત્ને નિજાન કહે છે જ્યારે બીજાને પંચાર્થ સત્ને શન્ય—પ્રજા કહે છે ઉપગત, એક માને છે કે ધ્યાનની આધના દ્વારા વિજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થાય છે જ્યારે બીજા માને છે કે શુદ્ધિ દ્વારા શુદ્ધિની ક્ષુદ્રતાનું જ્ઞાન અત્તા પ્રજાનો આદ્યકાર થાય છે

પ્રારસિક કાગમા આપણે સત્ની વ્યાખ્યા બાધનાના પ્રયત્નોની અપેક્ષા ન રાખી શકીએ તે કારણે તો દર્શનનગરનું કાર્ય રસસમ્મત સત્ તત્ત્વોને ગણાવવાનું જ રહેતું જ્યાં વૈરોચિને સત્ અને અસત્ બે તત્ત્વોમા માને છે ૧ દ્રવ્ય, શુદ્ધ કર્મ, સામાન્ય, નિરોધ અને સમનાય આ છ ભાવ પદાર્થો સત્ તત્ત્વના નિભાગી છે અભાવ પદાર્થ એ એક અસત્ તત્ત્વ છે ભાવ પદાર્થોમાથીય ‘અર્થ’ નામ તો તેઓ દ્રવ્ય, શુદ્ધ અને ઈર્ષને જ આપે છે ૨ સામ્યકારો કૃતસ્થ નિલય પુરુષ અને પરિણામી પ્રકૃતિ બન્નેને સત્ ગણે છે વેદાન્તીઓ માત્ર પુરુષને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે જેનો ઽવ, પુદ્ગલ, ધર્મ, અધર્મ અને આપશ આ પાંચ દ્રવ્યોને અસ્તિત્વરૂપે વર્ણવે છે બૌદ્ધો માત્ર ધર્મોને સત્ ગણે છે સત્ની વ્યાખ્યા આપનાર તો આ પછી રાફ થયું બૌદ્ધોએ સત્નું લક્ષણ દાક્ષિણત્વ બાધ્યુ તેમણે કહ્યું કે, ‘યત્ સત્ તત્ ક્ષણિકમ્ ।’ એથી તદ્દન ઊનક રાકરે સત્નું લક્ષણ ત્રિજાત્યાગાધિતત્વ આપ્યું અર્થાત્ એમને મતે કૃત્ય નિલયતા જ સદ્લક્ષણ છે આમ બૌદ્ધોએ માત્ર પર્યાયો કે નિમગ્ને જ સત્ માન્યા જ્યારે શકરે અમુક ખામ વિશિષ્ટ અર્થમા માત્ર દ્રવ્યને જ સત્ ગણ્યુ જેનોએ દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને વસ્તુના સ્વભાવભૂત ગણ્યા છે અને તેથી એમણે સત્ની વ્યાખ્યા ઉત્પાદ વ્યવધૌવ્યથોગિના કરી છે ઉત્પાદ વ્યવધૌવ્યથા થાય છે એને દ્રવ્ય નુવ રહે છે આમ સદૃષ્ય વસ્તુ દ્રવ્યપર્યાયાત્મક હોઈ તે ઉત્પાદ-વ્યવધૌ યયુક્ત સિદ્ધ થાય છે જૈનસમ્મત સ’લક્ષણગત ધૌવ્યનો અર્થ આખ્યની જેમ માત્ર સ્વભાવચ્યુતિ જ લેવાય છે અને નહિ કે કૃતસ્થ નિલયતા અવગત, એ ધ્યાનમા રાખ્યુ જોઈએ કે સાખ્ય સત્તા બે ધોરણો—પરિણામી નિલયતા અને કૃતસ્થ નિલયતા—સ્વીકારે છે જ્યારે જૈન એકધારી રીતે સત્નું એક જ ધોરણ—પરિણામી નિલયતા—સ્વીકારે છે,

૬ કિં પુનસ્તત્ત્વ? સત્ત્વ સદ્ધાવોડસત્ત્વાસદ્ધાવ । ન્યાયમ્યથ (વારી સ સિદ્ધિ), ૫૦ ૨

૭ કાર્ય રતિ દ્રવ્યગુણકર્મણ । વૈશેષિકમુદ્ધ, ૮ ૨ ૩

૮ તદ્ધાવાન્યય નિલય । સત્ત્વાર્થવત્, પૃ. ૨૦

જૈનને મતે આત્મા-પુરુષ પણ સ્વભાવે પરિણામી નિત્ય જ છે, સાખ્યની જેમ કૃટસ્થ નિત્ય નહિ ન્યાય વૈશેષિકોએ સત્ નુ લક્ષણ સત્તાયોગિત્વ આપ્યું છે તેમના કહેવાનો આશય એ છે કે, સત્તા મહાસામાન્ય જેમા સમવાય સમધર્થી રહે ને સત્ છે આ સત્ની વ્યાખ્યાઓનુ પરવાદીઓએ ખડન પણ કર્યું છે જૈનોની સત્ની વ્યાખ્યા ઉપર એવો આક્ષેપ કરવામા આવ્યો કે, પરસ્પરવિરોધી ધર્મો એક વસ્તુમા સહાવે જ નહિ ૯ ન્યાય વૈશેષિકોની સત્ની વ્યાખ્યાને લક્ષી કહેવાયુ કે, તે વ્યાખ્યા પ્રમાણે તો સ્વસમ્મત જ કૃટલાક સત્—ભાવ પદાર્થો અસત્ હરે કારણુ કે સત્તા તેમને મતે માત્ર દ્રવ્ય, ગુણ, ધર્મમા જ રહે છે ૧૦ શાંતર વેદાન્તીઓની અને બૌદ્ધોની વ્યાખ્યાઓના વિરોધમા કહેવામા આવ્યુ કે, કોઈ પણ જાતના પશ્ચિમનથી રહિત કૃટસ્થ નિત્ય વસ્તુ કે નિઃસ્વય ક્ષણિક વસ્તુ એ કોઈનાથ અનુભવની વાત નથી આમ દર્શનિકો અદ્વૈતીઓએ એકબીજાના સત્ના લક્ષણુનુ ખડન કરતા હતા એવામા બૌદ્ધો તરફથી એક એવુ લક્ષણ મૂકવામા આવ્યુ જે લગભગ બધા જ દર્શનિકોએ માન્ય રાખ્યુ અને તે લક્ષણુ તે અર્થ ક્રિયાકારિત્વ ૧૧ અલમ્બત, દર્શનદારોએ પોતપોતાને માન્ય અન્તિમ તત્ત્વ કે તત્ત્વોમા તેને લાગુ કરવા ભાગે જહેમત લીધી બૌદ્ધોએ તર્કપુર સર સિદ્ધ કર્યું કે ક્ષણિક વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે, વેદાન્તીઓએ પુરવાર કરના પ્રયત્ન કર્યો કે, નિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે અને જૈનોએ સાબિત કર્યું કે, નિત્યાનિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે

આપણે જોયુ તેમ આચાર્ય શકર ત્રિકાલાનાધિત કૃટસ્થ નિત્યને સત્ કહે છે તે પણ વિતાનવાદી અને શંખ્યાદીની માફક સત્ની ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે પારમાર્થિક, વ્યાપકારિક અને પ્રાતિભાસિક તેમને મતે કૃટસ્થ નિત્ય બ્રહ્મ એતન જ પરમાર્થ સત્ છે કારણુ કે, તે નિરાલસ્યાથી છે; ધન, પદ આદિ વ્યવહારિક સત્ છે કારણુ કે તે વ્યવહારકાલમાત્રસ્થાથી છે પરતુ તત્ત્વજ્ઞાનનાશય છે, શુક્તિરજતાદિ પ્રાતિભાસિક સત્ છે કારણુ કે તે પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાથી છે પરતુ અધિભનજ્ઞાનનાશય છે આચાર્ય શકર વ્યાપકારિક સદૃષ જગતના પરિણામી ઉપાદાન કારણુ તરીકે અવિદ્યા નામના તત્ત્વને સ્વીકારે છે તેને તેઓ સત્-અસત્-નિલક્ષણુ કહીને વર્ણવે છે તે સત્ નથી કારણુ કે, તે આધિત થાય છે, તે અસત્ નથી કારણુ કે, તે સદૃષ જગત્કાર્મનુ ઉપાદાનભૂત કારણુ છે આ સત્-અસત્-વિવક્ષણુતાસિદ્ધાન્તના મૂળ છેક 'નાસદીયસક્રંત'મા જોના હોય તો જોઈ શકાય ત્યાં કહ્યું છે કે, સૃષ્ટિ-જગત્ની ઉત્પત્તિ પહેલા સત્ પણ ન હતું કે અસત્ પણ ન હતું અર્થાત્ સૃષ્ટિનુ ઉપાદાન કારણુ સત્ પણ નહિ, અસત્ પણ નહિ શ્રિત્ અર્થાપત્તિથી સત્-અસત્-વિવક્ષણુ કર્યું સદસદિલક્ષણુતાવાદનુ ભગવાન શુદ્ધના 'અન્યાકૃતો' તથા શંખ્યાદાના ચતુષ્કોટિવિનિર્મુખત્વ સિદ્ધાન્ત સાથે પણ સામ્ય છે 'યતો વાચો નિર્વર્તન્તે અપ્રાપ્ય મનસા સહ' (તૈત્તિરીયોપનિષદ્), 'નૈપા તર્કેણ મત્તિરાપનેયા' (કઠોપનિષદ્) આ ઉપનિષદ્વાક્યોને, 'પરમાર્થો હિ આર્યોના તૂષ્ણામ્માય' આ ચન્દ્રગીર્તિવચનને અને 'તક્ષા તત્ત્વ ન વિગ્રહ' (આચારાગચર) આ આગમ વાક્યને પણ આ સદર્ભમા ધ્યાનમા લેના જોઈએ જૈન તર્કશાસ્ત્રની પ્રસિદ્ધ સપ્તભગીમાય સદસદિલક્ષણુતાવાદનો ચતુર્થ ભાગ 'અવકતવ્ય'મા સ્વીકાર થયો છે વસ્તુ સ્વદૃશ્ય ક્ષેત્ર કાલ ભાવથી સત્ છે અને પરદૃશ્ય-ક્ષેત્ર કાલ-ભાવથી અસત્ છે પરતુ આ બે ધર્મો યુગપદ વાણીમા બોલી શકતા નથી એ અર્થમા વસ્તુ અવકતવ્ય છે જો બે વર્ણો એક સાથે ન બોલી શકાય તો બે શબ્દો તો ક્યાથી એક સાથે બોલી શકાય! પરતુ આ અર્થ એ કઈ વસ્તુસ્વરૂપદ્યોતક નથી વસ્તુના

સત્ અને અસત્ ધર્મને યુગપદ્ જાળી તો શમીએ ડીએ પણ બીની નથી શ તા એવું જ—આનો આનો અર્થ વાચ હાય આને લઈને જ કેલાડ આપુનિ જૈન નિહાનોમે અન તમની બીજી વ્યાખ્યા એની કરી કે વસ્તુમા મદ્વેષ અનત ધર્મા છે અને અસદ્વેષેન અનત ધર્મો છે અને આપણે ન તો બધા સદ્વેષધર્મા જાળી શમીએ ડીએ કે ન તો બધા અમદ્વેષ ધર્મા જાળી શમીએ ડીએ

આમ શરૂઆતમા સત્ અમત્ દેશ લાનના મનધર્થી નિગ્રહેષપણે ગ્રામાન્ય વિભાના અર્થમા વપગતા, પડી તદ્દિ અને સત્ કે અસત્ વચ્ચેના સમાનિત યર્ષ કારણભાવનું સૂચન મળ્યું અને નિયામક કાવતરવનું પોર્વાર્પણ દાખ ન થયું ત્યાગ બાદ રસ્ય અત્ અને અમત્તા પાગપગિડ મનધર્થી ચર્ચા ધર્મ નીનનાગમા કાર્ય રણમા અત્ છે કે અમત્ એ પાત્ર વિગેષે વચાધો, આથે સાથે મતની નણુ મેગિઓ પાડનામા આ રી, તદનન્તર સત્ની વ્યાખ્યાઓ ધડાઈ અો તેમન ખનનમ ન ચા'યુ વગી મત-અમતતા યુગનના અનુસધાનમા જ મદ્મદ્વિલક્ષણતાવા જણો થનો આ ગીતે સત્ અમત્ યુગનની આમપામ ધણુ તાત્વિય મથન થયું અને એમાથી અનેક નિચારનાદો ભાગતીય નીનને સાપત્યા જેમ અટી મત્ અસત્ યુગનને લઈ એની પરપગમા આપણને હુ ગ્રામ થયુ તે જ્યેયુ તેમ કોઈ મમાનધર્મા બીન યુગનોને લઈ તેમની પરપગમાથી આપણને રા ગ્રામ થયુ છે તે દર્શાવેરો તો આનદ ધરો ૧૨

૧૨ ઉપર રાત્ અને અસત્ એ બે દાર્શનિક કે પનાઓની સમિષે ચર્ચા કરી છે એ રા થે અહીં ઉચિત્તુ જાઈએ કે સત્ અને અસત્ની કે પનાના વિચારવિકાસમા બીજા બનેક તરફો સમાચેતા છે અને તે બનેક રીતે સૂક્ષ્મતાથી વચાધાં પણ ॥ ૬૦૮૦ નિત્યેત્વ અને અનિત્યેત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સત્ અને અસત્ પ્રકરનાના કાપિક પાસામાથી ઉદ્ભવી છે બચારે એત્વ અને પૃથક્ત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સખ્યાના પાસામાથી ઉપસી છે એ જ રીતે અનિ લાપ્યેત્વ અને અનભિલાપ્યેત્વની દાર્શનિક વિચારસત્તા રત્ અને અસત્તા સંબદગમ્યેત્વ અને રાભાગમ્યેત્વ પાસામાથી વિસ્તરી છે પરંતુ સામા થ અને વિરોધ અથવા દ્રવ્ય અને પર્યાયની ચર્ચા કાનિક, દૈશિક આદિ બના પાસાઓને આધરે છે આ રીતે ભારતીય દર્શનોર્માની પ્રસિદ્ધ સત્ અસત્ આદિ કેપનાઓનો ઐતિહાસિક વિકાસની દ્રષ્ટિએ અવધાસ કરવ માં આવે તો લગભગ બધી જ દર્શનિક મૂળભૂત કેપનાઓની સમગ્રજ્ઞ વિશા બને



અહિંસા પરમો ધર્મ:

ઉપેન્દ્રરાય ૧૦ સાંહેબરા

મહાભારતને “ભારતની મૂર્તિમત સરસ્વતી” એ રીતે સંક્ષેપમાં ઓળખી શકાય કેટલાક વિદ્વાનો એને પ્રાચીન ભારતીય સંસ્કૃતિનો વિશ્લેષ, તો કેટલાક પ્રાચીન ભારતના ‘દત્તિદાસ’ના આખર અથ તરીકે ઓળખાવે છે. પણ ખરેખર તો તે માનવજીવનના અપાર વૈવિધ્યને આપેખતો, ‘વિગટ’ શબ્દના સર્વ અર્થોને સાર્થક કરતો, અને વ્યાપક જીવનદર્શન કરાવતો મહત્તમ ‘અન્ય-સાગર’ છે. એના કર્તા મહર્ષિ વેદવ્યાસ, દાસ માતા અને બ્રાહ્મણ પિતાના પુત્ર હોઈ જડ માન્યતા અનુસાર તો જન્મે અત્યંત હીન જ્ઞાના ગણાય. પરંતુ આ જ મહર્ષિએ ચારે વેદોને બરાબર વ્યવસ્થિત કરી, તેના કાળગુપ્તના અભ્યાસની ગોચરણ કરી, શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાનું દિવ્ય ગાન સાબરજી અને જગતને સમગ્રા યુ તથા ધર્મ—નિશાળતાના ધર્મ, ગૃહધર્મ—ની પગપગ અનુસારના આ મહાભાગતની જગતને ભેટ ધરી એમ મનાય છે. આ મહાન કાર્યો માટે એ મહામયિની પ્રથમા, વૈદિક મતાનુયાયી કનિઓ તથા સ્વયં મદા ભારતની છે. ની વાચના તૈયાર કરનારાઓએ તો કરી જ છે, પરંતુ તદ્દપરાત અન્ય ભાગતીય અનુગમો-ધર્મ અપ્રાપ્તોના વિદ્વાનો જેવા કે, ‘લુદ્ધઅગિત’ના કર્તા અચર્યો, ‘કુવલ્યમાયા’ના કર્તા દક્ષિણમુનિયદ્ધ ઉદ્ધોતનમુનિ, અને ‘તિલકમજરી’ના કર્તા ધનપાન જેવાઓએય કરી છે. વળી ‘તન્ત્રાખ્યાયિન’ તથા ‘પચન’ જેવા કેનળ ગજનીનિ આનેખતા અન્યનોએ પણ દરી છે એટલું જ નહિ, પણ ‘અનુયોગદ્વાર’ અને ‘નન્દીમુત્ર’ જેવા જૈન આગમન-ઓએ પણ મહાભાગતાદિ અન્યોને મિથ્યાશ્રુત કરેલા છતાં, “મયાર્થે રીતે મહણ કગપેલા આ ભારતાદિ ત્રયો સમ્યગ્દષ્ટિવાળાઓને મા’ સમ્યક્ શ્રુત છે, અથવા મિથ્યાદષ્ટિવાળાઓ મા’ પણ આ સમ્યક્ શ્રુત છે કાણુ કે એમના અમ્યત્વમાં એ કાગળજૂત થાય છે, અને એમ તેમાથી ગ્રેગણા લઈને પોતાની મિથ્યાદષ્ટિ ત્યજ દે છે—અમ્યગ્દષ્ટિ પ્રાપ્ત કરે છે. એમ કહીને મદાભાગતની પ્રતિષ્ઠા, મહત્વ અને નિશાળ દષ્ટિનો સ્વીકાર કર્યો છે.

૧ (૧) ‘નન્દી મુત્ર’ (અનુવાક-સંયોજક હરિભદ્રા મુનિ, ૧૯૪૨) સ્ત્ર ૪૧, ૫૦ ૧૧૦, ૧૧૧

(૨) ‘અનુયોગ દ્વાર’ (બિન.નમ્સદિ પ્રાચીન પુસ્તકોદ્ધાર ૧, ૧૯૨૧) સ્ત્ર ૨૫, ૨૬, [૫૦ ૨, ૩] સ્ત્ર ૧૪૦ [૫૦ ૪૦, ૪૧]

મહાભારત એ 'વિશાળતાના ધર્મ'નો અન્થ હોઈ એમાં તત્કાલીન હિંદુતાનમાં પ્રચલિત મર્મ મુખ્ય અનુગમી અને આચારની પગપગથીજ ગૃહ્ય સંગીતાપૂર્વક પ્રસ્તુત કરવામાં આવ્યું છે, અને એમ જ્યાં જ્યાં જે કઈ સાર હોય તે આત્મસાત્ કરવાની ઉચ્ચ પ્રણાલિનું તેજસ્વી દર્શન કરાવવામાં આવ્યું છે તેથી દેખીતી રીતે જ એમાં જૈન અનુગમની પગપગથીજ પલ જુઝાનપૂર્વક ગ્રંથાપન કરવામાં આવ્યું છે તેમાંથી અહિંસાને સર્વશ્રેષ્ઠ ધર્મ તરીકે—પ્રથમ ધર્મ તરીકે નિષ્પત્તા ધૃતવાદ દ્વારા ગૃહ્ય જોઈએ મહાભારત અહિંસાને “ અહિંસા પરમો ધર્મ સ જ સત્યે પ્રતિષ્ઠિત ॥ ”—અસમા પ્રતિષ્ઠિત એવો શ્રેષ્ઠ ધર્મ હો છે

(૧) જનનિ નામનો એક ક્ષાણ, આત્મિયાના પુત્ર બાહુમિની જેમ ઉચ્ચ તપ તપનો હતો વાશનાતી જેમ અવ્યય રીતે તપ કરતા તેની જગ્યામાં, એક સદવાચકનીના જોગએ માગો બાધ્યો તેમાં ઈગ મુખ્યા તેમાંથી જગ્યા જગ્યા ! ધીરે ધીરે તે જગ્યા મોટા થયા અને ગ્વાવવળી થઈ બીજીએ ગયા ! જનનિ તે પગી પક્ષ એક મહિના સુધી ઈયાને લીધે સ્થિર જેમી રહ્યો જ્યાંએ તેને ખાતરી થઈ કે અક્ષા પાછા આનરો જ નહિ, ત્યારે જ્યાંએ ડાયા પગી તેને તરત અભિમાન થયું એટલે મર્મથી બોલ્યો, “ મેં ધર્મ પ્રાપ્ત કર્યો છે ” સાથે અતરીદા વાણીએ કહ્યું કે, “ તુ મહાપ્રાજ તુમાંમાંના જેટલો ધાર્મિક નથી કાશીનો એ તુવાધાર પક્ષ તુ બોલે છે એની મર્મવાણી ઉચ્ચારતો નથી જ (તો તુ બોલે તે કેમ બાળે ?) ”

આ સામગીને ચિત્રાયેલો જનનિ વારાણસી ગયો ત્યાં જઈને તેના વેપાર હપ્ત આસેપ કરતા તુવાધારને પૂછ્યું, “ હે મહામતિ પશુમ્પુત્ર ! તુ સર્વ ગ્સો, ગન્ધો, વનગપતિઓ, ઔરધિયો અને તેના મળ તથા ફળને વેચે છે, છતાં તને મૈત્રી શુદ્ધિ કેવી રીતે મળ્યા છે ? ”

ત્યારે બાર નતો પેળા ગ્રીમ નતના અતિચાર કૂટલ કૂટમાળેથી નિગમ પામેલા, ત્રાજ્વાથી નિપલ રીતે પ્રામાણ્યતાથી સમાન તોવનાર, અને પ્રાણીમાન પ્રત્યે સમ-દૃષ્ટિથી જેનાગ કોઈ સત્યા જૈન શ્રાવકની યાદ આપતા, આ વૈશ્ય તુવાધારે જવાબ આપતા હતા, “ મુજગાનની જે વૃત્તિ પ્રાણીઓના તદ્દન અદ્રોહથી—સપૂર્ણ અહિંસાથી, અથવા અપદ્રોહથી—ઓછામાં ઓછી હિંસાથી આવે છે તે શ્રેષ્ઠ ધર્મ છે, અને તે પ્રમાણે હું આદરિત કરું છું હું નાનામોટા મુગધી પગથોં અને મદ્ય સિનામળ ગ્સોની નિઃકપટપણે વેપાર કરું છું (શસ્ત્રો કહે છે કે) જે મન કર્મ, વચનથી સદૈ સર્વનો સંહાર છે, અને સર્વના હિતમાં રત છે, તે ધર્મને બાળે છે તેથી હું કોઈની નિન્દા, પ્રગણા દેવ કે માનના નાખ્યા

૨ (૧) મહાભારત (ભાગ૨૨ ઓરિજેન્ટલ ઇન્સ્ટિટ્યુટની વાચના), અનાવૃત્તકર્તૃ ૧૯૮-૧૯

(૨) શ્રદ્ધા સંપન્ના કર્મ અહિંસા નર થઈ જ ન શકે તેથી જ કહ્યું છે કે અહિંસા પરમો ધર્મ—માધીજી (' નિત્યમન ' પૃ ૪)

૩ મહાભારત શાન્તિપર્વ અ ૨૫૩ થી ૨૫૬

૪ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૩-૪૧ ૪૨, ૪૩

૫ મહાભારત, શાન્તિપર્વ ૨૫૪-૧ થી ૩

૬ અરોહણેવ મૂલમામ્લપરોહણ વા પુન ।

યા વૃત્તિ સ પરો ધર્મસ્તેવ જીવામિ જાગલે ॥

મહાભારત, શાન્તિપર્વ ૨ ૪-૬

૭ રસાથ તાસ્તાન્વિયર્થે મધવર્ણનહ શ્લુષ્ ।

ત્રીવા વે પ્રતિબિન્નિ પરસ્તાદમાયયા ॥ મહાભારત શાન્તિપર્વ ૨૫૪-૮

સરં સાનમા વતર્મ પદર ભવના ધ્યાનો પ્રતિબધ અથવે છે તેમાં રચનાશ્લિષ્ઠના અતિચારનો હિંસેષ છે મધનો તેમાં સમાવેશ થય

'વહિલા સ્વ' ૨૨ ૨૩

વિના સર્વ પ્રત્યે સમદષ્ટિ રાખું છું, તે મારા તત્ત્વને જુઓ. ૬૪, અનિષ્ટ, પ્રીતિ અને રાગથી છૂટું થયેલું એવું મારું ત્રાજુનું સર્વ પ્રાણીઓ પ્રત્યે સમાન છે. ... જેમ વૃદ્ધ, રોગી અને કુશ મનુષ્યો વિષયો પ્રત્યે નિરપેક્ષ હોય છે, એમ અર્થ અને કામના ઉપલોગમાં હું નિરપેક્ષ છું—વિગતતત્ત્વ છું...પ્રાણીઓને અભય દેનાર ધર્મ જેવો ધર્મ જૂનકાળમાં થયો નથી અને ભવિષ્યકાળમાં થશે પણ નહિ; તેને અનુસરનારો નિર્ભય પદને પ્રાપ્ત કરે છે...(સામાન્યન:) અર્હિર્જુષ છુદ્ધિવાળા, ચતુર અને સમગ્ર પરિસ્થિતિ અનુસાર તત્ત્વનો નિર્ણય કરનાર ચિદ્વાનો, કીર્તિને માટે જે સદાયવાન હોય કે દ્રવ્યયુક્ત હોય, દિવા બીજા અન્ય ભાગ્યશાળી હોય તેની શાઓમાં (તેનાં સત્કાર્યો માટે, એરણી ચોરી અને સોપના દાન જેવાં) સ્તુતિ કરે છે. ૬૫ પણ (વસ્તુસ્થિતિ એ છે કે) તપ, યમ અને દાન કરવાથી તથા પ્રજાપુત્ર વાઘ્યો બોલવાથી જે કૃષ્ણ મળે છે તે જ મદાકૃષ્ણ અભયદાનથી મળે છે. જગતમાં જે મનુષ્ય અભયદાણા આપે છે, તેને સર્વ યજ્ઞો કર્યાનું કૃષ્ણ મળે છે. (વધારામાં) પોતાનેય અભયદાણા મળે છે. પ્રાણીઓની અર્હિસાથી શ્રેષ્ઠ કોઈ ધર્મ છે જ નહિ. ૧૦ ...જે સર્વ પ્રાણીઓનો આત્મા બન્યો છે, જે પ્રાણીઓને સમ્યક્ જુએ છે, એવા (પરમ) પદના અભિલાષી જનાં પદ વિનાના—પગલાંની, રસ્તાની નિશાની વિનાના—પુગાની ગતિથી દેવો પણ મોહ પામે છે.” ૧૧ ૫૭ “આ અભયદાનનો અર્હિસક ધર્મ બહુ અપલાપ કરનારાથી—બહુ નિદ્રાથી બાણી રાકાનો નથી, પણ આચારથી બાણી શકાય છે,” ૧૨ એમ કહી આગળ ચાલતાં ગુલાધાર બોલ્યો, “જેઓ પશુઓનાં વૃષણ કાપે છે—ખરી કરે છે, નાથે છે, બહુ ભાર ઉપરાલે છે, બાધે છે, દુઃખ દે છે અને કેટલાક તો ખારી નાખીને ખાંસ પણ ખાઈ જાય છે, તેની તુ કેમ નિન્દા કરતો નથી ? (અને મારા અર્હિસક વ્યાપારને નિંદે છે ?)” ૫૮ આગળ ચાલતાં અભયદાન યુગમાં, ગુલામી જતા જનાંય નોકરો પ્રત્યે ગુલામ જેવું વર્તન રાખના શેડિયાઓએ ધ્યાનમાં રાખવા જેવાં વચનો ઉચ્ચારીને આ અર્હિસક વધિકે કહ્યું, “કેટલાક મનુષ્યો મનુષ્યોને જ મુલામ બનાવીને તેમની પામે પૈનકે કરાવે છે. ૫૯ એ હોશે મરણુનોય માર મારવાથી થતું દુઃખ મળે છે, જનાં શતદિવસ માર મારી અને

- ૮ સર્વોં યઃ શુદ્ધનિત્યં સર્વેંશ્ચ ન દિશે રતઃ ।
વાર્ષાઞ્ચ મનસા વાચા સ ધર્મે વેદ જાન્યે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૬
નાતુરધ્યે વિગ્રહે વા ન કેમિ ન ચ વાન્યે ।
સન્નોદશિમ સર્વભૂતેષુ વદ્ય મે વાનલે પ્રતય્ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૧
શ્તાનિદિશિમુત્તરય મીતિરાગતદિષ્ટનઃ ।
શુભ મે સર્વભૂતેષુ સમા નિઠતિ જાન્યે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૨
- ૯ સરાવજાન્દ્રવ્યરાન્યઃ શુભગોડ્યોડવરતવા ।
તતરતોગેઽ વદ્યઃ શાન્તેષુ પ્રવદન્ત્યુન ।
ધીર્ધર્મતત્ત્વદરેષ્ટઃ વદ્યઃ શ્વરતનિર્ણયાઃ ॥ શાન્તિપર્વ ૨૫૪-૨૭.
- ૧૦ શોકે યઃ સર્વભૂતેષ્વો દદાશ્વમયદાર્શિનમ્ ।
સ સર્વવૈરીબાનઃ પ્રાન્નોભ્યમદદશિવાન્ ।
ન મૂત્તાભાર્હિસયા વચાવાન્ધર્મોદરિત કંથન ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૨૬.
- ૧૧ સર્વભૂતાન્મૂતરસ સમ્યન્મૂતાનિ પદયતઃ ।
દેશનિ માંતે કુદાન્તિ જ્વરસ્ય પદૈરિનઃ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૨.
- ૧૨ શ્વન્નરાત સ વિદ્યાર્જુનઃકલેષઃ શુભિદ્ધઃ ।
ઉદ્ગમ્યન્તરા પાન્વાનાબરાતવકુશ્યને ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૬.

આધીને કે કેદમાં પૂરીને ગતદિવસ તેમની પામેથી કામ લે છે. ૧૦ પંચેન્દ્રિય પ્રાણીઓમાં દેવોનો નિવાસ છે, છતાં કેટલાક લોકો તેમને છવતાં હોય છતાં ય વેચે છે તો પછી, મૂએલાને તો વેચે જ એમાં શી નવાઈ? તો હે પ્રાણણુ! જ્ઞે હું તેલ, ઘી, મધ અને દાદૌપધિઓનો વેપાર કરું છું તો તેમાં તમને શું વાધો નડે છે? ” પંડી કૃષિમાં રહેલી દિસા દર્શાવી, ખેતી કરતાં ગોવંચને-ખાળદોને જે દુખ દેવામાં આવે છે તેનું વર્ણન કર્યું, અને વિનંતિ કરી કે, “ જાજાવિ! જગતમાં જે જે અમમય અને ધોગ આચારો પ્રવૃત્ત છે, તેને તમે કેવળ મતાનુગતિકતાથી જ આચરો છો પણ નિપુણતાથી સમજતા નથી, માટે (કર્મ-) કારણ તમકે નજી રાખીને આચરણ કરવું—(સામાન્ય, કામનાવાળા આમકત) લોકો વર્તતા હોય તેમ નહિ જોમ માગે કોઈ તિરસ્કાર કરે કે સ્તુતિ કરે તે બંને તરફ મને તો સમાનભાવ છે, કેમકે મને પ્રિય અપ્રિય કંઈ છે જ નહિ. આ ધર્મને મનીષિઓ પ્રશંસે છે, યુક્તિમંપલ પતિઓ આનુ મેવન કરે છે, અને સતત ધર્મશીલ જનો તેનું સૂક્ષ્મતાથી અવલોકન કરે છે.” ૧૪

પ્રાસ તુલાધારે એ પછી યરાગદ્ય સમજાવી, નિબંધન અને અહિંસક યજ્ઞથી સમદૃષ્ટિવાળી પ્રજા જન્મે છે તે સ્પષ્ટ કર્યું. આવા નિબંધન અહિંસક યજ્ઞોના પ્રસાદથી અગાઉ કૃષિ વિના પણ જોઈતું અન્ન નીપજતું તેની યાદ આપી, અને માનસિક ક્ષતિઓની ૧૫ (= યજ્ઞોની) મહત્તા સ્થાપિત કરી. હેત્રે સાવિત્રી શ્રદ્ધા રાખી ધર્માચરણ કરવા કહ્યું ૧૬ વાતચીતનો સમારોપ કરતા તુલાધારે કહ્યું કે, ‘ ધર્માર્થદર્શનવાળા સતોએ આ પ્રમાણે ધર્મ કહ્યો છે જિજ્ઞાસુ એવા એમને તે ધર્મ ધર્મદર્શનથી પ્રાપ્ત થયો છે ’ ૧૭

૧૩ યે ચ છિન્દન્તિ વૃષભાન્વે ચ મિન્દન્તિ નલ્લવાન્ ।

વહન્તિ મહતો ભારાન્વઘ્નન્તિ દમયન્તિ ચ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૧

હત્વા સત્વાનિ છાદન્તિ તાન્વય ન વિગર્હ્યે ।

માનુષા માનુષાનેવ દાસભોગેન મુજાતે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૭

વધવ-વધિરોધેન વારયન્તિ દિવાનિદ્રમ્ ।

આત્મના ચાપિ જ્ઞાનાસિ યદુ ચ વધતાન્તે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૮.

આ સાધે સ્વભાવો, પ્રથમ અણુમત અહિંસાના અતિચાર

૧૪ મે જગુન્વદમ્મી દૂલ્ભપાણારવાયનિર્રજો ।

શાયરિશમપ્પતત્ત્યે ક્ષય વમાયપ્પસેગે ॥

૧૫ વદ વપ દવિચ્છેદ બદમારે મત્તપાણતુલ્લેપ ।

પદમવવસ્તડડગારે વલિક્ખે દેસિમ સંવ ॥ ‘ વલિક્ખા ચ.૧ ’ ૬, ૧૦

૧૬ પહેલા અણુમતમાં પ્રમાદને લીધે (કોષાદિક) અપરાધ ભાવો પ્રમાણે વર્તીને સૂચ પ્રાણાનિપાતવિરતિને તોડીને જે અતિચાર કર્યો હોય, તથા વધ, બધ, અવધવનો હેઠ, અત્યંત ભાર હિપરામ્યો હોય અને ખાતાખીવાનો વિચ્છેદ—જે પ્રાંચ પ્રથમ મતના અતિચારોનું આચરણ કરવાથી થયેલા દિવસ સંખ્યા સર્વે હોયથી હું પ્રતિક્ષુ છું

૧૪ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૪૬થી ૫૨

૧૫ હત્ વશ હતાયજા મલ્લ ગર્હન્તિ સે જ્ઞચિન્ । મહાભારત, શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૩૭

યજા હોય કે અયજા હોય તે ‘ મખ ’ ને (મર માનસિક કલુષ) —મહાભારતનો દીકારક ૫ નીલકંઠે પઠોવી ન શકે

૧૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ અં ૨૫૫ અને અં ૨૦૧

૧૭ હિતિ ધર્મે સમાચવાત સર્વધર્મધર્મશિષિમિ ।

વય વિજાસમનારવા સમાપ્તા ધર્મદર્શનાત્ ॥

મહાભારત શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૧૬

દીકારક ૫ નીલકંઠે ધર્મદર્શનાત્ પઠનો અર્થ ‘ ધર્મદર્શન નામના મુનિશી ’ એવો કરે છે

(૨) ગોમેધ યજ્ઞમા વૃષભને મૃત્યુ પામેલો જોઈને નિર્દય પામેનો ગળ નિચખતુ “અહિંસૈવ હિ સર્વેભ્યો ધર્મેભ્યો જ્યાવલી મૃતા ।—અહિંસા જ સર્વ ધર્મો કરતા શ્રેષ્ઠ છે ” ૧૯ એમ બોલ્યો, અને ગાયોને અભયના આપ્યું અર્થાત્ હિંસક યજ્ઞો બધ કર્યા “કામ, મોહ, લોભ અને લોપુતાથી આ હિંસક યજ્ઞનોના યજ્ઞો પ્રત્યા છે વિષ્ણુ-સર્ગ-આપી પુરમાત્માનુ યજ્ઞ તો પાપસ (ખીર જેની ખાસ ચીજ) અને પુષ્પોથી થઈ શકે ” ૧૯ એમ કહ્યું અને તાગ્યું કે, “(યજ્ઞ માટે) આ સિન્ધવ (પાપસ અને પુષ્પો ઉપગત) પણ જે યસીય દ્રવ્ય મહાત્માઓએ શુદ્ધભાવથી અને અહિંસક રીતે સરઝંતિ હોય તે સર્વ જ દેવોને અર્પણ કરવા યોગ્ય ગણાય છે ” ૨૦

(૩) આશ્વમેધિવર્ણનાર્થે આવેની ‘અનુગીતા’ ૨૨ મા વૃદ્ધ આગિરસ ઋષિની આગેનાની નીચે બુદ્ધસ્પતિ, ભગદ્વાજ, ગૌતમ, ભાર્ગવ, વસિષ્ઠ, કાશ્યપ, વિશ્વામિત્ર, અન્નિ વગેરે ઋષિઓ અને નિર્દોષ (વીતકલ્મશ) બ્રહ્મદેવનો સમાવે છે ૨૨ તેમા જ્ઞાનના અનેક પાસા ચર્ચાય છે ચર્ચા દરમિયાન અનેક ધર્મસપ્રદાયોના બુદ્ધિમંત્ર આચાર્યોના ધર્મવિષયક વિભિન્ન મતોથી ગૂંચવાડામા પડેલા ઋષિઓએ એમાથી સખ્યાનધ મતો ટાકતા બ્રહ્માજીને પૂછ્યું, “આ જગતમા કયો ધર્મ અસત આચરવા યોગ્ય છે ? અમે તો એમ જ જોઈએ છીએ કે, ધર્મની વિવિધ ગતિ જાણે કે નષ્ટ બ્રહ્મ થઈ ગઈ છે ! (જુઓને આ ધર્મમતોનો ટકાવો !)

(૧) દેહનાશ પછી આત્મા છે; (૨) દેહનાશ પછી આત્મા નથી, (૩) બધું સશય જરેજુ છે; (૪) બધું નિ સશય છે; (૫) (જગત) અનિલ છે; (૬) (જગત) નિલ છે, (૭) કઈ નથી અને કઈ છે; (૮) એવશ્ય એવુ નિશાન દૈતરૂપે (=દિધા) થયુ છે; (૯) આ જગત વ્યાપ્તિ છે, (પર માત્રાથી) બિન્ન અને અબિન્ન છે; (૧૦) (બ્રહ્મ) એક છે; (૧૧) (બ્રહ્મ) પૃથક્ છે, (૧૨) બુદ્ધિય (=અનેક પરમાણુઓ) કારણ છે; (૧૩) કોઈ જગ્યા અને મૃગચર્મ પહેરે છે (અચાર વરે છે); (૧૪) કોઈ મુગ્ધ કરાવે છે; (૧૫) મોઈ દિગ્ગમ રહે છે; (૧૬) કેટલાક કહે છે સ્નાન ન કરવું (=ક) નહાવું નહિં (લ) બાળપણથી જ નૈષ્ઠિક વ્રતચર્ચ પાળવું; (૧૭) સ્નાન કરવું (=ક) નહાવું, (લ) સ્નાતક થઈને ગૃહધર્માશ્રમી થવું, (૧૮) આહાર લેવો (અને ઉપાસના કરવી); (૧૯) અનશન ગમ્ભવ; (૨૦) ધર્મની પ્રશસા કરનારા, (૨૧) શાન્તિની પ્રશસા કરનારા સન્ધ્યાસી; (૨૨) દેશ, કાળ કારણુ માનનાગ; (૨૩) દેશ, કાળ કારણુ નથી એમ માનનાગ; (૨૪) મોક્ષની પ્રશસા કરનારા; (૨૫) ભોગની પ્રશસા કરનારા; (૨૬) ધનની ઇચ્છા ગમ્ભનાગ; (૨૭) નિર્ધનતા ઇચ્છનારા; (૨૮) (ધ્યાનાદિ) આધનોથી ઉપાસનામા માનનાગ, (૨૯) આ સાધનોની કઈ અર્થ નથી એમ માનનાગ; (૩૦) અહિંસાપરાયણ. (૩૧) હિંસાપરાયણ. (૩૨) પુણ્ય અને યજ્ઞ માટે પ્રયત્નશીલ; (૩૩) પુણ્ય અને યજ્ઞ જેવું કઈ નથી એમ માનનારા; (૩૪) સદ્ભાવનિરત—સતતત્વમા શ્રદ્ધાન્વીલ; (૩૫) સગયશીલ (આ સાચું કે તે સાચું એમ અશિય). (૬) કેટલાક કુ બધી અને કેટલાક સુબધી ધ્યાન કરનાગ (સક્રમ ઉપાસક) (૩૭) યજ્ઞમા માનનારા (૩૮) જ્ઞાન મુખ્ય છે એમ માનનારા; (૩૯) સર્વ (સાધનોના) પ્રશસનો. (૪૦) સર્વ (સાધનોને) નિંદનારા, (૪૧)

૧૮ મહાભારત શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૬

૧૯ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૧૦

૨૦ યજ્ઞાપિ કિંચિદર્ત્યમન્યચ્છેદી શુભરજ્જતમ્ ।

મહાસત્ત્વે શુદ્ધમાર્ગે સર્વ દેવાર્હમેવ તત્ત્વ ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૧૧

આ ૨૦૦મા આપતુ મહાસત્ત્વ (=મહાકૃતિના કે સિદ્ધાન્ત) ૫૬ બોદીશ્રાવ્ય પ્રચલિત છે એક બોધિસત્ત્વ નામ પણ ‘મહાસત્ત્વ’ છે, એ શીરે અહીં નોંધપાત્ર છે જુઓ મોનિયર વિવિધરસનો સરકુત-અમેશ્વ કોશ પૃષ્ઠ ૮૦૧

૨૧ મહાભારત આશ્વમેધિકપર્વ, અં ૧૬થી અં ૫૦

૨૨ જુઓ, મહાભારત આશ્વમેધિક પર્વ, ૩૫-૧૫થી ૨૦

તપપરાયણ; (૪૨) સ્વાધ્યાયપરાયણ; (૪૩) જ્ઞાન એ જ સંન્યાસ છે, એમ કહેનારા; અને (૪૪) સ્વભાવ છે એમ કહેનારા ભૂતચિન્તાકો-ભૌતિકવાદીઓ. ૨૩

“આમ અનેક પ્રકારે ધર્મજોષ કરવામાં આવે છે, એટલે હે મુરસતમ ! અમે કંઈ નિશ્ચય કરી શકતા નથી. જનસમાજ, ‘આ શ્રેય છે, આ શ્રેય છે,’ આવા મતો સાંભળી વિચલિત થયો છે. અને જે મનુષ્ય જે સંપ્રદાયમાં હોય છે, તે સંપ્રદાયવાળાની જ એ સત્કાર કરે છે ! એટલે અમારી પ્રજા મુંઝાઈ છે, તથા અમારું મન અનેક પ્રકારનું-ચંચળ, બની ગયું છે. તો હે સત્તમ ! ‘શ્રેય’ શું છે તે કહો.” ૨૪

એટલે લોકરક્ષક ધર્માત્મા બ્રહ્મદેવે સર્વ મતોનો મોટાળો દૂર કરતું પ્રવચન કર્યું. તેમાં શરૂઆતમાં જે વચનોમાં સમગ્ર ધર્મેતત્ત્વનો સાર સૂઝી દીધો :

હન્ત વઃ સંપ્રવક્ષ્યામિ ચન્માં પૃષ્ઠ્ય સત્તમાઃ ।

સમસ્તમિહ તચ્છુવા સમ્યગેવાવધાયતામ્ ॥ મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૯-૧.

અર્હિણ ઉર્વમૂતાનામેતત્ત્વત્ત્વત્ત્વમં મતમ્ ।

ઇતત્વદમતુદ્ગિર્મં વરિષ્ઠં ધર્મલક્ષણમ્ ॥ ૪૯-૨

જ્ઞાનં નિઃશ્રેય ઇત્યાહુર્વદ્વા નિશ્વયદર્શિનઃ ।

તત્ત્માજ્ઞાનેન શુદ્ધેન મુચ્યતે સર્વપાતકૈઃ ॥ ૪૯-૩

“હે સત્તમો ! તમે અને જે પૂછ્યું તે તમને સારી રીતે કહીશ. એ સર્વ સાંભળીને તમે સમગ્ર વિચાર કરજો.

“સર્વ ભૂતો પ્રત્યે (આચરેલી) અર્હિસાને સર્વશ્રેષ્ઠ કૃત્ય માનેહું છે. આ પદ ઉદ્દેશરહિત છે અને વરિષ્ઠ ધર્મલક્ષણ છે. તથા પરમ કથાણુકારી જ્ઞાન છે એમ નિશ્ચયદર્શી વૃદ્ધો-સિદ્ધાંત સ્થાપનારા ઋષિઓ કહે છે. માટે શુદ્ધ જ્ઞાનથી (=આવી આચરેલી અર્હિસાથી) મનુષ્ય સર્વ પાતકથી છૂટે છે.”

આમ મતપંથોના જાળાથી ઊભા થયેલા જગરદસ્ત મૂંચવાગને પાર કરવા માટે અર્હિસા-સર્વજ્ઞ સમાનભાવે પ્રેમભાવ, એ એક જ આચરણીય મૂળભૂત ધર્મ, પરમ ધર્મ તરીકે મહાભારતકારે જણાવીને, અર્હિસાને આત્માને ઊંચે લઈ જનાર મહારાક્ષિત તરીકે સ્વીકારી છે. એ મહારાક્ષિત વીર્યવાન છે છતાં હજુ સુધી એનું અદ્વિતીય જ્ઞાન પણ સામાન્ય રીતે મનુષ્યોને નથી. એના સ્વદેશાનિરવલંબ પણ ન કહેવાય

૨૩ (ક) મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૯-૧૪થી ૨૪. આ ૪૯ મા અધ્યાયમાં શ્લોક ૧૫ ૧૨ સુધી, બ્રહ્મને અન્યથા, અનામય, સુરુષ, સ્વરૂપ ઈત્યાદિ રીતે ઓળખનારા લિખ લિખ મનો જોવા મળે છે. તેના અનુસંધાનમાં આ શ્લોક ૧૪થી ૨૪ સુધીમાં ચાર્લક, વાર્લક, મીમાંસક, શૂન્યવાદી બૌદ્ધો, વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો, અદ્વૈતવાદી, કૈતવાદી, ભેદાભેદવાદી, વેરોપિકો, કાલવાદીઓ, સ્થાકાદી, તૈરિક, ચોમાચારી, પરમાણુવાદી વગેરે મતોનો ઉલ્લેખ કરી તેના મૂંચવાડામાંથી કેમ છૂટકું તે પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે.

(ત) જૈન સંહોત્તો ઉપરથી ૩૬૩ ધર્મપંથો-પાપવડો-ના ઉલ્લેખ મળે છે. ૧૮૦ ક્રિયાવાદી (=આત્મવાદી), ૮૪ અક્રિયાવાદી (=અનાત્મવાદી), ૬૩ અજ્ઞાનવાદી, ૩૨ વૈનવિક (=વિનયવાદી)—સર્વપ્રમત્તમભાષી. કુલ ૩૬૩. જુઓ ‘નન્દી યત્ર’ સ્તંભ ૪૬, ‘સુવર્ણનાથિકાર’માં કાલસાંગી વર્ણનમાં; ‘સુવર્ણનાથ’ પ્રથમ ભુતગ્રન્થ, પારકું અધ્યયન, ‘આચારાંગ’ પ્રથમ ભુતગ્રન્થ ૧-૧૦૩ની નિર્ણયિતમાં પણ ૩૬૩ મત વિશે વિવેચન છે.

(ક) બૌદ્ધ સંહોત્તો ઉપરથી પાલિ સાહિત્યના કાળમાં બૌદ્ધધર્મે સહિત જુદા જુદા ૬૩ પંથો હયાત હતા એમ જણાય છે. જુઓ ‘સુવર્ણનાથ’માં ‘સલિયસુત’ ગાથા ૨૬; ‘દીપનિકાય’માં ‘બ્રહ્મભવસુત’ ૧-૧-૨; ‘શુદ્ધચરિત’ (ધર્માનન્દ કોસામ્બીકૃત) પૃ. ૧૧૫.

એવા આચરણે દેશને આઝાદી અપાવી છે, એમ ગાંધીજીએ નોંધ્યું છે.^{૨૫} અને મહાભારતકાર તો અહિંસાથી સર્વને પ્રેમભા લપેટતી નિશાળ ધર્મશક્તિને વર્ણવતા કહે છે “જેમ હાથીના પગનામા બીમ સર્પ ચાલનાર પ્રાણીઓના પગના સમાર્પ જાય છે, તેમ અહિંસામાં સકલ ધર્મનો અર્થ-તત્ત્વ સમાધ જાય છે (આમ સમગ્રને) જે અહિંસાનું પ્રતિપાદન કરે છે તે નિલ અમૃતમાં અર્થાત્ મોક્ષમાં વમે છે.”^{૨૬}

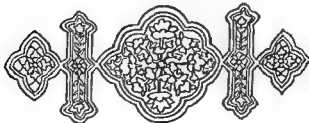
આનો અર્થ એ છે કે, અહિંસા એટલે ‘હિંસા કરવી નહિ’ એવો અભાનાત્મક નિયાગ નહિ, કોઈ પણ પ્રાણીને દુખ ન દેવું એટલું જ નહિ, પણ સત્યસોધન માટે અર્થાત્ આત્મસાક્ષાત્કાર માટે, પ્રેમસાગરમાં દીન થવાની એવી પ્રક્રિયા કે જેમાં કરુણામૃત સર્વને હિતપરી પ્રવૃત્તિ કરવાનો પણ ભાગ છે તેથી તેમાં કોઈનું બુદ્ધિ કંવાનો કે ઇર્ષ્યાનો, કોઈનેય દુખ દેસનો, કોઈનોય પ્રતિહાર-દૂષક્રમૂલક પ્રતિજ્ઞ, કરવાનો એમાં અવકાશ નથી. આવી અહિંસા સિદ્ધ કરનાર મહાવીર છે કાળજી કે તેની સહાયમાં મહાન ઈશ્વરી શક્તિ અહિંસા સાથે જોડી હોય છે જેને લીધે મરણ કે જીવન જે આવે તેને એ ગાનિત અને સમતાપર્યંત ભેટવાને તૈયાર હોય છે. વેદવ્યાખે આ વીરની અહિંસાની ‘શ્રેષ્ઠ દર્શન્ય’ અને ‘પરમ ધર્મ’ તરીકે સ્તુતિ કરી છે, અને પ્રતિષ્ઠા કરી છે.

૨૫ (જ) Vide, Non-violence in Peace & War Vol II (Gandhiji) Vol II, Chapter 200, p 327, 328

(જ) સર “ સત્યમય થવાને સારુ અહિંસા એ એક જ માર્ગ છે એમ આ પ્રકરણોને (‘આત્મકથા’ના) પાને પાને ન દેખાય હોય તો આ પ્રયત્નથી સમજી લે. અહિંસા એ નમ્રતાની પરાકાષ્ટા છે, અને નમ્રતા વિના પ્રકૃતિ કોઈ કાંઈ નથી એ અનુભવસિદ્ધ વત છે.” ‘આત્મકથા’ (-ગાંધીજી, ૫ મી આવૃત્તિ સં ૧૯૬૦) પૃ ૩૭૮, ૩૮૦.

(ગ) સર “ છતાં અહિંસાને સાધન ગણીએ, સત્યને સાધ્ય ગણીએ સાધન આપણા હાથની વાન છે તેથી અહિંસા પરમ ધર્મ મઈ, સત્ય પરમેશ્વર થયું.” ‘મગલપ્રસાદ’ (-ગાંધીજી ૬ઠ્ઠી આવૃત્તિ) પૃ ૭

૨૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૩૭-૧૮, ૧૯, ૧૯ = અનુસાસનપર્વ ૧૧૫-૬, ‘યોગસાર’ (૨-૩૦) ઉપરની વૃત્તિમાં નાગોજી ભગે અને ‘વ્યાસનાથ’માં વ્યાસે આ વચન (શાન્તિપર્વ ૨૩૭-૧૮, અનુસાસન ૧૧૫-૬) દર્શિત છે



પાપનું મૂળ : પરિગ્રહ

મનસુખલાલ તારાચંદ મહેતા

‘પરિગ્રહ’ શબ્દમાં ‘પરિ’ ઉપસર્ગ છે, અને તેનો અર્થ ‘આરે તરફનું’ એવો થાય છે. તેની સાથે મૂળ ધાતુ સ્વીકાર કે અંગીકારના અર્થમાં છે. એટલે આરે તરફથી વસ્તુનો સ્વીકાર કે સંગ્રહ કરવાની રીતને ‘પરિગ્રહ’ કહેવામાં આવે છે. પરિગ્રહ એ પાપ છે. જેન દર્શનમાં પાપનો મુખ્ય સંબંધ શ્રુતિ સાથે છે. તેથી કરીને મનતપશુદ્ધિથી પદાર્થો કે વસ્તુઓનો સંગ્રહ રાખવો અથવા સંગ્રહ કરવાની કૃત્તિ કરવી, પ્રયત્ન કરવો, એ બધું પરિગ્રહનું સ્વરૂપ છે અને ધર્મશાસ્ત્રોમાં આવા પરિગ્રહને પાપના મૂળ તરીકે માનેલું છે.

દશ વૈકાલિક સૂત્રમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે : ‘જેમ ભમરો વૃક્ષનાં વિવિધ ફૂલોમાંથી રસ થૂસે છે અને પોતાની જાતને નલાવે છે છતાં ફૂલોનો વિનાશ કરતો નથી; અર્થાત્ ફૂલોને ઓછામાં ઓછી પીડા થાય તેમ વર્તે છે, તેમ શ્રેયાર્થી મનુષ્યે પણ પોતાની વ્યાવહારિક તમામ પ્રવૃત્તિઓ કરતાં પોતાના સહાયકો માંથી—પોતાના ગ્રાહકોરૂપ વિવિધ આલંબનોમાંથી એવી રીતે લાભ ઉઠાવવો ઘટે અને પોતાની જાતને એવી રીતે નલાવવી ઘટે જેથી એ પોતાના સહાયકરૂપ આલંબનોનો વિનાશ ન થઈ જાય—તેમની આશુચિકા જ ન હિનવાઈ જાય—તેઓ સમૂળમાં ચૂસાઈ જઈ વિનાશ ન પામે.’^૧

કલિકાળસર્વજ્ઞ શ્રીમદ્ હેમચંદ્રાચાર્યે યોગસાસ્ત્રમાં કહેલું છે કે : ‘દુઃખના કારણરૂપ અસંતોષ, અવિશ્વાસ અને આરંભ આ સર્વે મૂલ્યર્થનાં ફળો છે જેમ જાણીને પરિગ્રહનો નિયમ કરવો.’^૨ જાણથી ધનાદિકનો ત્યાગ કરાવેલી હોય પણ અંદરથી કષ્ટ-તૃષ્ણા જન્ય હોય તો તે પણ એક પ્રકારનો પરિગ્રહ જ છે. બાહ્ય ત્યાગ શક્ય છે, પણ સાચી મહત્તા આંતર ત્યાગની છે. દશવૈકાલિક સૂત્રમાં કહેલું છે કે :

ન સો પરિગ્રહો વુત્તો નાયપુત્તેણ તાદ્ગા ।

મુગ્ધા પરિગ્રહો વુત્તો દ્વ વુત્તં મહેસિગા ॥

૧ પંડિત બેચરદારાકૃત ‘મહાભારત વાણી’ (સ્વ ૭-૮).

૨ ચામરાસ અધ્યયન ૨-૧૦૬.

બાહ્ય ક્ષત્રિને દેખાનારાને પરિગ્રહ નથી કહ્યો, પણ મૂરખ એ જ પરિગ્રહ છે

આસન્નિ એ જ સમાજ છે શ્રી ઉમાસ્વામી મહાગણે તત્ત્વાર્થ સૂત્રમા પરિગ્રહનું મંત્ર સમજાવતા મૂર્છા પરિગ્રહ એ અર્થાત મૂરખ જ પરિગ્રહ છે એમ લખ્યું છે વસ્તુનો બાહ્ય લાગ કર્યા મિત્રાન વિદ્યમાન વસ્તુમા મૂર્ખા ન થતી એ ભારે કઠિન કાર્ય છે, એટલે જ બાહ્યતર લાગ આત્મહિતકારી છે

ભૂતોત્તિશાસ્ત્રના નિયમાનુસાર દરેક ઘડો અમુક સમયના આત્મે એક રાશિમાથી બીજી રાશિમા જન છે, પરંતુ ‘પરિગ્રહ’ તો એવો ભાગ્ય ગ્રહ છે કે તે તેની રાશિમાથી કદી પાછો ફરતો નથી શ્રીમદ્ યશોવિજયજી મહારાજે પરિગ્રહરૂપ ગ્રહની વિવેચના આપતા કહ્યું છે કે ‘જે રાશિથી પાછો ફરતો નથી અને વફતાનો લાગ કરતો નથી, જેણે પણ જગમને વિડમના કરી છે એવો આ ‘પરિગ્રહ’ રૂપ કયો ગ્રહ છે? સૂર્ય ગ્રહોથી પરિગ્રહ ગ્રહ બનવાન છે એની ગતિ કોઈએ નક્કી નથી.’^૩

મહર્ષિ દરિભદ્રસૂત્રિ ગણિત ‘યોગદષ્ટિસમુચ્ચય’ના વિવેચનમા ગોળ ભગવાનદામ મહેતાએ ‘પરિગ્રહ’ શબ્દનો અર્થ સમજાવતા લખ્યું છે કે ‘જેમ જેમ આરભ વધે છે, તેમ તેમ આરભનો મિત્ર પરિગ્રહ પણ સાથોસાથ વૃદ્ધિ પામે છે આ નામથી ‘પરિગ્રહ’ પણ પોતાના નામ પ્રમાણે જીવને ‘પરિ’ એટલે ચોતરફથી ગ્રહે છે, પડી લે છે, જકડી લે છે પછી તો આ ‘ગ્રહ’ ભૂત અથવા દુષ્ટ ગ્રહ અગર મગર જેવા પરિગ્રહની જન પા જડપકડ એની તો મજબૂત હોય છે કે, તેમાથી જીવને છુટવા ધારે તો પણ છૂટતુ ભાગે પડે છે તે પરિગ્રહ—બલા વળગી તો વળગી, કાઢતી મુરકેલ પડે છે મોટા વ્યવસાયો આરભનારા અથવા મોગી મોગી ગત્યાદિ ઉપાધિ ધારણ કરનારા જનોનો આ ગોળનો અનુભવ છે પરિગ્રહની જનવમા ક્યેવા તે બાપડાઓને રાતે નિશતે ઊંઘ પણ આવતી નથી.’^૪

મહર્ષિ પાતંજલિએ પરિગ્રહનો લાગ દરવાથી ચતા ક્ષયદાઓ સમજામા કહ્યું છે કે અપરિગ્રહ રહેવું જન્મદષ્ટાસમ્મોષ^૫ એ અર્થાત અપરિગ્રહની દૃષ્ટતા થનાથી યોગીને પૂર્વજન્મનું જ્ઞાન થાય છે સ્વામી વિવેકાનંદે આ બાબત સમજાવતા કહ્યું છે કે ‘જ્યારે યોગી બીજાની પાસેથી કાર્ષ્ણ લેતુ જ નહિ એના સંકરપત્ર પાનન કરે છે, ત્યારે તેનું મન બીજાઓની અસરમાથી મુક્ત થઈ રતતર તથા શુદ્ધ બને છે, કાગળ કે દાન ગ્રહણ કરનાની સાથે દાન આપનાના પાપ તેમ જ અવશ્યજીની અમરોની પણ આપોઆપ જ રીકાર થઈ જતી છે, અને મન ઉપર તેના એક પડી એક એના અનેક આવગણ જનમતા આવી મન તેની અદૃષ્ટ કંધાઈ જતી છે પરિગ્રહનો ત્યાગ કરનાથી એ પ્રમાણે થતુ અટકે છે અને મન નિર્મળ થઈ જતી છે આથી જે જે લાભ થાય છે તેમા પૂર્વજન્મનું સ્મરણ એ મુખ્ય છે.’^૬

શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતામા કહ્યું છે કે ‘વિપયો અને દુષ્ટિનોના મયોગમાથી જન્મનારુ મુખ શરૂઆતમા અનૃત જેવું પણ પરિણમે ઝેર જેવું છે, અને તેમા મુખને ગળણ મુખ કહેાય છે જેન દર્શન પણ કહે છે કે સયોગમૂળા જીવેણ વત્તા દુઃખતપરપરા—અર્થાત નાશ પામનારી વસ્તુઓનો સંયોગ જ દુઃખરૂપ વૃક્ષનું મૂળ છે ભોગ્ય પદાર્થો આથેનો સમય દુઃખમા પરિણમ્યા સિનાય નથી ગટેતો તે સમયમા રિણુપગણુમા કહ્યું છે કે

યાવન્ત કુરુતે જન્તુ સમ્યગ્ચાનનસ મિયાન્ ।

તાવન્તોડસ્ય નિલન્યન્તે હૃદયે ચોક્ષકલ્પ ॥

૩ તત્ત્વાર્થ સૂત્ર અધ્યયન ૭ ૨૨

૪ જ્ઞાનસાર (અષ્ટક ૨૫-૧)

૫ ટીક ભગવાનનાસ મહેતાનુ યોગ.દષ્ટિસમુચ્ચય પાન ૩૦*

૬ પાતંજલયોગસૂત્ર ૨-૩૮

૭ સ્વામી વિવેકાનંદ ભા ૧૦-૧૧ (૧૯ સ્પષ્ટિચરણ કાર્યાધિય)

૮ શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા (૧૮-૩૮)

ગર્ભાન્ માનની પોતાના મનને પ્રિય લાગે તેવા જેટલા જેટલા બોય પદાર્થો સાથે સમય ગમે છે, તેટલા તેના હૃદયમાં ગોઠડી પીવાના આધાત થાય છે.

શ્રી સકગચાર્યે કહ્યું છે કે : 'મર્થમનર્થ માવય નિત્યમ્—અર્થાત્ અનર્થદારી ધન જેની પામે રીય છે, તેની યુદ્ધિ નિરૂત યર્થ જાય છે ચોરી, દિસા, અમન્ય, દંભ, દામ, ક્રોધ, મદ, કપટ, વેગ, અવિશ્વાસ રપર્થો, ઘૂન, વ્યભિચાર અને મુગપાન જેના વ્યમનો માણસોને અર્થના અનર્થે કે જે જાય છે. અશર પાપધાનનો પક્ષી સત્તર પાપોનું ઉલ્લસ્યાન પણ એક રીતે તો પશ્ચિદ જ છે.

ધન, ધાન્ય અને ધાતુના દગવામાં સુખ નથી, પણ હવ તેમાં મુખની કટપના કરી બેઠી છે ફૂતગે જ્યારે સુખ ક'ણુ દાઢકાને આવે છે, સાગે તેના કોમળ મોંમાંથી લોટી નીકળે છે; અને તે લોટી દાઢકામાંથી આવે છે એવી એની ક'પનાથી લોટીનો ગ્વાદ તેને ઉત્તમ લાગે છે. માનનીના ભોગોના સુખનો આશ્વર પણ મોટા લાગે આવા જ પ્રકારનો હોય છે

મહર્ષિ પાતશ્લીએ આ વાત વધુ સ્પષ્ટ રીતે સમજાવતા કહ્યું છે કે : 'વરિણમતાવસત્કાર-દુર્ભીરુણસિન્નિરોષાઘ દુઃસ્મેય સર્વે વિવેચિનઃ'—અર્થાત્ વિપ્લોમા પશિણામ દુ ખ, તાપ દુ ખ, તથા સરકાર દુ ખ હોય છે, અને વિવેકીને મન તો સુખ અને દુ ખ અને દુ ખ રૂપ જ છે. સુખ પણ પશિણામે દુ ખ ઉત્પન્ન કરે છે પદાર્થમાત્ર ત્રિગુણાત્મક છે તેમા સત્વગુણ સુખરૂપ છે, રજેગુણ દુ ખરૂપ છે અને તમોગુણ મોહરૂપ છે આ ત્રણેય ગુણો એકમેકથી વિરુદ્ધ સ્વભાવવાળા છે. દાખલા તરીકે, દાનો પ્રકટાવવામા દિવેલ, દિવેટ અને અગ્નિ ત્રણની આવરયક્તા છે આ ત્રણેય એકમેકથી લિન સ્વભાવવાળા છે, પણ છતાંય તેમના સહલાવર્થી જ દીપ પ્રકટે છે. તેમાંથી એકનો પણ અલભ્ય હોય તો પણ દીપ મટ્ટાવવામા હઠકત આવે, તેની રીતે સમારમા બંધા પદાર્થો સત્વ, રજ્સુ અને તમસ્ એમ ત્રિગુણાત્મક બનેલા છે આથી કરીને, જ્યારે કોઈ પણ વિષય પદાર્થ પોતાના સત્વગુણ અસથી સુખ આપતો હોય, સારે પણ તેમા રજેગુણના અશરૂપી દુ ખભાગ તેમ જ તમોગુણના અગરૂપી મોહભાગ અપ્રકટપણે રહેવો જ રીય છે, અને તે ક્યારે પ્રકટ થને તે કહી શકાય નહિ. તમામ વિષયપદાર્થોના વ્યવસ્થા આ દુ ખરૂપતા છે આ રીતે, પશિણામ દુ ખ, તાપ દુ ખ, સરકાર દુ ખ અને અરૂપ દુ ખ આ ચાર પ્રકારની દુ ખરૂપતા દરેક વિષયપદાર્થમા જેવી છે. જે માણસ દેહાન્દ્રિયાદિકમાં અલ્પશુદ્ધિહિત યર્થ મયો છે અને જે પોતાના આત્મામા સ્થિત છે, તેને દેહની અપેક્ષાએ કોઈ પદાર્થની ઇચ્છા થતી નથી પશ્ચિદ જેવી કોઈ વસ્તુ જ આના માણસ માટે સભની ગરૂતી નથી.

પશ્ચિદથી માણસ મર્દિઠત થાય છે અને મર્દિઠથી કર્મનંધ થાય છે, એટલે વિવેકી માણસ તો દ્રવ્યાદિરૂપ સર્વ પરિગ્રહનો ત્યાગ કરે છે, પણ દરેક માનવી આવો લાગ ન કરી શકે એટલે તેણે રીતસરનું પશ્ચિદ પશિમાણુ અવશ્ય કરતું જોઈએ પોતાની જરૂરત કરતા વધુ રાખી મૂકતું, દયાવી રાખતું એ સમગ્રખોરી છે, અને તેથી જ સમાજમા અજન પેદા થાય છે અઠતમાંથી અનેક અનિષ્ટો જિભાં થાય છે

ધર્મશાસ્ત્રોમા પ્રતિજા ધનને નહિ પણ સ્વમને આપવામા આવી છે ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમાં કહ્યું છે કે : 'પ્રતિમામે કોઈ દશ લાખ ગાયોનું દાન આપે તેના કરતા પણ કશું નહિ આપનારનો માત્ર સ્વમ શ્રેયશ્ચ' છે '૧૦ ના-વારસ મતુળના ધનને લઈ લેવા ઇચ્છતા ઇચ્છકાર રાખને ઉપદેસ આપતા તેની રાણી સ્મવાવતીએ કહ્યું છે કે : 'હે ગર્જન! તમને આજી જગત્ અથવા બધું જ ધન મળે તો પણ એ સર્વથી તમને મતીય થશે નહિ તેમ જ એ તમારું ગદાણુ પણ કરી શકશે નહિ' ૧૧

ધર્મશાસ્ત્રોએ ધનની પ્રતિગના ગુણો નથી ગાયા, પણ લોકોએ જે ધનની મહત્તા વધારી દીધી છે નનતત્ત્વ પ્રકરણમાં પુણ્ય લોભનાના ભેતાનીસ પ્રકાનેનું વર્ણન આવે છે, તેમાં સોનું, ચાદી, હીરા મોતી કે ધનધાન્યની પ્રાપ્તિ કોઈ અમુક પુણ્યપ્રકૃતિને આધીન છે તેનું દર્શાવેલું જોવામાં આવતું નથી.

શ્રી મુનિસુન્દરમંડિતએ કહ્યું છે કે ‘જે પૈસા ચતુને ઉપકાર કરનારા અર્થ શકે છે, જે પૈસાથી સર્પ, ઉદગ્ર વગેરેમાં ગતિ થાય છે, જે પૈસા મગલ, રોગ વગેરે કોઈ પણ આપત્તિઓ દૂર કરવાને શક્તિમાન નથી, તેવા પૈસા ઉપર તે મોહ જો ?’

નિવેદ એટલે સત્ અને અસત્, અથવા નિલ અને અનિલને જુદા પાડવાની શક્તિ આવા નિવેદી માનનીના સમવમાં ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમાં કહ્યું છે કે. લભ્યે કામેણ પત્યેજા વિવેકે એવામહિ—અર્થાત્ પ્રાપ્ત થયેલા કામલોભોમાં પણ નિવેદીને ઇચ્છા થતી નથી.

માનવજાત દુ ખના બોળ તથે રિગાર્ધ ગી છે તેના કારણમાં શ્રી અગવિદે કહ્યું છે કે Blows fall on all human beings, because they are full of desire for things that cannot last and they loose them or even if they get, it brings disappointment and cannot satisfy them, અર્થાત્ દુ ખના ધા દરેક માણસ પર પડે છે, દારણ કે તેઓ એની વસ્તુની પાછળ પડે છે કે જે વસ્તુ નિલ ગહેતી નથી, અને તેથી માણસો તેને ગુમાવી દે છે, અગર તે વસ્તુ મેળવ્યા પછી તેમને નિરાશા ઉત્પન્ન થાય છે, અગર તેઓને સનોપ આપી શકતી નથી.

ન્યાયવિશારદ મુનિમહાગમ શ્રી ન્યાયવિજયજીએ કહ્યું છે કે ‘મુખ (વૈશિદ) નિલ નથી, દુદિયો નિલ નથી, લોગો નિલ નથી, રિયો નિલ નથી, અર્થાત્ આ સકલ પ્રપચ વિનશ્વર છે, આગ્યા ગમવા લાગે કઈ નથી’ ૧૭

જગતના એક મહાન કવિ શેક્ષપિયરે કહ્યું છે કે ‘સોનું એ માનવના આત્મા માટે ખગમમાં ખરામ રિપ છે આ દુ ખથી ભરેલી દુનિયામાં બીજા કોઈ પણ એ કરતા ધનનું એર વધારે ખૂનોનું નિમિત્ત બને છે’

મહાર્ ઉગિલદસરિજીએ ધર્મના માટે ધન પ્રાપ્ત કરવાની ઇચ્છા ગમનારાઓ માટે કહ્યું છે કે —

ધર્માર્થ વસ્ય નિત્તેહા, તસ્યાનીહા ગરીયસી ।

મ્મણ્નાદિ પક્ષ્વસ્ય, દૂરાદસર્દાન વરમ્ ॥

અર્થાત્ ધર્મને માટે પૈસા મેળવવાની ઇચ્છા કરી તેના કરતા તેની ઇચ્છા ન જ કરવી એ વધારે સારું છે પણ ક્યારે લાગના પછી તેને ધોઈને સાફ કરવા કરતા દૂરથી કાદવનો સ્પર્શ ન જ કરવો, એ વધારે સારું છે.

ધર્મશાસ્ત્રોમાં કહ્યું છે કે ‘જેમ જેમ લાભ થતો જાય, તેમ તેમ લોભ વધતો જાય’ લોભના આવા ગત્યના કાણે શાસ્ત્રદાગેએ જાપણ વાપરી દાનના મહિમાની વાતો લખી છે. સાચી રીતે તો દાન કરતા ત્યાગનો જ મહિમા વધુ છે, અને તેથી જ કહેવામાં આવ્યું છે કે પ્રાપ્તિયત્ સર્વકામાના પરિત્યાગો વિશિષ્ટયતે—અર્થાત્ સર્વ કામોની પ્રાપ્તિ કરતા તેનો ત્યાગ ચઢી જાય છે.

પૂનઃ ત્રિનોગાજીએ આ ઉપર એક સારા દષ્ટાંત આપતા કહ્યું છે કે એક માણસે પ્રામાણિકતાથી પૈસો મેળવ્યો હતો પણ તેથી તેને સતોર ન હતો પોતાના બગવાના બગીચા માટે તેણે એક પૂનો બોત્તો તે પૂનો ઘણો ઉંડો ગયો અને તેમાંથી મોગ જથ્થામાં પથ્થરો અને માગી નીકળ્યા આ હગવાનો

એક દુગ્ધ ૪ બન્યો તે પોતાના મનમાં વિચારવા લાગ્યો. ‘મારી તિન્નેરીમાં પણ પૈસાનો એવો ૪ એક દુગ્ધ બેગો થયો છે તેને લીધે બીજે ક્યાક એનરો ૪ મોટો ખાગો તો નહિ પડ્યો હોય?’ વિચારનો ધક્કો વીજળીના આક્રમ જેવો હોય છે આટલા વિચારથી તેની લાંધ જડી ગઈને તે જાણ્યો, એ વૃષો ૪ તેનો શુરુ બન્યો તે દ્વારા પામેથી તેને જે મન મળ્યો તેની કમોટી ઉપર તેણે પોતાની પ્રામાણિકતા ધરી વ્નેષ પણ તે પૂરતા કસની નથી એમ તેને જણાયું ‘વેપારી પ્રામાણિકતા’ મેં જાળવી દોષ તોષ આસર રીતના પાયા ઉપર મારુ ઘર કેટલું ટકવાનું?’ આ વિચાર તેને ઝોડ જેમ વળગ્યો આખરે, પદ્ધત અને મારી તથા મારોડ અને મોતી એમનો તફાવત તેને દેખાતો બધ થયો ‘નદામી ફેરોકચરો અધરી ગાખવામાં શો અર્થ છે?’ એવો વિચાર કરીને તે એક દિવસ તુદર પનોદિયે ડાંધો બધી અપત્તિ તેણે ગદેગની પાસ ઉપર લાદી અને તે લઈને તે ગયાને દિનારે પહોંચ્યો ‘દે માતા! મારુ પાપ ધોઈ નાખ’ એમ કહી તેણે એ બધી કમાણી ગણામતાના ખોળામાં ફાવવી દીધી અને સ્નાન કરીને મુખ્ત થયો લોહોને આ વાતની ખબર પડતાં તેને જ્યારે પૂઠતા કે ‘તમારા અટળક ધનનુ દાન પણ ન કહ્યું?’ સારું જવાબ આપતાં તે કહેતો ‘કચગનું તે કાઈ દાન કઠવાનું હોય?’

એક ધનનાન માણસે જ્યારે શ્રી કૃષ્ણમૂર્તિને પૂછ્યું કે ‘મારી પામે પુણ્ય પૈસા છે તેનો મદુપયોગ કમ કયો?’ સારું તેણે જવાબ આપતાં તેને કહ્યું કે ‘શોષણ દાગ, નિર્દયતા દાગ, જગવીપણા દારા તમે પૈસા મેળવો છો આધુનિક જગતમાં માણસ પૈસા અપાદન કરવા બહુ પડે તો એને હોશિયાર, લુચ્ચા, અપ્રામાણિક નિર્દય ધરાની જરૂર પડે છે જે, મને પૈસા બેગા ડર્પા છે તે મન ઉઘર નથી; એ નિઃશુ મન છે, અને એ મન ચૂગ વસ્તુનો ચૂળ જમિકા પર જ વિચાર કરી શકે’

પુણિયા શ્રાનકના લાગની વાત જૈન સારિલમાં બહુ પ્રસિદ્ધ છે તેને થયા પચીમો વર્ષ થઈ ગયા હોના છતાં તેનું નામ જૈન સારિલમાં અમર રહ્યું છે પુણિયા શ્રાનક પામે કોઈ હોવત ન હતી કે તેણે એવું કોઈ દાન પણ કર્યું ન હતું, તેણે કોઈ તીર્થનો છણોદાર રગવ્યો ન હતો કે કોઈ મદિ બધાવેડુ નથી તેની કુલ મૂડી આજના પચોતેર પૈસા જેટલી હતી તેનું આગ્રિ અને અપરિગ્રહવૃત્તિ જોઈ કોઈ ચમત્કારી મહાત્મા પુરુષ તેની પર લાગે ખુશ થયો અને પાસમણિના સ્પર્શવડે પુણિયો આવક અને તેની પત્ની ન જાણે તેમ તેના ધનના લોહાના તથાને સુનર્ણનો બનાવી દીધો પુણિયા આવકને આ વાતની ખબર પડી એટલે તે બહુ નાગજન થયો અને સોનાના તરાને પ્રર્ષ પણ ન કરતા ઉકરમાં દડાવી દીધી જૂનો લોહાનો તરી પાસમણિના પાપે ગયો, એટલે પતિપત્નીએ ત્રણ દિવસના ઉપવાસ કર્યા અને ખાવાના ખોગના પદાર્થોની બચતભાષી નનો તવો વીધો પછી તો આ વાત જ્યારે પૈસા મહાત્માએ જાણી સારે પુણિયા શ્રાનક પામે આવી પોતે કરેલા અપગમની માફી માગી

વસ્તુઓ-પદાર્થોનો પરિગ્રહ તેમ જ તેમાં રહેની મમત્સલુકિ માણસને વિનાશના પથે દોરી જાય છે, આ વાત બધા ધર્મશાસ્ત્રોમાં જોવામાં આવે છે જાદમલમાં લખ્યું છે કે ‘એક ધનવાને ઈસુની પામે આવી પોતાને થતી અશાંતિની ફરિયાદ કરી અને શાંતિનો માર્ગ જતાનવા વિનંતિ કરી ઈસુએ તેને કહ્યું ‘ધર્મના માર્ગે જવાથી સુખ મળે છે કોઈ જીવની હલા ન કરવી, અસલ ન બોલવું, ચોરી ન કરવી, વ્યભિચાર ન મેનરો, મામાપને માન આપવું—આ બધા ધર્મનું પાલન કરવાથી શાંતિ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે’ આ ઉપદેશ સાંભળી પૈસા ધનરાને કહ્યું ‘આ બધું તો હું તાનપણથી કરતો આવ્યો છું, પણ તેમ છતાં શાંતિ નથી મળતી’ ધનરાનની આવી વાત સાંભળી ઈસુએ તેને કહ્યું ‘તુ હજુ એક વાતમાં અધૂરો છે તારુ ધન દુનિદિઓને આપી દે અને પતી શાંતિ માટે મારી પામે આનન્દે તુ કલ્પ જાણતો નહિ હરો કે જાતને સોના ના ભાથી પસાર કરનાનું કલ્પ શબ્દ બને, પણ જેની પામે સપત્તિ છે તેના માટે દેવના સન્નમ પ્રવેશ કરવાનું તો શક્ય નથી જ’ ધનરાને ઈસુની આજ્ઞાનું પાલન કર્યું અને તેને શાંતિ મળી ગઈ

આને તો આપણી ચારે બાજુ જુદી જ પરિસ્થિતિ પ્રવર્તી રહેલી જોવામાં આવે છે. વર્તમાન ઔદ્યોગિક વિકાસના ભૂતે તેમ જ જીવનધોરણ જિંવે અને જિંવે લઈ જવાના પ્રયત્નોમાં નૈતિક દૃષ્ટિએ આપણું જીવન નીચે અને નીચે જઈ રહ્યું છે. માનવી પૈસાનો પૂજારી બની ગયો છે. ખાધા-પીરાકાળી ચીજોમાં તેમ જ દવાઓ અને દરોજના વપરાશની વસ્તુઓમાં માદની હલકાઈ અને બનાવટ, દરેક બાબતમાં કાળાં નાણાંનો વ્યવહાર, દાણચોરીના ધંધા તેમ જ સરકારને કરવેરા ભરવામાં થતી છેતરપિંડી—આ બધી વસ્તુઓએ હવે માન્ય મૂકી છે, અને બધાંનું પરિણામ કેવું ભયંકર આવશે તેની કલ્પના કરતાં પણ હૃદયને ભારે આવ્યકો લાગે તેવું છે.

વિશ્વપુરાણમાં લખ્યું છે કે : ‘જ્યારે સમાજમાં સંપત્તિને જ પ્રતિષ્ઠા મળે, ધનને જ ધર્મનું સાધન ગણવામાં આવે, વિષયવાસનાની તૃષ્ણને જ લગ્નનો હેતુ માનવામાં આવે, સ્ત્રીને ઉપભોગનું સાધન માનવામાં આવે, જનોઈને બ્રાહ્મણત્વનું લક્ષણ માનવામાં આવે ત્યારે સમગ્ર દેવું કે કલ્કી અવતાર થવાનો છે.’ ૧૪

વર્તમાનકાળે તો લોકોને એમ લાગે છે કે ધન હશે તો જ સોયના નાકા જેવા સ્વર્ગના સાંકડાં દ્વારમાંથી પસાર થઈ શકાશે. લોકો ધનને જ સ્વર્ગમાં જવાનો પરવાનો માની બેઠા છે. જૂની દુનિયાના મૂર્ખ લોકો પૈસાને જ પરમેશ્વર માનતા, પણ આગની નવી દુનિયાની ભારે કરુણતા તો એ છે કે ગણા ગણાતા લોકોએ પણ પરમેશ્વરને પૈસાનો ગુલામ બનાવી દીધો છે. આપણાં તીર્થસ્થાનો અને દેવમંદિરોમાં ભગવાનની પ્રતિમાની પ્રથમ પૂજના સંપૂર્ણ અધિકારો ધનવાન લોકોના માટે જ રિઝર્વ હોય છે, કારણ કે ઉજામણીની બોલીમાં એ લોકો જ ધંધામાં દાવની માફક મોખરે બેઠા રહી શકે છે. આપણા મોટા ભાગનાં ધાર્મિક અનુયાયીઓ, ઉપધાનની માળાઓ પહેરવામાં, પર્યટનમાં સ્વપ્નાઓને માળા પહેરાવવાની ધીની બોલીમાં, પ્રતિષ્ઠા મહોત્સવ વખતે તીર્થકરોના માતાપિતા બનવા માટેની ઉજામણીની બોલીમાં—અને આવાં બીજાં અનેક ધર્મકાર્યોમાં ધનવાનોની જ બોલબાલા હોય છે. પરંતુ આવી બધી પ્રથાઓ અને પદ્ધતિના કારણે આપણી યુવાન પ્રજામાંથી આવી બધી શુભ ક્રિયાઓ તરફ શ્રદ્ધા અને વિશ્વાસ ઓછા અને ઓછા થતા જાય છે તેનું આપણને જ્ઞાન નથી. જૂનવાણી, રૂઝિચુસ્ત અને અંધશ્રદ્ધા ધરાવતા લોકોને એમ લાગે છે કે આજનું શિક્ષણ આપણી યુવાન પ્રજાને બેઠા રહેને દોરવી ધર્મવિમુખ બનાવી રહ્યું છે; પણ ખરી હકીકત તો એ છે કે મંદિરો અને ઉપાશ્રયોને આપણે માત્ર ફૂંકાળા એકાં કરવાનાં ધામ બનાવી રહ્યાં છીએ. જે જૈન દર્શને પરિગ્રહતા પાપ વિષે વધુમાં વધુ પ્રકાશ આપ્યો છે, એ જ જૈન દર્શનના અનુયાયીઓનાં ઘરમાં અને ધર્મ સ્થાનકોમાં પણ પરિગ્રહનું પ્રમાણ મોટા પ્રમાણમાં વધતું અને વધતું જોવામાં આવે છે; આનાથી વિરોધ કરેણુ અધઃપતન ખીટું ક્યુ હોઈ શકે ?

સ્વતંત્ર ભારતની આપણી બિગતી પ્રજા આવી બધી નબળાઈઓ અને દોષો મૂળમોટે સહન કરી દેશે એમ વિચારતું એ મોટામાં મોટી ખેવકૂકી છે. દેશસરોમાં તીર્થકરોના નામ જોડી ધર્મના નામે આપણે પેઢીઓ સ્થાપીએ છીએ, અને તેના ટૂંકીઓ અને વહીવટ કરનારાઓ ધંધાનરી પેઢીની માફક પેઢીના ફૂંકો વધારવામાં ધ્યાન આપતાં હોય છે. એક વિદ્વાન જૈન સાધુ એક વખત કહેતા હતા કે ઉપાશ્રયોમાં સાધુઓને ચોમાસુ રાખવાની બાબતમાં વહીવટ કરનારાઓની દૃષ્ટિ સાધુના રહેવાનાં કારણે થતી આવક-જન્યક એટલે કે નફાતોટાની પર જ હોય છે. આ રીતે, આપણાં પવિત્ર ધર્મસ્થાનકો ધંધાદારી પેઢીમાં પલટાતાં આપણે જોઈ રહ્યા છીએ. બધી જ ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને તમામ ધર્મઅનુયાયીઓ શુભ જ

તોય છે એમા ગ્રહ નથી, પણ તેની પાછળનું મુખ્ય ક્ષયેષ્ય છનનનુદિ હોતુ જોઈએ, અર્થશક્તિ નહિ વર્ધમાનનાગની ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને અનુદાનો પાડી શુભ તોના ના છનનનુદિના મુખ્ય ક્ષયેષ્યે બદલે તેમા અર્થશક્તિનુ તત્ત્વ જોનામા આવે છે, અને તેથી જ આની ક્રિયાઓ પ્રત્યે આપણા યુવાન લાઈમનેનો આગને બદલે ધૃણાની દૃષ્ટિએ જોના લાગ્યા છે

ભાગતમા ગાદીપતિ અને દર્શનશાસ્ત્રના પ્રખર પંથિ શ્રી નાથકૃષ્ણને તેના એક પ્રુત્ત-મા લખ્યુ છે કે 'સપત્તિ એ જ મર્ત્ય નથી એ સધળી ઉત્તમ વસ્તુઓ નથી ખગીદી નમ્તી મનનુ અને આત્માનુ સુખ, અનોખ અને નદ્ભાવ જેવી અનિશ્ચય છત્તનીય વસ્તુઓ પેમા વડે ખગીદી શાતી નવી છનનમા દેવજ ઉપયોગિનારાનુ જ નથી આનનુ માણસો કાર્ત ગાન મજૂરો અથવા પેમા પેદા દગનાન જ નથી, તેઓ માનવ પ્રાણી છે અને મૌદ્ધ્ય-પ્રેમ અને મનની જગત્તી જેવી માનવભાવનાઓ તેમને આપે છે ન્યા મુધી આપણને ચિત્તની નાતિ અને ચત્તનતા ન મળે, ત્યા મુધી બાલ નિવૃત્તા આપણને મના પ્રામા નવી આનનાની માણસની ભૌતિ-ચિત્તિ સુધારવાની ઉત્તમા આપણે આગામિ પ્રણામિ ભગોમા પરિવર્તન દગા ઉપર અને આધુનિક છનનની જટિલ વ્યવસ્થાનુ બાલ અવરૂપ સુધારવા ઉપર ભાર દઈ ન્દા છીએ, પણ માણસની ક્ષમિત વસ્તુના ગુણમા અને પરિમાણમા ન્યા મુધી સુધારો નહિ થાય, ત્યા મુધી સામાગિક પ્રણામિભગોમા અને વ્યવસ્થામા ગમે તેટલા સુધારા કર્ય કર્ય જ વળનાનુ નથી '

જૈન સમાજના બાંધુત અને એક આદર્શ સાધનીનુ પૂઠ ઉત્પન્નનુદિએ પરિમાના વિષય પર આધ્યાત્મ આપણા એક વખત મેલે છે કે 'હવેનો વર્ગોથી અપરિગ્રહનો ઉપદેશ અપાર્થક રહેલ છે, છતા હવે સમાજમા અપરિગ્રહની પ્રતિષ્ઠા થના પામી નથી, તેનુ કારણ શુ? આ એક અણુકેન પ્રશ્ન છે સમાજમા અર્થિઆની પ્રતિષ્ઠા થના પામી છે અને દિઆ પ્રત્યે ધૃણા જોનામા આવે છે પરંતુ મતનો ભગ દગના દિસન, સ્વાર્થ સન્માનનીય નથી. ચોથા નતની મર્ત્યદાનો ભગ દગનાર દુગચારી સમાજમા આદરને પાત્ર નથી ખીજા અને ત્રીજા નતનો ભગ દગનાર અર્થાત્ જુદા લખાણો લખતા કે ચોરી દરનાર શિવાને પાત્ર બને છે આ રીતે અન્ય નતનો ભગ દગનાર સમાજમા પ્રતિષ્ઠા ગુમાવે છે અને કાપાની દૃષ્ટિએ પણ સજને પાત્ર બને છે સાથે પ્રશ્ન એ ઉદ્ભવે છે કે પાત્રમા અપરિગ્રહ નતનો ભગ દગનાર અને અમપાકિતપણે પરિગ્રહ એમનુ દગનાર, સમાજમા ધૃણાને પાત્ર કે શિવાને પાત્ર કેમ નહિ? તેથી બનકુ જેમ વધુ પરિગ્રહી તેમ તે સમાજમા વધુ સન્માનને પાત્ર બને છે તેનુ કારણ શુ? પરિગ્રહ પ્રતિ આ જ અનર્થનુ મૂળ છે ધનવાનને માત્ર ધનને કારણે ન્યા મુધી સન્માન મળ્યા ન્દે, સામુધી માનનીના હૃદયમાથી દ્રવ્યચોષ નાશ નહિ પામે પરિગ્રહ પ્રત્યે સમાજમા જે આદરવૃત્તિ છે તે તો દૂર થની જ જોઈએ '

પૂજ્ય દેશનાથજીએ પણ આનો જ અભિપ્રાય દર્શાવતા એક લેખમા કહ્યુ છે કે 'પાપોથી મેગવેવા ધનથી ધનનાન કયેલાઓને આપણે આદર અને માનપ્રતિષ્ઠા આપીએ છીએ, કારણ કે આપણે સાર્વજનિક કામો માટે, મોગા મોટા મંદિરો બાધના માટે, એના મોગા આપણમુખત ઉત્સવો ઉત્પવા માટે પૈસા ભેગા કરવા તેમની જ પામે જવુ પડે છે પરંતુ આના આપણા વર્તનથી તેમના પાપમા આપણે પણ લાગીદાર થઈએ છીએ, એ વાત જૂની ગયે ચાલજો નહિ '

નીતિશત્રુના એક શ્લોકમા ભર્તુદરિ જેવા મહાન યોગીએ પણ કટાક્ષણીમા કહ્યુ છે કે 'જેની પામે પૈસો ટોચ છે, તે જ માણસ કુલીન ગણાય છે, પવિત્ર ગણાય છે, શાસ્ત્રત ગણાય છે ગુણુત, વક્તા અને સુદર ગણાય છે દૂમમા સર્વે ગુણો સુનર્ણને આશ્રયે રહે છે '

મનોવિજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ આ બાબત પર વિચાર કરતા એમ લાગે છે કે સમાજમા મોટા ભાગના લોકોના મનમા પરિગ્રહી લોકો પ્રત્યે જે સન્માન અને આદરની લાગણી જોનામા આવે છે, તેના મૂળ

કારણમા એમ અનુમાન કરી શકાય કે આવા લોકોના મનમા પણ ઊંડે ઊંડે ધન અને દોષત પ્રયેતી આસક્તિ મુમ અગત્ત જાત્રત અથના અને અનસ્થામા પડેલી જ દોષ છે આનીમાનુ મન બે વિભાગમા વહેંચાયેલુ દોષ છે મનના ઉપલા પડને આપણે જાત્રત મન કદીએ છીએ જેને જૈન પાલિભાષિમા બાહ્ય મન કહેવામા આવે છે પગ્ગિરહ પરિભાણુ તેમ જ અન્ય વ્રતો અને નિધવિધ નિયમો દ્વારા બાહ્યમનનુ ધત્તગ, નિયમન કરી શકાય પણ જાત્રત કે આત્રમનમા એ સમજ જાત્રત ન થઈ દોષ તો આવો માણસ સગજ પ્રમાણે વર્તન કરી શકતો નથી, અગર તેની સમજ એટસગ્ખી ટકી રહી ગમ્તી નથી આથી જ જાત્રત તેમ જ આત્રમન વચ્ચે ઐક્યતા સાધી શકાય તો જ માણસ તેના આદર્શો પ્રમાણે જીવન દવી નક છે

જૈન ધર્મશાસ્ત્રોએ પરિગ્રહના મુખ્ય બે વિભાગો બતાવ્યા છે એક બાહ્ય અને બીજે આભ્યતર બાહ્ય પરિગ્રહના દશ પ્રકારો છે ધર, ખેતર, ધન, ધાન્ય, નોકર આકર, પશુ (ધોગ્ર, ગાય છ), શયનાગ્ન, વાહન (ગાડી, સારીના સાધનો), ધરવખરી, અને ધાતુ તથા માગીના વાસણો—આ બવાનો સમાવેશ બાહ્ય પરિગ્રહમા થાય છે બાહ્ય પરિગ્રહના પદાર્થોમા મુખ્યત્વે સ્વગ્ન, ધન, ધાન્ય, સ્ત્રી, પશુ પુત્ર, પુત્ર, ખાણ, ધર, નોકર, માણેક, હીંગ, રત્ન, સોનુ, રૂપુ શય્યા, વસ્ત્ર, આભરણુ વગેરે આરી જાય છે

આભ્યતર પરિગ્રહ ચૌદ છે મિધ્યાત્વ, પુરુષવેદ, સ્ત્રીવેદ, નપુસંગવેદ, હાસ્ય, મતિ, અન્તિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા, ક્રોધ, માન, માયા, અને લોભ—આ ચૌદ આભ્યતર પરિગ્રહ છે

ધર્મશાસ્ત્રોમા સર્વ પરિગ્રહના લાગ ઉપર ભાગ આપતા કહ્યુ છે કે સર્વસંગપરિત્યાગ કીર્ત્યે શ્રીજિનામે—અર્થાત્ કુ ખથી સદતર દૂર રહેવાની ઇચ્છામાણાએ સમગ્ર પ્રાનરની પરિગ્રહ એટને કે સર્વ પદાર્થોનો સગ છોડી દેવો જોઈએ સમસ્ત જગત આજે કાતા અને જનકના સૂતથી બધાયેલુ જોવામા આવે છે, અને સસાગના તમામ કુ ખોલુ કાગણુ પણ આ જ છે એટ તરફ ધનવાનોને લા મોજગોખના પદાર્થો અને ખાનાની વસ્તુઓનો પાર નથી; લારે ખીજ તરફ ખાનાની તેમ જ પહેરવાઓદવાની વસ્તુઓના અભાવે લાખો લોકો ભૂખે મરે છે અને ટાઢે દરે છે આ નિયમતા જવી જ જોઈએ

વર્તમાન જગતમા પરિગ્રહ પરિભાણુ જોન હવે આપણે વિન્તાગુ પડો શરીરમા જરૂરી પ્રમાણ કગતા વધુ શક્તિ પેદા થતી એ પણ પરિગ્રહનો એક પ્રાગ છે આના પરિગ્રહમાથી કામ અને અન્ય નિમગે ઉત્પન્ન થાય છે આ દૃષ્ટિએ માણસ જેટલો પગ્ગિરમ અને મહેનત કગતો દોષ તેટલા જ પ્રમાણુમા તેજો ખોરાક લેવો જોઈએ આ નિયમનુ પાલન નથી થતુ એટલે જ આજની દુનિયામા અનેક પ્રમાગના રોગો વધ્યા છે ગયાખીગઝ, લોહીનુ દબાણુ, અને હૃદયગેગ આજે સામાન્ય દર્દો જેવા થઈ ગયા છે ધનવાન લોકોને કામ નથી કસુ, પણ તેમ છતા ખધી જાતના રવાદ માણુવા છે આના પરિણામે જુદા પગના પાન ફળોમા જેમ સગે થાય છે તેમ ધનવાન વર્ગમા પણ સગે થઈ ગયો છે આના સગનુ મુખ્ય મનણુ પરિગ્રહ છે, અને સગનુ પ્રમાણુ પણ બકુધા પરિગ્રહ પ્રમાણે છે

પરિગ્રહની વ્યાખ્યા કરતા મહાત્મા ગાધીજીએ તો ચોકષુ જ કહ્યુ છે કે ‘જે નિયાગ આપણને ઇચ્છિથી નિમુખ ગમે છે, અથવા ઇચ્છા પ્રતિ ન લઈ જતા દોષ તે બધા પગ્ગિરહમા ખપે અને તેથી લાભ છે’

શ્રી યશોનિગય ઉપાધ્યાયજીએ સાચુ જ કહ્યુ છે કે

મુશ્નિનો વિપવત્તા, નેન્દ્રોપેન્દ્રાદયોડપ્યહો ।

મિશુરેક મુશ્ની લેરે, જાનત્તનો નિરજ્ઞન ॥

અમતુદ પરિગ્રહ લર્થા, સુખીયા ન છ ન રીદ, અનુરોઃ

મુખી એક અપગિગ્રહી, સાધુ સુજન સમકદ, સનુજો

પગિગ્રહ મમતા પગિગે

અંતરાત્મદર્શન

કેતોહચંદ અવેરભાઈ શાહ

સૌંતિક સૃષ્ટિમાં મનુષ્યને ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે : બાહ્યાવસ્થા, મુખાવસ્થા અને મૃદ્વાવસ્થા. તેથી રીતે આધ્યાત્મિક સૃષ્ટિમાં પણ ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે : બહિરાત્મા, અંતરાત્મા અને પરમાત્મા. આ ત્રણે અવસ્થાઓ જૈન દર્શનના પારિભાષિક શબ્દોમય છે. જ્યાં સુધી આત્મા અને શરીરને ભિન્ન જાણવા નથી—આત્મા છે, કર્મ છે, કર્મનો કર્તા છે, કર્મનો ભોક્તા છે, મોક્ષ છે અને મોક્ષનો ઉપાય છે, આ સમજણ—શબ્દ આત્મામાં જન્મી નથી—ત્યાં સુધી તે બહિરાત્મા કહેવાય છે. આ શબ્દ અને સમજણના અભાવે અખિલ જીવનમાં આત્માનું કાર્ય ભોગવિલાસને સર્વસ્વ માની તેમાં જ રમણતાવાળું હોય છે પરંતુ ઉપર્યુક્ત ૭ વિભાગોની વિચારણા વિવેકપૂર્વક કરે તો બહિરાત્મપણું દૂર થવા માટે છે અને અંતરાત્મપણામાં પ્રવેશ થાય છે.

શ્રીમદ્ આનંદધનજી કહે છે કે, ‘બહિરાત્મ તજી અંતર આતમ, રૂપ થઈ સ્થિર ભાવ, પરમાત્મનું આતમ ભાવણું, આતમ અર્પણ દાવ’—મતલબ કે સમર્પિત જીવનની ગતિશીલ આચારસંહિતા તે અંતરાત્મપણું છે. અંતરાત્મપણું એ કેટલાંક પાયાનાં મૂલ્યોમાંથી પ્રેરણા મેળવતો જીવનમાર્ગ છે; જ્યેતના અને સર્ગકર્તાનો પ્રેરણાસ્ત્રોત છે. અંતરાત્મપણુંનું મૂલ્ય નૈતિક અને આધ્યાત્મિક વ્યવસ્થા, વિચાર, વાણી અને વર્તનની એકવાક્યતા, સમર્પણ ભાવના, પરમાત્મા આગળ ‘અહં’નું વિગણિતપણું અને પ્રભુને જીવન સમર્પણ કરી દેવાની તમજા. વ્યક્તિગત અને સામૂહિક જીવનમાં પ્રસ્તુત મૂલ્યોનો વિનિયોગ કરવા માટે વાસના, પ્રલોભન, દેવ વગેરેનું ઉદ્ધાત ગઠત્વાકાંક્ષામાં (પ્રસન્ન બાળોમાં) રૂપાંતર કરવાનું હોય છે.

આરસના અચેત-જડ અને કઈન પથ્થરને શિલ્પકાર પ્રતિમા બનાવી સાદસત્ તીર્થંકર સ્વરૂપ પ્રકટાવે છે, તેમ, બહિરાત્મ સ્વરૂપમાંથી અંતરાત્મ સ્વરૂપનો આનિર્ણય કરવાનો છે. મનુષ્યનો ચરમ ઉદ્દેશ એ છે કે આત્માનો વિકાસ કરી આખરે તેનો પરમ આત્મામાં લય કરી શુદ્ધાત્મા પ્રકટાવવો અને જેને આપણે ‘હું’ કહીએ છીએ તેને એક પરમ સમસ્ત ચૈતન્યધનમાં અભેદપણે પરિણામવદ્.

જેમ પોતાના સંબંધમાં દેહ અને આત્માનો વિવેક થયો અને અલગ દેહવાનું રાદ મધું તે જ

પ્રમાણે જે જે શરીરો આપણી નજર આગળ આવે તેને દેહ રૂપે નહિ જોતાં—દેહ તરફ દૃષ્ટિ ન આપતાં તેની અંદર રહેલા અકષયપ્રકાશને જ જોવાની ટેવ પાડવી તે અંતરાત્મદર્શન છે. આટલું કામ જે આ જન્મમાં કરવામાં આવે તો ભવાંતરમાં મોક્ષ તેનાથી છેતું નથી. આત્મા પરમાત્મા બની રહેશે. આવી આત્મદૃષ્ટિ જાગ્રત્ થયા માટે નિરંતર અભ્યાસની જરૂર છે. આ જ સમ્યગ્ દર્શન—સમ્યગ્ જ્ઞાન છે.

જગત્ની બાહ્ય અને આંતર ઘટનાઓ વિચિત્રપણે લાગવા છતાં જે આત્માઓ એ ઘટનાને સ્વાભાવિક માને છે, તે આત્માએ ખરેખરી રીતે સ્થિતપ્રજ્ઞપણું દાખવ્યું છે. આખું વિશ્વ તેના સાથે સમઘવાળું અનુભવાય છે. ખોતે વિશ્વનો છે, વિશ્વ તેનું છે એવું ઉચ્ચ જ્ઞાન તેને રહ્યા કરતું હોય છે. શ્રીમદ્ યશોવિજયજી ઉપાધ્યાય કહે છે કે, ‘નિશ્ચય દૃષ્ટિ હૃદય ધરીજી, પાળે જે વ્યવહાર’—એ અંતરાત્મપણાનું લક્ષણ છે. સાધ્યદૃષ્ટિ તે મનુષ્ય સૂક્તો નથી—તેમાં સતત જાગ્રત્ રહ્યા કરે છે.

સ્વામી રામતીર્થ કહે છે કે, “I was never born, yet my births of breath are as many as waves on the sleepless sea.”—અર્થાત્ હું અમર છું, જોકે આ આસોન્નિદ્રાસની સ્થિતિમાં હું અખંડ મહાસાગરના તરંગોની સંખ્યામા જન્મ્યો છું, છતાં વાસ્તવમાં હું અજન્મા છું—આવા પ્રકારના અમરત્વના જ્ઞાનથી તે મનુષ્યમાં લય, તિરસ્કાર, ખેદ, ગ્વાનિ, ધિક્કાર આદિનો અભાવ થતો જાય છે. તે માનવો અત્યંત માયાળુ હોય છે, પ્રસન્નવદનવાળા હોય છે, પ્રાણીઓ તરફ બંધુત્વ—એ સિદ્ધાંત તેમનાં રોમેરોમમાં પરિણમેલો હોય છે, વિશ્વ અને પ્રાણી-પદાર્થ તરફથી તેની દૃષ્ટિ ફેરવાઈ ગયેલ હોય છે.

અમુક સાર્થ અને અમુક ખોટું એ ભાવના તરફ વિવેકથી જાગ્રત્ થતો મનુષ્ય અંતરાત્મકોટિમાં પ્રવેશ કરવાને લાયક હોય છે. અહીં પ્રશસ્ત રાગની માન્યતા હોય છે. ક્રોધ અને ધિક્કારની જે લાગણીઓ પરનિદા ખાતર પ્રયત્ન થતી હતી તે હવે ઉપયોગી અને અન્યને હિતકારી પરિણામવાળી પરિસ્થિતિમાં પ્રકટે છે. સ્વ-પરતુ હિત આ કોટિના મનુષ્યો યુક્તિથી જુદી જુદી લાગણીઓ પ્રદર્શન કરી સાધતા હોય છે. એમની યુક્તિઓ સ્વાર્થ સાધવા ખાતર હોતી નથી, પરંતુ સ્વ-પરના હિત ખાતર જ યોગ્ય છે. પ્રત્યેક ક્રિયાઓ સમજાવપૂર્વક અને હેતુપૂર્વક કરતા હોય છે. મનુષ્ય જીવન કોઈ ઉચ્ચ હેતુ માટે છે એવું જાગ્રત્ જ્ઞાન તેમને આ પરિસ્થિતિમાં નિરંતર હોય છે. ઇન્દ્રિયના વિકારો ઉપર અને તેટલું સમજન રાખવા પ્રયત્નશીલ જણાય છે. તેમનો વ્યવહાર એવો સુંદર હોય છે કે જીવનનો તેનું અનુકરણ કરવા લક્ષ્યાય છે. શરીરબળ અને મનોબળનો વિકાસ આ કોટિના મનુષ્યોને જરૂરવાળો લાગે છે. જ્યારે જ્યારે નિઃસ્વાર્થી કાર્ય તેમના હાથે અને છે સારે સ્વાભાવિક શાંતિ પ્રક્ટી નીકળે છે. પૂર્વાવસ્થાના બાળ ખ્યાલો તરફ હસવું આવે છે તેમ જ અસાર મુશીના પાપમય વર્તન માટે પશ્ચાત્તાપ પ્રકટે છે.

ગિનેશ્વર પ્રભુની પ્રશાંત ભૂતિમાં સાક્ષાત્ ગિનેશ્વરને વિરાટ સ્વરૂપમાં જોવા એ પણ અંતરાત્મ દર્શનવાળા આત્માઓની કળા હોય છે. પ્રાયગિક દૃષ્ટિએ તેમની સાથે ઘસોઠું બની પડી સોઠામાં પ્રવેશ કરવાનો છે. અને ‘ગિનેશ્વર પૂજા રે તે નિજપૂજના રે’ એ શ્રીમદ્ દેવચંદ્રના કથન મુજબ પ્રકટ કરવું એ સમ્યગ્ દર્શનનું ઉચ્ચ સ્વરૂપ છે.

બીજે માર્ગે શુદ્ધિમાન પ્રકૃતિના મનુષ્યોને અનુકૂળ થાય તેવો છે. સમ્યગ્જ્ઞાન પ્રકટ થયા પછી આ વિશ્વ, આત્મા અને કર્મનો મહાપ્રશ્ન શુદ્ધિના વ્યાપારોથી, તકોંથી, શોધખોળથી, ચિંતનથી, વિજ્ઞાનથી અને માનસ-જ્ઞાનના પ્રયત્નોથી ઉકેલવાનો માર્ગ છે. યુક્તિમદ્વચનનં યસ્ય તસ્ય કાર્યઃ પરિગ્રહઃ એ શ્રીમદ્ હરિભક્ષ્મરિના વાક્યનું અવલંબન લઈ ક્ષિત્તિસંકેરો, નવ્વજો, મનોવિજ્ઞાનશાસ્ત્રના અભ્યાસકો અને નેજરથી શુદ્ધિનાં ત્રી-પુરુષો સર્વગ્રાસિદ્ધાંતનું વાસ્તવિક રીતે પૃથક્કરણ કરે છે. એમણે કેળવેલી શુદ્ધિપ્રકૃતિને એ માર્ગે બહુ બંધબેસતો છે. શાસ્ત્રમાં તેને અભિનવજ્ઞાન અથવા જ્ઞાનયોગ કહેલો છે.

આત્માની નક્કિ નિકટાવડી અને ક્રમે ક્રમે તેને લક્ષ્યતામાં લઈ જવા માટે આ માનવજન્મનું મન્ય છે. મનુષ્યમન વડે માનસિક નમિત્તો ઉપર આધિપત્ય ગ્રાપવ, આપણી પ્રવૃત્તિના નિમ્ન અનોને ઉચ્ચીકરણ કર્યમાં લેવા, મનને વામનાના માર્ગ ઉપર જતુ અટકાવી દૃષ્ટમાર્ગમાં વળગાડી દેવાનું સામર્થ્ય મુકાવવું, અને મનની અસ્ય વડે આત્મનિકટાવનો પામ ઉદ્દેશ મિલ્લ કરવો એને આત્મકારોએ ‘મન્યોગ’ કહેવો છે.

સમ્યક્દર્શનજ્ઞાનચારિત્રાણિ મોક્ષમાર્ગઃ એ તત્ત્વાર્થનું મુત્ર છે. મોક્ષમાર્ગના અધા માર્ગો એકબીજા સાથે એવા મંકળાયવા છે કે પોતાની પ્રવૃત્તિને અનુકૂળ પડે તેરો ગમે તે કુલ માર્ગ ગ્રાણ કરે જના તે સ્વીકારવા માર્ગ મિયાય અન્ય માર્ગો તરફ તે લેશ પણ ઉપેક્ષા ગમ્ય એ વાતવિકનાથી નિષ્ક છે. આ માર્ગો તે ‘નયો’ છે. ક્રોધપાણ ‘નયને’ મુખ્ય કરી જીવન નયોને ગોળ કરી તત્ત્વજ્ઞાન નિષ્ઠિમા અને જોતિક નિષ્ઠિમા પ્રવર્તવાનું છે જૈન પંચિભાષામા આનુ નામ ‘આદ્યાદ’ છે. દરેક ‘નયનું’ મ્દમ્ય અને માગમન તત્ત્વ મનુષ્યે સમજવું જોઈએ, પન્તુ તે સ્વર્થ માર્ગના એક માર્ગ—નયનું પ્રાધાન્ય—તેના અત કંણુ ઉપર હોવા જોઈએ ‘આત્માની ઉત્તરિ માટે યોગ અમપ્ય છે નિન દલા’—એ શ્રીમદ્ ઉપાધ્યાયજીના વચન પ્રમાણે આત્માની પ્રમત્તતા માટે તે તે યોગોનું અવવચન લઈ ભક્તિમાર્ગ તરફ પ્રયાસ કરવાનો છે

જૈન મિદ્ધાનના ગુણુગ્ધાનકની પંચિભાષામા અતગત્મપણુ અતુર્થ ગુણુગ્ધાનકમા ‘સ્થિન દૃષ્ટિથી’ શરૂ થાય છે અને તે આગમા ગુણુગ્ધાનક મુધી ગણાય છે તેગમા ગુણુગ્ધાનકે પગમાત્મપણુ—આત્માની પ્રાણીવચ્ચા—પ્રવટે છે અતુર્થ ગુણુગ્ધાનકથી માટીને આગમા ગુણુગ્ધાનક મુધીમા આત્માને અમપ્ય પ્રકારની અવગચ્ચાઓમા પચાગ થવાનું હોય છે અમ્યમ દૃષ્ટિ દર્શનની પ્રાપ્તિ અતુર્થગુણુગ્ધાનકમાં પ્રગટે છે.

આ અતગત્મ પ્રાપ્ત મનુષ્યનું નિશિષ્ટ લક્ષણુ એ હોય છે કે આખા વિશ્વમા તે એક પ્રકારનું મદાન જીવન અનુભવે છે અને પોતે મહાજીવનનો (પરમાત્મપણુનો) વિભાગ છે એમ જુએ છે એ મહાજીવન—પરમાત્મપણુ—તે અમ્દનયની દૃષ્ટિએ ‘હું જ છું’ તે અને ‘હું છું’ એ જ મહાજીવન છે તેથી જ શાંતિનાથજીના રતનનમા શ્રીમદ્ આનંદધનજીએ કહ્યું છે કે ‘અહો અહો હું મુજને કહું, નમો મુઝ નમો મુઝ રે, અમિતદ્ધ જન દાતાગની જોદની જોદ થઈ જુઝ રે.’

પ્રમુત્ત અંતગત્મા પોતાની આસપાસના મનુષ્યો માટે મૈત્રી, પ્રમોદ, કાગલ્ય અને માધ્યમ્ય જાનનાનાણું વિશાળ હૃદય ગખતા હોય છે અને જ્યાં જ્યાં અનિષ્ટ ગુણો કે વર્તનનો તે ભાવ જુએ છે, લા લા તે પ્રકારે હોવા યોગ્ય છે એમ ધારી સમભાવમાં ગહે છે. ક્રોધ માન માયા લોભમા ગ્હન થયેવા માનરો તરફ કંણુ દૃષ્ટિથી જુએ છે અતુરપની દૃષ્ટિ માટે ઉપમિતિ ભવપ્રપચા કથાકારે કૃપાસ્પદ સતા દહો એ વાક્ય વાપરેલું છે તેને અનુમરીને અતગત્મ અવગચ્ચાવાળો માનવ મિષ્ટવાળીથી સવાહ આપે છે કે, ‘ભાઈ, આ પગ્ગની ભુમિકાને યોગ્ય લક્ષણોને તમારે અંચમમા ગખવા ઘટે છે, તેની પામેથી તમારે વ્વાગી તરીકે કામ લેવાનું છે, તે વૃત્તિઓના મેવક જની તેની ગુલામીમા ગહેવું યોગ્ય નથી અને એમ થરો લારે ઉચ્ચ જીવન જીવવાનો અનુભવ થરો’ જનાં તે પ્રમાણે તે ન કરે તો તે અધુ ઉપર તિરકાગ આનતો નથી પિચ્છાગની અવગચ્ચાને તે ઓળંગી ગયેવો હોય છે આત્માના ‘ઉચ્ચ અને અધો’ એ ઉભય અશો તેને અનુભવગમ્ય હોય છે આત્માની સર્વાનસ્થાઓમા કેવી કેવી તેની વિધિઓ હોના યોગ્ય છે તે સમજ શકે છે તે જાણે છે કે મારો અજ્ઞાત અધુ અનુભવના અતે વ્રજાયા પછી એક વખત મુપરશે અને વાતવિક રીતે અંતગત્મપણુ પ્રાપ્ત કરાશે.

પગમાત્મા સાથે પોતાની ઐક્યતા છે તેવી સમજણુમાથી જે નિશ્ચિતપણુ ઉદ્ભવે છે તેથી આ અતગત્મ અવગચ્ચાવાળો મનુષ્ય ભવરહિત રહે છે શ્રીમદ્ આનંદધનજીએ કહ્યું છે કે, ‘ભવ ચચળતા હો જે

પરિણામની રૂ'—જેથી તે અકિત પર્તમાન અને ભાવી એ ઉભયની સાથે નિર્ભયપણે સામે મોઢે લડે છે અને આનંદપૂર્વક પરમાત્મપદ મેળવવાની અભિલાષાના મહાસાદસમાં પ્રગતિ કરે છે. અંતરાત્મ અવસ્થાનું આ સંક્ષિપ્ત દર્શન છે.

ઉપસંહારમાં અંતરાત્મપણાના નિચ્ચોડ રૂપે જણાવવાનું કે વાસ્તવિક રીતે 'આત્મા' એ જ 'સંસાર' છે અને 'આત્મા' એ જ 'મોક્ષ' છે એ પ્રકારનું રહસ્ય અર્પતો પૂઠ હેમચંદ્રાચાર્યેષ્ઠએ યોગશાસ્ત્રમાં નિરૂપણુ કરેલો માંગલિક શ્લોક સાદર કરી વિરમું છું.

અયમાત્મેવ સંવારઃ કપાયેન્દ્રિયનિર્જિતઃ ।

તમેવ તદ્વિજેતારં મોક્ષમાદુર્મનીપિણઃ ॥

“કપાય અને હિન્દ્રિયોથી ગિતાયલો આત્મા એ જ સંસાર છે, પરંતુ આત્મા જ્યારે તેમના ઉપર જય મેળવે છે ત્યારે તે જ આત્માને પંડિતગનો મોક્ષ કહે છે.”



॥ धी शंखेश्वरભાર્ગવનાયય નમઃ ॥

યોગભિદુના દીકાકાર કોણ ?

આફિનીમહત્તરાસુતુ આચાર્યપ્રવર શ્રીમાન હુરિભદ્રસૂરીશ્વરજી મહારાજે રચેલો યોગભિદુ ગ્રંથ દીકા સાથે જાનનગરની જૈનધર્મપ્રસારક સભા તરફથી વિક્રમ સંવત ૧૯૬૭માં પ્રકાશિત થયો હતો. તેનું સંશોધન તથા સંપાદન એલ. સ્વેલી (LUIGI SUALI) નામના યુગેમિયન (જર્મન) વિદ્વાને કરેલું હતું. સાર આદિ વિક્રમસંવત ૧૯૬૬માં અમદાવાદની જૈનઅન્યપ્રકાશક સભા તરફથી તેનું પ્રકાશન થયું છે. આ બંને પ્રકાશનોમાં યોગભિદુની દીકાને સ્વોપજ્ઞ જણાવેલી છે, એટલે કે ‘હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજે પોતે જ યોગભિદુ ઉપર દીકા રચી છે’ એ જ્ઞાતની પ્રસિદ્ધિ વ્યાપક રીતે થવા પામી છે.

પરંતુ આજથી લગભગ આઠ વર્ષ પૂર્વે જ્યારે સદીક યોગભિદુ વાંચવાનો મેં પ્રારંભ કર્યો ત્યારે મને તરત જ લાગ્યું હતું કે આ દીકા હુરિભદ્રસૂરિજી મહારાજની પોતાની નથી, પછી તો જેમ જેમ વાંચતો ગયો તેમ તેમ અંદરનાં જ પ્રમાણોથી મને ખાતરી થઈ ચૂકી કે આ દીકા સ્વોપજ્ઞ નથી જ, મારા વિચારને પુષ્ટ કરનારા કેટલાક આધારો આ લેખમાં આપવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવશે.

(૧) દીકાના પ્રારંભમાં મંગલાચારણ કર્યા પછી બીજે તથા ત્રીજે શ્લોકે નીચે મુજબ છે :

મુષાલિન્દોરિવાનન્દમન્દમુપચિન્વતઃ ।

યોગલિન્દોઃ સમાસેન વૃત્તિરેષા વિષીયતે ॥ ૨ ॥

ગુરુપદેશો ન ચ તાદૃગસ્તિ મતિર્ન યા કાચિદુદારમ્પા ।

તથાપિ યોગપ્રિષ્ઠાવરોન ચલસદમ્યાસકૃતે મમાયમ્ ॥ ૩ ॥

બીજા શ્લોકમાં ‘યોગભિદુની સંક્ષેપથી દીકા હું રચું છું’ આ જ્ઞાતનો નિર્દેશ કર્યો પછી ત્રીજા શ્લોકમાં જાણાય છે કે, ‘(દીકા કરવા માટે જરૂરી) તેવા પ્રકારનો સુરુ પાસેથી ઉપદેશ (બોધ) પ્રાપ્ત થયો નથી, તેમ જ તેની શ્રેષ્ઠ જુદી પણ નથી, તો પણ અને યોગ પ્રિય લોકવાને લીધે યોગાભ્યાસના ઉદ્દેશથી આ (દીકા રચવાનો) પ્રયત્ન આરંભ્યો છે.’ દીકાકારના આ લખાણ ઉપરથી જણાય છે કે મુળકાર કરતાં દીકાકાર યુદ્ધ છે અને તેથી જ હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજના યોગભિદુ ઉપર દીકા રચવાં પોતાની નિર્બંજતા

પ્રારંભમાં જ તેઓશ્રી જણાવી દે છે. જે હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ આ ટીકાના રચયિતા હોત તો પોતાના અથનો જ અર્થ સ્પષ્ટ કરવામાં પોતાની નિર્મળતા જણાવવાની જરૂર પડત નહિ.

(૨) ૧૭૬મો શ્લોક અને તેની ટીકા નીચે મુજબ છે :

અસ્યૈવા મુલ્યરૂપા સ્યાત્ પૂર્વસેવા યથોદિતા ।

ક્લ્યાણાશયયોગેન શેષસ્યાપ્યુપચારતઃ ॥ ૧૭૭ ॥

અસ્ય અપુનર્વંશકત્વસ્ય એવા પ્રાગુક્ત મુલ્યરૂપા નિરુપચરિતા સ્યાદ્ ભવેત્ પૂર્વસેવા દેવાદિપૂજારૂપા યથોદિતા યત્પ્રકારા નિરૂપિતા પ્રાક્ કલ્યાણાશયયોગેન મનાઃ મુક્ત્યનુકુલમુખમાનસમન્વેન । શેષસ્યાપિ અપુનર્વંશકાપેક્ષયા વિલક્ષણસ્ય સકુદ્બંધકાદેઃ ઉપચારતઃ ઔપચારિકી પૂર્વસેવા સ્યાદવાપિ તથાનિધમસ્વૈરામ્યાભાવાત્ તસ્ય ।

હહ કેચિદ્ માર્ગપતિત-માર્ગાભિમુગ્ધાવપિ શેષશબ્દનાહુઃ । તચ ન યુજ્યતે, અપુનર્વંશકાવસ્થાવિશેષ-રૂપત્વાત્ તયોરપુનર્વંશકપ્રવર્ણનન ગતત્વાત્ । યતો લલિતવિસ્તરાયાં માર્ગભ્રમણમિત્યમુક્તમ્—

“હહ માર્ગશ્ચેત્તોડચક્રગમન મુજગમનનલિકાયામતુલ્યો વિશિષ્ટગુણસ્થાનાવાપ્તિપ્રગુણઃ સ્વરસવાહી ક્ષયોપશમવિશેષઃ” इति ।

તત પ્રવિદ્ધો માર્ગપતિતઃ, માર્ગપ્રવેશયોગ્યભાવાપન્નો માર્ગાભિમુગ્ધઃ । એવ ચ નૈતાવપુનર્વંશનાવસ્થાયાઃ પરપરતાવસ્થામાજો વક્તુમુચિનો, મૈગ્ધશાશ્વગમયોગ્યતયા પશ્ચસૂત્રકચૂસાવનયોરુક્તત્વાત્ । યથોક્ત તત—

“ઈયં ચ ભાગવતી સદાશા સદૈવાપુનર્વંશવાદિગમ્યા । ઍપુનર્વંશકાદયઃ કે સત્ત્વાઃ ? ઠકુષ્ઠા કર્મસ્થિતિ તથાડપુનર્વંશકત્વેન યે ક્ષયન્તિ તે સ્વપુનર્વંશકાઃ । આદિશબ્દાદ્ માર્ગપતિત-માર્ગાભિમુગ્ધાદયઃ પરિગૃહ્યન્તે દૃઢમતિશાલેષ્વનાદિગમ્યાલિક્ષ્ણાઃ । એતદ્રમ્યેયમ્, ન સસારામિનન્દિગમ્યા” इति । સસારામિનન્દિનશ્ચાપુનર્વંશક-માગવસ્થામાજો જીવા इति ।

આઠી શેષસ્યાપ્યુપચારતઃ આ મુળના શેષ શબ્દથી કયો અર્થ લેવો એ વિશે ટીકાકારે જે લખ્યું છે તે ખાસ ધ્યાન ખેંચી લે છે. શેષ શબ્દથી સકુદ્બંધકાદિ લેવા, પણ માર્ગપતિત કે માર્ગાભિમુગ્ધ નહિ, એવો ટીકાકારનો અભિપ્રાય છે, બીજા પીઞ્જ કેટલાકનો અભિપ્રાય એવો છે કે શેષ શબ્દથી માર્ગપતિન તથા માર્ગાભિમુગ્ધ પણ લેવા. ટીકાકારે પીઞ્જના અભિપ્રાયનું ખંડન કરીને પોતાના અભિપ્રાયનું સમર્થન કરવા ખાસ પ્રયત્ન ટીકામાં કર્યો છે. હવે જે હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ ખરેખર ટીકાકાર હોત તો પોતે કાપેલા શેષ શબ્દનો અર્થ કયો છે એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થવાનો અવકાશ જ ન આવત. યોગમિદુના ટીકાકાર હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજથી શુદ્ધ છે માટે જ તેમની સામે એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો છે અને તેથી જ

૧. લલિતવિસ્તરામાં ‘મગ્ધશાશ્વ’ની ટીકામાં આ પાઠ છે

૨. અપુનર્વંશકપુનર્વંશકયોગ્યતાકની ૧૩મી ગાથામાં હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજે જણાવ્યું છે તેમ જ ભગવાનની આજ્ઞા કયા કયા છત્રોને કેવી કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય છે આ સમર્થમાં ઉપદેશપાત્રની ગાથા સ્પષ્ટ ૧૬૨ સુધીની ગાથાઓ પણ ટીકા સારે ધ્યાનમાં લેવા જેવી છે.

૩. પંચસૂત્રના પાંચમા સૂત્રની શ્રુતિમાં આ પાઠ છે

૪. હસનિર્મિત પ્રતિઓને આધારે શુદ્ધ કરેલા અને તપસ્વિ પ્રવર પૂજ્યપાદ પદ્માસજી શ્રી કાનિવિનયજી ગણિવે નોંધેલા પાઠોવાળા યોગમિદુના ટીકાના પુસ્તકને આધારે આ પાઠ અહીં આપ્યો છે. પરંતુ યોગમિદુનાના નૈનવ્રથ પ્રકાશકસલાના તેમ જ નૈનવ્રથપ્રસારકસલાના પ્રકાશનમાં અપુનર્વંશકાદયો યે સત્ત્વા ઠકુષ્ઠા કર્મસ્થિતિ તથાડપુનર્વંશકત્વેન ક્ષયન્તિ તે સ્વપુનર્વંશકાઃ એવો પાઠ છે

પંચસૂત્રશ્રુતિમાં આ જ પાઠ અપુનર્વંશકાદયો યે સત્ત્વા ઠકુષ્ઠા કર્મસ્થિતિ તથાડપુનર્વંશકત્વેન યે ક્ષયન્તિ તે સ્વપુનર્વંશકાઃ એ પ્રમાણે છે.

ખી ૧ કોઈ દીનકાર અથવા તો મૌખિક વ્યાખ્યાનાના અભિપ્રાયની નોંધ લઈને તેનું ખાન કરીને અવલિપ્રાયનું સમર્થન કરવાનો તેમજ પ્રયત્ન કર્યો છે

૧૧મી સમયનું સમર્થન કરવા માટે હવિનચિન્નના તથા પંચમુદ્રામિતિ કે જે બંને હુનિલદ્રમ્ભિ મહાગાનની ૪૮ કૃતિ છે તેનો આધાર લઈને જોય ગમ્બનો અર્થ નક્કી કરવા દીનકાર પ્રયત્ન કર્યો જે બંને ખગેખા હુનિલદ્રમ્ભિ મહાગાન પોતે જ આ દીનકાર કોય તો પોતાના અભિપ્રાયની મિલિતે માટે પોતાના જ અન્થ અથોમા લખેલા લખામુને પ્રમાણ તરીકે ગ્રહ કરવાનો એ અર્થો પ્રયત્ન કરે જ નહિ

એટલે આ ૧૭૬મા શ્લોકની દીનવી એ વાન ગ્રપટ દેખાઈ આવે છે કે દીનકારે 'હુનિલદ્રમ્ભિ મહાગાનને જોય ગમ્બનો કયો અર્થ અલિપ્રેત રજે' એ નક્કી કરના માટે હુનિલદ્રમ્ભિ મહાગાનના બીજા અથોનો આધાર લઈને બીજાઓના અલિપ્રાયનું ખાન કરીને સ્વઅભિપ્રાયનું સમર્થન કર્યું છે આથી નિશ્ચિન જણાય છે કે મુળકાર તથા દીનકાર બંને પરસ્પર રુદ્ધ છે

(૨) યોગગિંદુના ૪૩૮થી ૪૪૭ સુધી નીચે મુજબ શ્લોકો છે

एष च तत्त्वतोऽसार यदुक्त मतिशालिना ।

इह व्यतिकरे किञ्चिच्चानुदया मुभाषितम् ॥ ४૩૮ ॥

જાનનાનું મૃગ્યતે કશિશ્ચ તદુત્તપ્રતિપલ્લયે ।

અજોપદેશકરણે નિપ્પલ્લમનશનિમિ ॥ ૪૩૯ ॥

તત્માદનુશાનગત જ્ઞાનમત્સ્ય વિચાર્યતામ્ ।

ફીટસલ્પાપરિજ્ઞાન તત્સ્ય ન ક્ષોપયુજ્યતે ॥ ૪૪૦ ॥

દેવોપાદેયતત્ત્વસ્ય સામ્યુપાયસ્ય વેદક ।

ય. પ્રમાણમણવિદ્યો ન તુ સર્વસ્ય વેદક ॥ ૪૪૧ ॥

દૂર પદ્યતુ વા મા વા તત્ત્વમિદ્ધ તુ પદ્યતુ ।

પ્રમાણ દૂરદર્શી ચેદેત યજ્ઞાનુવાસદે ॥ ૪૪૨ ॥

અહીં ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધીના શ્લોકોમાં હુનિલદ્રમ્ભિ મહાગાને પ્રસિદ્ધ બૌદ્ધ તાર્કિક ધર્મગીર્તિનો મન ગ્રહ કર્યો છે ધર્મગીર્તિનું કલેક્ટુ એમ છે કે 'અમારે મોક્ષ માટે તત્ત્વદર્શિની જરૂર છે, એ સર્વજ્ઞ હોય કે ન હોય એ સાથે અમારે કોઈ નિગમન નથી' સામાન્ય રીતે બૌદ્ધો સર્વજ્ઞને માનનારા છે, છતાં ધર્મગીર્તિએ એ વાત ઉપર ભાર ન મૂકના છુદ્ધના તત્ત્વદર્શિપણા ઉપર જ ભાર મૂક્યો છે પ્રમાણુતાર્કિકની આગ કારિશ્ચઓમા ધર્મગીર્તિએ પોતાનો આ મન દર્શાવ્યો છે આ જ આગ કારિશ્ચઓ હુનિલદ્રમ્ભિ મહાગાને અહીં ઉત્તર કરેલી છે છતાં દીનકારે આ આગ કારિશ્ચઓમા સર્વજ્ઞિગોધી વાનું પ્રતિપાન હોનાથી આને મીમાસાનો મત માની લઈને યદુક્ત મતિશાલિના આ ૪૩૮મા શ્લોકના અસાની વ્યાખ્યા કરતા યદુક્ત મતિશાલિના કુમારિલેન આ પ્રમાણે વ્યાખ્યા કરી છે આ આગ કારિશ્ચઓની વ્યાખ્યા પણ મીમાસક મતને અનુસરીને કરી છે તેમ જ ૪૪૮મા શ્લોકની અસાગણિશ્ચમા પણ ક્વચિત્ મોમાસકમતમપાકૃત્ય સાહચર્યમતનિરાકરણાયાદ એમ યોગગિંદુના દીનકારે લખ્યું છે હમીનમા આ બૌદ્ધોનો મન છે, કારિશ્ચઓ પણ બૌદ્ધોની છે, તેની વ્યાખ્યા પણ મૌદ્ધ મન અનુચારે કરવાની છે આ દીનકારે આને મીમાસકનો મત માની લઈને મીમાસકોના પ્રસિદ્ધ અગ્રણી સર્વજ્ઞિગોધી કુમારિલેના નામે આગ કારિશ્ચઓને ઉપનાથી ચક્રવી લીધી છે બંને હુનિલદ્રમ્ભિ મહાગાન પોતે જ આ દીનકારે રચવેલા કોત તો આ પ્રસિદ્ધ હકી ત સિંધે આમ મનના પામત નહિ

(૪) યોગમિદુનો છે'શો શ્લોક નીચે મુજબ છે

સમુદ્વત્પાજિન પુણ્ય યદેન શુભયોગતઃ ।

મયાધ્યગિરિહાત્ તેન જનઃ સ્તાદ્ યોગ્યોચનઃ ॥ ૫૨૭ ॥

આની ટીકામાં ટીકાકાર જણાવે છે કે 'નિરહ' ક્ષતિ ચ મગન' શ્રીહરિમદ્ગૂરો સ્વપ્રકરણાદ્વપ્રયોક્તઃ
ઈતિ । હવે આ ટીકા ખરેખર જો સ્તોત્ર હોય તો હુગિભદ્રમુનિ મદ્ભગવાન પોતાને માટે 'ભગવાન
હુગિભદ્રમુનિ' એવો ઉપેખ કરે જ નહિ અર્થાત્ 'ભગવાન હુગિભદ્રમુનિ' એવો ટીકામાં ઉપેખ હોવાથી
દીના જેવું અપદ છે કે, 'યોગમિદુ મૂળના ડર્ના હુગિભદ્રમુનિ મદ્ભગવાન છે, જ્યાં એના મીઠાદાર ગોર્ધ
બીજ વ્યવિત છે'

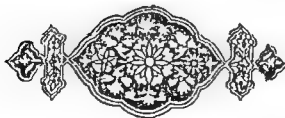
આ ઉપરાંત આ ટીકાનું સૂત્રમદ્દિષ્ટિએ અનનોદન દર્શાવી બીજા પણ એવા આધારો મળવાનો
સમય છે કે જે ઉપર જણાવેલ હકીકતનું અર્થન કર

આ ટીકાકારે ટીકામાં કોઈપણ મ્યથે પોતાના ગુર્નાંદિના નામનો નિર્દેશ કરેલો ન હોવાથી એમનું
શુ નામ હતું, તેમની ગુરુપરપરા કઈ હતી તેમ જ તેઓ કયા સમયમાં નિવસતા હતા એ કઈ પણ જાણી
શકાતું નથી ટીકામાં ઉક્ત દેવતા અનેક પાર્શ્વના મળગ્યાનોની ગવેષણા કરવાથી સમય છે કે તેમના
સત્તામય નિઃ કઈક દર્શના દરવાજા સાધન મળી આવે

નિદાનો આ નિમે નિમે ગવેષણા કરો એવી અભિનિયમથી આ લેખ સમાપ્ત કર છું

રિ સ ૨૦૨૧, શ્રાવણમુનિ ૫
માંડવી (૨૨૦)

પૂજ્યપાદશુરુદેવમુનિગજશ્રીભુવનવિજયાન્તેવામી
મુનિ જીવિજય



સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાલનો પ્રજાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ

ભોગીલાલ જી સારંગરા

હસિવી સનની દસમીથી તેરમી સદી સુધી અલ્પહિસવાઃ પાટણમાં રાજ્ય કરનાર ગુજરાતના ચૈતુકીય રાજાઓમાં સિદ્ધરાજ જયસિંહ(ઈ.સ. ૧૦૯૪-૧૧૪૩)ને લોકો સૌથી વધુ યાદ કરે છે. હજી પણ લોકસાહિત્યમાં અને લોકનાચ્ય અર્થાત્ લવાઈમાં તે શ્રવંત છે. ચિક્કમ અને ભોજની જેમ સિદ્ધરાજ પણ જાણે દંતકથાનું પાત્ર બની ગયો છે. એનો દરબાર ભારતના સર્વ પ્રદેશોના વિદ્વાનોનું મિલનસ્થાન બન્યો હતો. સિદ્ધરાજના સુપરિચિત મનીષીઓમાં ‘કલિકાલસ્તર્ણ’ હેમચન્દ્ર મુખ્ય હતા, જેમણે તત્કાલીન ભારતમાં ખેડાની વિદ્યાની સર્વ શાખાઓમાં આધારભૂત ગ્રન્થો રચેલા છે. હેમચન્દ્ર એક જૈન આચાર્ય હતા અને એમની આસપાસ એમના પોતાના વિદ્વાન શિષ્યોનું એક વર્તુળ હતું. સિદ્ધરાજના દરબારના ખીજ કવિપંડિતોમાં તેનો પ્રમાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ મુખ્ય હતો. વિજયપાલકૃત ‘દ્રૌપદીસ્વયંવર નાટક’ની (ભાવનગર, ૧૯૧૮) હિન્દી પ્રસ્તાવનામાં આચાર્ય જિનવિજયજીએ અને હેમચન્દ્રકૃત ‘કાવ્યાનુસાસન’ની (સુંઝઈ, ૧૯૩૮) અંગ્રેજી પ્રસ્તાવનામાં (૫૦ ૨૫૫-૨૬૧) પ્રો. રસિકલાલ જી. પરીખે શ્રીપાલ કવિના શ્રવન અને કાર્ય વિશે નિરૂપણ કર્યું છે. વિશેષ ઉલ્લીર્ણુ અને સાહિત્યિક સામગ્રીની શોધ અને પ્રકાશનને પરિણામે શ્રીપાલ વિષે કેટલીક વધુ માહિતી જાણવામાં આવી છે. પ્રાપ્ત સામગ્રીને આધારે શ્રીપાલના શ્રવન અને કૃતિઓનો સંક્ષિપ્ત પરિચય આપવાનો આ નિર્મંથનો પ્રયત્ન છે.

શ્રીપાલનો દૌહરિયક વૃત્તાન્ત

શ્રીપાલના શ્રવન અને કાર્ય વિશે નીચેનાં સાધનોમાંથી માહિતી મળે છે : (૧) મધ્યકાલીન ગુજરાતના ઐતિહાસિક સંસ્કૃત પ્રમંથોમાંથી, (૨) સિદ્ધરાજ જયસિંહના દરબારમાં પ્રવેતાગર આચાર્ય વાદી દેવસારિ અને રિંગર આચાર્ય કુસુદયંદ વચ્ચે થયેલા વાલ્કવિવાદનું નિરૂપણ કરતા યશશંકરકૃત સમકાલીન સંસ્કૃત નાટક ‘સુદ્ધિકુસુદય-દ્રમકરણ્ય’માંથી, (૩) પ્રભાચન્દ્રસંક્રિત ‘પ્રભાવકચરિત’ (ઈ.સ. ૧૨૭૮)ના છેલ્લા ‘હેમચંદ્રસચિચરિત’માંથી, અને (૪) શ્રીપાલની પોતાની ઉપલબ્ધ કૃતિઓમાંથી.

ગુરુગત અને ગરુડાચાનના દત્તિહાસમા મૌર્ય, ગાંધીતિમના અને વેપારી કુનેહ માટે પ્રસિદ્ધ પાન્યાટ (પોગાટ) જાનિના એક જૈન કુટુંબમા શ્રીપાન જન્મ્યો હતો ગુરુગતના ચોતુસ ગમ્મ લીમૅન પટેનાના મત્રી નિમનગાદે આણુ ઉપર નિં સં ૧૦૮૮ (ઈ. સં ૧૦૩૨)મા બાધેલા પ્રસિદ્ધ જૈન મંદિર નિમન વસનિના સમામડપમા શ્રીપાનની મૂર્તિ છે એ મૂર્તિ નીચેના ખાંડિન ચિનાનેખમાથી જાણવા મળે છે કે શ્રીપાનના પિતાનું નામ વલ્લભજી હતું શ્રી જિનવિજયનું અનુમાન સમુચિત છે કે શ્રીપાન પણ જીને નિમનગાદનો અથવા તેના મોટા કુટુંબીનો વસજ હતો ૨

સાહિત્યિક આધનોમાના અનેક ઉ નેખો ઉપરથી જાણાય છે કે શ્રીપાન અધ હતો જ એના અત્તવાના ઢાળ વિશે અથવા એ કાણે અધ ચરો હતો એ વિશે કંઈ જાણવામા આ યુ નથી તેણે નિઘાધ્યન કયા અને કયારે કર્યું એ પણ અજાન છે પરંતુ શ્રીપાવ એક નિપણ કવિ અને કૃતકવિત્રમ વ્યુત્પન્ન નિદાન હતો એ વિશે ઠરી શક નથી પ્રમ-સોમા એને ‘દવિચક્રવર્તિન’, ‘કરિકુજ’ અને ‘મહાનિ’ તરીકે વર્ણવ્યો છે અને ‘મુદ્રિતકુમુચન્દ્રપ્રકરણ’મા એને ‘કવિગજ’ મિત્રુ આપ્યું છે જાણ્યકૃત ‘સન્તિ મુક્તાવનિ’ અને ગાર્ગ્યકૃત ‘ગાર્ગ્યપદ્ધતિ’ જેના મુખાનિમ્મદ્ધો શ્રીપાનની મુન્તિઓ ઉદ્ધૃત કરતા ‘શ્રીપાન દવિગજ’ તરીકે એનો નિર્દેશ કરે છે પ્રમ-સોમા ‘પૂણાકવિચક્રવર્તી’ તરીકે શ્રીપાનનો ઉલ્લેખ છે જે બતાવે છે કે તેણે છ પ્રકૃત ભાસઓમા પણ કવિતા રી હોરી જોઈએ અનેક સમ કાલીન દવિઓ પોતાની દવિના મુધગવના માટે શ્રીપાવ પામે આપના બુદ્ધિમંત્રના અનિર્લેપમુનિના મિત્ર હેમચન્દ્રસુગિના ‘નાભેનનેમિકાવ્ય’ અથવા ‘દ્વિમધાનમચ નુ મસોધન શ્રીપાને કર્યું હતું

શ્રીપાન એ ગમ્મ મિદ્દરાજ જ્યોત્સિહનો નિકટવર્તી સુહૃદ્ હતો વ નગર પ્રગલ્ભિતા છે ના નોદમા શ્રીપાને પોતાને શ્રીસિદ્ધરાજપ્રતિવત્તવન્તુ (જેને સિદ્ધરાજે પોતાના ભાઈ તરીકે સ્વીકાર્યો છે એનો) જ્ઞો છે ‘મુદ્રિતકુમુચન્દ્રપ્રકરણ’મા (૫૦ ૩૮) શ્રીપાનને શ્રીસિદ્ધમૂળજ્ઞાલમિત્રમ (મિદ્દરાજનો બાનમિત્ર) કહેનામા આવ્યો છે મોમપ્રભમુદ્ધૃત ‘કુમારપાનપ્રતિબોધ’ અને સુમતિનાથચરિત્ર નેવા વગમગ સમ નીન પ્રથો નોધે છે કે ગમ્મ મિદ્દરાજ શ્રીપાનને ‘ભાઈ’ કહીને બોલાવતો હતો આ નિર્દેશને ‘પ્રમાનવ્યગિત’ના છે ના ‘હેમચન્દ્રમુદ્ધૃતિગિત’માથી અનુમોદન મળે છે એમા મિદ્દરાજ અને શ્રીપાનની નિમ્મટના નિસ્તાગથી વર્ણવી છે અને યોગક સમય માટે આણુહિવનામા ચાલીને નેના ભાગવત સપ્રાપના આચાર્ય દેવમોધ અથવા દેવમોનિના સપર્કમા તેઓ બને રી રીતે આવ્યા એ પણ એમા વર્ણવ્યું છે એ પણ નિશિષ્ટ વ્યક્તિઓના સમય અને સ્પર્ધાના ‘પ્રભાવકચરિત્ર’મા અપાયેના વૃત્તાનના ગમપ્ર સાગોદ્ધાર માટે તથા એ વૃત્તાનની ઐતિહાસિક સમાજોચિના માટે વાચને ‘દાનાનુશાસન’ની પ્રોં ગસિના ન છોં પગીખની પ્રતાવનાના ઉપચુકન જુદ જોડા વિનિત છે

૧ જિનવિજયજી, ‘પ્રાચીન જૈન લેખસંગ્રહ’, ભાગ ૨ (ભાવનગર, ૧૯૨૧) નં ૨૭૧

૨ જિનવિજયજી, ‘કૌપદીરવચનર નાટક’, પ્રતાવના, પૃં ૨૧-૨૨

૩ ‘મુદ્રિતકુમુચન્દ્રપ્રકરણ’મા બીજી ઐતિહાસિક વ્યક્તિઓ સાથે શ્રીપાન પાલ એક પાલ તરીકે આવે છે એમા દેવમુનિના રેપરસાયનનું નેનાજન વડે પોતે પાલ કરી શકતો નથી એ પોતાના દુભગિયનો શ્રીપાન રોક કરે છે (અપ ૪, નં ૧૫) દેવમુનિ એને આશાસન આપે છે કે ‘કવીચર પૂર્વે કરેલાં અમુકતોના પરિપાકનો પ્રતિકાર કરી શકાતો નથી પરંતુ ભગવતી ભારતીએ જિ રોડન આકલન કરવામા કુશળ સારસ્વતચમુનુ વિતરણ કરીને તમારા ઉપર કરુણ કરી છે ભાગવત સપ્રાપના આચાર્ય દેવમોધે કહેલી શ્રીપાનની નિ કાનો એક નં ૧૦૬ પ્રભાવકચરિત્ર મા (સિંધી જૈન પ્ર થમા મા પ્ર ૧૩, પૃં ૧૦૦) કહ્યો છે, તેમા પણ શ્રીપાનના અધવત્તનો નિર્દેશ છે—

શુક્ર. વચિવમાપત્ર યવાદિ વિવલ્લેષિ સર્વ ।

અમુદવિવિહીનસ્ય સુક્તા ત વનિરામિત્રા ॥

૪ ‘પુરાનપ્રમ ધસગ્રહ’, પૃં ૪૩, ‘કુમારપા અવિતસગ્રહ’, પૃં ૧૦૬

શ્રીપાલ મિદ્ધગજ હતા ત્રાશુ ૭૭૦ હતો અને એના ઉત્તગધિમરી કુમારપાલનો પણ મળતો હતો. મિદ્ધગજના અવસાન પછી નવ વર્ષે નિં ૨૦ ૧૨૦૮(ઈ. ૨૦ ૧૧૫૭)માં, કુમારપાને પાલિકા વડનગરના દિવાની પ્રશસ્તિ તેણે ગ્રામી હતી કુમારપાલની એક મનુષ્યનામાં પણ શ્રીપાલ તેની સાથે હતો.^૧

શ્રીપાલનો પુત્ર મિદ્ધપાલ નામે હતો ‘પુનનનપ્રમન્થપ્રદ’ અને ‘કુમારપાલપ્રમન્થ’ મા એને દનિઓ અને દાનાઓમાં શ્રેષ્ઠ (કવીના દાતૃણા પુર્યં) હતો કે મિદ્ધપાલની કોઈ અનિદન મળતો સાહિત્યના પ્રાપ્ત થઈ નથી, પણ એણે ગયેના કૃતવાદ શ્લોકો ‘પ્રમન્થકોશ’માં ઉદ્ધૃત થયેના કે^૨ મિદ્ધપાલના નામ સંકૃત તેમ જ પ્રાકૃત પદો ઓમપ્રભસુગિના ‘કુમારપાલપ્રતિમોધ’માં પણ ટાકેલા કે અહીં એ વાતનો પણ ઉલ્લેખ કર્યો જોઈએ કે સોમપ્રભસુગિ આ પ્રાકૃત પ્રન્થ નિં ૨૦ ૧૨૪૧(ઈ. ૨૦ ૧૧૮૫)માં પાટણમાં સિદ્ધપાને મારેન વચ્ચે અથવા ઉપાન્યાસ ગીને પૂર્ણ થઈ હતો પ્રમન્થો કહે છે કે મિદ્ધપાલ એ મળત કુમારપાલનો પ્રાનિપાત હતો.

મિદ્ધપાલનો પુત્ર વિન્ધપાલ નામે હતો વિન્ધપાલ એક નિદાન અને નાનકડો હતો તેણે ગયેડ સંકૃત નાટક ‘દૌષદીસ્તનન’ નાન ભીમદેવ બીજાની આજ્ઞાથી, પાટણમાં, મુલગરે બાધેના ત્રિપુરુ પ્રામાદમાં ભજનાયુ હતો આમ અનન પણ પેદી સુધી કસ્તિવપનગ ચાતુ ગ્રામી તોન એવી ઘટનાઓ સાહિત્યના દત્તિકાસમાં જોઈ મળે છે.

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓ

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓનું હવે નિર્ગમનબોડન કરીએ જાણનામાં આવેલી તેની તમામ કૃતિઓને નીચે પ્રમાણે વહેંચી શકાય (૧) માત્ર સાહિત્યિક ઉદ્દેશ્યો દ્વારા જાત કૃતિઓ, (૨) અનિ સ્વરૂપે ઉપનયમ કૃતિઓ (૩) અખર ઉપલબ્ધ કૃતિઓ.

૧. ‘પ્રમાનકચન્તિ’ (પૃ. ૧૬૦) અનુસાર શ્રીપાલે ‘વૈગેયનપરાજન’ નામે એક ‘મહાપ્રમન્થ’ ગરો હતો આ કૃતિ અસાધે મળતી નથી, તેથી એના સાહિત્યસ્વરૂપ અથવા એમાં નિ પિત વિરત પરવે કઈ કહેવું મુશ્કેલ છે. વૈગેયનના પુત્ર બનિગમને—વૈગેયનને—નામનકપધારી નિધાન એ પાનાળમાં આપ્યો એ પૌગણિક કથાપ્રમણનું એમાં કોઈ પ્રમંથ નિધપણ કદાચિત્ત હોય વડનગર પ્રશસ્તિને અતે શ્રીપાલે પોતાને ઇલાહનિષ્પન્નમહામન્થ (‘જેણે એક વિવસ્થા મહાપ્રમન્થ ગરો છે એવો’) કહ્યો છે આ રીતે ઉનિષ્ઠિત ‘મહાપ્રમન્થ’ એ ઉપર્યુક્ત ‘વૈગેયનપરાજન’ હોય એ અસંભવિત નથી. નિધપુરમાં જનરાજે બધાવેલ રુદ્રમહાનયનો ૭૭૦ દ્વારા મિદ્ધગરે દરાઓ હતો; એની પ્રશસ્તિ શ્રીપાલે ગ્રામી હોરાનો ઉલ્લેખ ‘પ્રમાનકચન્તિ’ મા છે આ પ્રશસ્તિ કોતરેલી ગિના રુદ્રમહાનયમાં કોઈ મોખગના ગ્યાને જડનામાં આવી હશે પગતુ પેટનીક અહીંથી થતા રુદ્રમહાનય ખડેર સ્થિતિમાં છે અને તેની શ્રીપાલ ચન્તિ પ્રશસ્તિ પણ નાશ પાળી જણાય છે.

૨. શ્રીપાલની બીજી કાવ્યકૃતિના—ગગન સિદ્ધગરે અણુદિવનાસ પાટણમાં બાધેના સદસર્વિંગ સગેનગની તેણે ગયેલી પ્રશસ્તિના—ચોગડ અગો જ આજ સુધી સચરાઈ જલા છે^૩ મિદ્ધગજના માનસરિચના આરંભ રૂપે આગવ્યો એક પ્રતિભાવ એ સગેવગને દિનારે ઠાવો કરનામાં આપ્યો હતો, અને શિલાપદ્ધિઓ ઉપર કોતરવામાં આવેલી એ પ્રસ્થિત કૃતિતત્તલ ઉપર મકનામાં આવી હતી.

૧ એ જ, પૃ. ૪૩, એ જ, પૃ. ૧૦૬

૨ ‘પ્રમ મહોસ’ (સિધા જૈન ગ્રન્થમાત્ર ગ્રન્થ ૬) પૃ. ૪૮

૩ આ સગેવગના હન્ય અવશેષો બલપૂર્વક વગેરેના રાજ્યના આરિયો તેજ ખાલાએ ખોદી કાઢ્યા છે

શુભરાતના નિહાસ અને મજ્જિતના નામાક્ષિત વિદ્વાન ૨૫૦ રામવાન મોદીએ પાળાના વીળાનૂના મહો'નાના એક નાના ગિનમન્દિતની લીતમા યોગદેવો આ પ્રશસ્તિનો એક દુહો ખોળી કાઢ્યો હતો અને તે પ્રગટ થયો હતો. આ રીતે મોદીની પ્રશસ્તિની એકમાત્ર ગિવાપદ્ધિમા જે નવ ખતિ પદ્ધિઓ કોતરેલી મળી છે એમા પ્રશસ્તિકાવ્યનો એક પણ શ્લોક અખડ રૂપે મળતો નથી. આ રીતે ખતિ રૂપે મળતા શ્લોકોને અતે ૭૬, ૭૭, ૮૭ અને ૯૦ એટલા નોંધકો વાંચી રાખ્યા છે એ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે શુભરાતની સાપ્તકીય પગપગમા અમર બનેલ ગિદ્ધરાજના મહાદેવ વર્ણનતા એ પ્રશસ્તિકાવ્યમા આશરે ૧૦૦ શ્લોકો હશે. કાવ્ય ૧૦૮ શ્લોકો હોય એમ પણ મને 'પ્રભાવકવિતિ' (૫૦ ૧૮૦)મા આ પ્રશસ્તિને 'દુર્લભમરોગ'ની પ્રશસ્તિ ઝડી છે. સદસ્યવિગ્ન બાધામ સિદ્ધરાજના એક પૂર્વ દુર્લભાજે શરૂ કર્યું હતું અને તેથી તે દુર્લભ મરોગ તરીકે પણ ઓળખાતું હતું.

'પ્રમન્થચિન્તામણિ' (૪૦ સં ૧૩૦૫)ના કર્તા મેરુતુગમૂર્તિ લખે છે કે મદસ્યવિગ્ન સગોનગી શ્રીપાનની પ્રશસ્તિ ગ્રાહ્ય અને પદ્ધિકા ઉપર કોતરાર્થ એટલે તેના શોધન માટે સિદ્ધરાજે મર્મ ફર્મીનોના રિત્તોને નિમગ્ન કર્યા હતા. આ સન્નિધિમા મવ પ્રશસ્તિમાથી નીચેના ૧ શ્લોકો મેરુતુગ દાક છે. ઉપર્યુક્ત શ્લોકદુહાઓ અને આ ૧ શ્લોકો ૧૦ એટલા જ અગ્રી મદસ્યવિગ્ન સગોનગી સુદર્શ પ્રશસ્તિમાથી અત્યારે તો ઉપનમ્ય છે—

ન માનસે માત્રતિ માનસ મે પળ્યા ન સમ્યાવતિ પ્રવાદમ્ ।

અચ્છોમચ્છોમકમ્પયસાર સરોનરે રાજતિ સિદ્ધમર્તુ ॥

કોશેનાપિ યુત દલૈષ્વપચિન નોચ્છેત્તમેતત્ કમ

સ્વસ્થાપિ સ્પુન્નકુળ્લકવ્યતિકર પુસ્વ વ ઘષ્ટે નહિ ।

एकोऽप्येव करोति कोटरहितो निष्कण्टक भूतल

मलैव कमल विहाय कमल यस्याग्निमाशिश्चियत् ॥

૩. શ્રીપાનની બે કૃતિઓ સાઘત ઉપવન્ય છે. રાજ કુમારપાલે સં ૧૦૮ (૪૦ સં ૧૧૫૨)મા બાધેના વનગરના નાની પ્રશસ્તિ^{૧૧} અને ચોરીમ તીર્થકેળીની સ્તુતિ કરતુ ૨૬ શ્લોકનું ચતુર્વિંશતિ ગિનમુતિ' કાવ્ય^{૧૨}

વનગર પ્રશસ્તિ જેને 'પ્રાચીન લેખમાતા'ના સપાદકોએ 'વનગરપ્રાદાનપ્રશસ્તિ એવું નામ આપ્યું છે તે ૩૦ શ્લોકનું અનમરપ્રચુર મય છે, અને સમૂહ કૃતિ તરીકેની શ્રીપાનની નિપુણતાનું પર્ણિત પ્રમાણ તે ગૂઢ દે છે. ચૌકુલ્ય કુમાર વનગરનું કોઈ ખાસ ગાજકીન મદત્ત નહોતું ખગ્ગા તો એ વિદ્વાન કાલિયોનું નગર હતું જેમને ગળ તેમ જ પ્રજા હમેશા માન આપતા. 'આ નગરના ગિનમનો ધનો

૮ સાતમી અંક ૧૧ લારી ૬ પ્રાચ્યવિદ્યા પરિવટનો અહેવાલ વહોરો ૧૯૩૩ ૫૦ ૧૪ ૫૨ ૨૧૦ રામવાન મોદીનો નિબંધ 'એ કામમે' આદિ થી ઊર્મિરતન ઇન્સ્ટિટ્યુશન આદિ સિદ્ધરાજ જયસિંહ આ નિબંધના શુભરાતી અનુવાં માં જુઓ. ૨૧૦ રામવાન ચુનીવાન મોદી લેખસબદ (પાટા ૧ ૫૩) ૫૦ ૮૨-૧૦૦ મા સિદ્ધરાજન બાંધનબના લેખનો એક અક્ષર

૯ પ્રમન્થ ચિન્તામણિ (સિંધી અનુવાદ) ૩ ૫ ૧) ૫૦ ૬૩-૬૪

૧૦ આ બે શ્લોકોમાનો ન માનમ્ એ શ્લોક વરુપાલના મિત્ર સોમેશ્વરકૃત 'મી તમોમી'મા (સર્ગ ૧ શ્લોક ૭૮) રાહસ્યવિગ્નના વર્ણનપ્રસંગમાં મળે છે. સોમેશ્વરે શ્રીપાનની પ્રશસ્તિમ થી લે લીધો જાણ છે.

૧૧ 'એપિગ્રાફિયા ઇ ઇ', ૧૫ ૧ ૫૦ ૨૨૩ અને આગળના પૂર્વેમા આ પ્રશસ્તિ ઉપાર્જ છે. વળી પ્રાચીન લેખમાતા 'લાગ ૧, ૨, મુમર્થ, ૧૮૨૨' રિજલસકર આચાર્ય 'શુભરાતના ઐતિહાસિક લખો' લાગ ૨, ૫૦ ૩૮-૪૭ એમાં પણ તે મુદ્રિત છે.

૧૨ મુદ્રિત 'જૈન રતોત્તમ કોડ' (સપાદક મુનિ ચતુરવિજય) લાગ ૧, ૫૦ ૧૨૧ ૧૨૩

વડે દેહોનુ પાળુ પગિનાળુ કહે છે તથા જ્ઞાન્તિક અને ધૌર્ધિક કર્મો વડે જાપ અને ગમ્પૂની પયુ આ રહે છે, છતાં એમના ત્રીન તપને બાધા ન થાય એ તેનુથી આ વિપ્રયુગના ઝગમગ માટે ગમ્પૂને બનિ દુર્ગ વપ્ર કોટ કગલ્યો” (શ્લોક ૨૩), એમ પ્રશસ્તિમા કહ્યું છે મુવનજ પહેલાથી મારી કુમાપાય સુનીન ચૌનુકય રાગચોનો સચિપ્ત જ્ઞાન્ત પ્રશસ્તિ આપે છે, જોત્રે ખીન સાંનોમાથી મળતી ન હોય એરી કોઈ વિગેય અંતિહાસિક માદિની એમાથી મળતી નથી આનુપૂર્વની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો, વનજ પ્રશસ્તિ એરી સર્વપ્રથમ ઐતિહાસિક કૃતિ છે, જેમા ચૌનુકયો પહેલા પાટણ ઉપર ગમ્પૂ દનાર ચાપોલક અથવા ચાનગ વસનો ઉંનેખ આવે છે સં ૮૦૨(ઈ. ૫૦ ૭૪૬)મા વનજ આવે પાટણ વસાયા પરી ચાગ શતાબ્દી ક્રતા પણ વધુ અમથ બા મુગ્ધાનના ઐતિહાસિક સાંનોમા ચાનગચોનો આ પહેલો ઉંનેખ મજે એ આશ્ચર્યજનક છે એ વગુ એમ પણ મુચવે છે કે ચાનગ વસ એ પ્રમાણમા ગૌણ મહત્વનો નજવશ હતો, જોકે એ જ વસની ગમ્પૂની પાટણ દાગાન્તરે પશ્ચિમ ભાગતની સૌથી આગાદ નગરી બની હતી

‘ચતુવિંશતિ મિન ગુતિ’ એ મુદ્દા અવગમેથી ખચિન એનુ, શ્રીપાને મ્યેધુ સ્તોત્ર છે

શ્રીપાલની મૂર્તિઓ

ઉપર દર્શાવ્યુ તેમ, વદમાયાકવિચક્રમસ્તિ તરીકે શ્રીપાલનો ઉંનેખ મજે છે પણ સમૂત સિનાયની ભાષામા રચાયેલી તેની કોઈ કૃતિ ૬૦૦ સુધી જાણીતી આવી નથી એક દગાગી કરિ તરીકે તે શીલ કનિના કરી શકતો હશે, અને અમુક પ્રયોગોએ પ્રાકૃત અને અપભ્રંશમા પણ તેણે શીલ કાનો રચ્યા હશે એમ કંપી શકાન અનેક કનિઓની—જેમાના કેટલાક તો અજાનનામા છે—સમૂત ઉપગત પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ શીલ સ્મૃતિઓ પ્રમયોમા સચાયેલી છે, એ દર્શાવતી આ અનુમાનને અનુમોદન મજે છે માલવનિજ કરીને મિદ્ધગજ પાટણ ખાતે આવી એ પ્રમજે તેને આનંદાગ આપતા, શ્રીપાલના બે સમૂત શ્લોકો ગજગેખરમૂગિના ‘પ્રમયધોશ’મા ઉદ્ધૃત થયેલા છે ૧૩ શ્રીપાલનો એક સમૂત શ્લોક ‘પ્રમાનકચરિત’મા પણ ટાકેલો છે ૧૪

પશ્ચન્દ્રકૃત સમકારીન સસ્કૃત નાટક ‘મુદ્રિતકુમુદ્યન્દ્રગણ’મા શ્રીપાલ એક અગત્યના પાત્ર તરીકે આવે છે એમા લેખકે શ્રીપાલના મુખમા અનેક શ્લોકો મૂક્યા છે ૧૫ ‘મુદ્રિતકુમુદ્યન્દ્ર પ્રગણ’ એક ઐતિહાસિક નાટક હોઈ આ શ્લોકો ખગેખગ શ્રીપાલની રચના હશે કે કર્તા પશ્ચન્દ્ર પોતે રચીને શ્રીપાલના મુખમા મૂક્યા હશે એ જહેનુ મુશ્કેલ છે અવગત, આ શ્લોકો પૈકી થોડાક પણ શ્રીપાલની રચના હોય એ સખ નકારી શકાય એવો નથી

સમૂતના બે વિખ્યાન સુભાનિતસપ્રદો—જલ્દવાણી ‘મુક્તિમુકનાચિ’ (ઈ. સં ૧૨૪૭-૧૨૬૦ આસપાસ) અને શાર્દૂધરની ‘શાર્દૂધરપદ્ધતિ’ (ઈ. સં ૧૩૬૩ આસપાસ)—મા શ્રીપાલના સુભાનિતો લેનામા આયા છે, જે બતાવે છે કે એની કવિ તરીકેની કાર્તિ થોડા સમયમા જ મહાગાધૂ અને સપાદશી સુધી (કે જ્યાં અનુક્રમે આ બે સુભાનિતસપ્રદોની સકલના ચર્ચા હતી) નિસ્તરી હતી આ અને સુભાનિત સપ્રદોમા લેવાયેલા શ્રીપાલના શ્લોકો ઝાટુનર્ણનને લગતા છે, અને તે ઉપરથી અનુમાન કરવાનુ મન થાય છે કે કાલિદાસના ‘ઋગુસહા’ જેનુ ઝાટુવર્ણનનુ કોઈ કાવ્ય કદાચ તેણે રચ્યુ હોય

૧૩ ‘પ્રમયધોશ’ (સિધા જૈન ગ્રન્થમાલા ગ્રંથ ૬) પૃ ૮૩ શ્લોકો માટે જુઓ આ નિબંધ પરિશિ

૧૪ ‘પ્રમાનકચરિત’ પૃ ૧૮૮-૯૦ શ્લોક માટે જુઓ પરિશિ

૧૫ આ શ્લોકો માટે જુઓ ‘મુદ્રિતકુમુદ્યન્દ્રગણ’ અંક ૪ શ્લોક ૧-૪ ૧૩-૧૫ ૧૬, ૧૮, ૧૯ અંક ૫ શ્લોક ૧ ૨ ૬

સુભાષિતસંમદો અને પ્રખન્ધોમાં મળતી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ એકત્ર કરીને એક પરિશિષ્ટરૂપે અહીં આપી છે.

પરિશિષ્ટ

સુભાષિતસંમદો અને પ્રખન્ધોમાં ઉદ્ભૂત થયેલી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ*

('મુદ્રિતમુદ્રાવલિ'માંથી)

અપિ તદ્વનાન્યૂપમાયન્તે તસ્યપિ યામિની
દહતિ સરસીયાનેઽપ્યેવ જ્વલન્તિ જલ્પાન્યપિ ।
इति समधिकं प्रीप्से मीप्से न पुण्यवतां मयं
मलयजरसेर्दिग्धं लब्ध्वा यधूस्तनमण्डलम् ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

दिग्मन्त्रामुखमुत्पमानपवनप्रेहोल्नावर्तित-
व्यालाजालवटालवेद्युतात्तलिप्रयोत्तमानात्मभिः ।
नीरन्ध्रं रसगर्भितैरकटुपयोमार्कचन्द्रान्मृदुः
मालोऽयं घमतीव तोयदमहामूपासहसैर्दिवि ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

नेयं चूतलत्वा विराजति घनूर्लेता स्थितेयं पुरो
नामी गुञ्जति ऋद्रपदतिरिचं मीर्यी टणत्कारिणी ।
नैते नूतनपाडवाः स्मरमटस्यामी स्फुटं पत्रिणः
शोणास्तत्क्षणभिन्नपान्धहृदयप्रस्यग्दिग्मिन्द्रोणितैः ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

पचयन्ते स्थलचारिणः क्षितिरजस्वंगारभूयंगने
ववश्यन्ते जलजन्तवः प्रतिनर्दं तापोत्तणैर्वारिभिः ।
मर्गयन्ते शि(ख)राः पारातपक्षिग्यापुञ्जे तदेमिर्दिने-
मांसा(स्था)कः (१) क्रियते दिनेऽथ नियमाद्वैवस्वताय भुवम् ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

यपिरितवनुराशा प्रीति(त)हारीतनादै-
वैहृलवकुलपुष्पैरुन्धपुष्पन्धवाऽसौ ।
निधुवनविषमोद्द्वान्मूलकोका वनश्रीः
कपमिव पयिकानां नेव (वैक)त्यहेतुः ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

* 'મુદ્રિતમુદ્રાવલિ-પ્રકરણ'માં શ્રીપાલના મુખમાં મુકાયેલા સ્તોકો અસહિતપણે તેના ગણવાનું નિશ્ચિત પ્રમાણ ન હોઈ તે અહીં લીધા નથી. 'સદસાધિગસતોવરપ્રસન્નિત'માંથી 'અખન્ધચિન્તામણિ'માં લીધેલા છે સ્તોકોનું અવતરણ આ લેખમાં અગાઉ આપાઈ ગયું છે.

નોનું પશુ પરિવાયુ કરે છે તથા શાન્તિક અને પીઠિક દર્શો વડે જૂપ અને ગાઢની પમુ ગયા હો
ના એમના તીન તપને બાધા ન થાય એ તેનુથી આ વિપ્રપુત્રના ગણાય આ ગમ્મએ ભન્નિપૂરક
કગવ્યો” (પ્રનોક ૨૩), એમ પ્રશસ્તિમા કહ્યું છે મનનગ પહેવાથી માડી કુમાન્પાવ મુધીના
ન રાગઓનો સહિષ્ત તત્તાન પ્રશસ્તિ આપે છે, જેને ખીન્ન માધનોમાથી મળતી ન હોય એની
પેરોન ઐતિહાસિક માહિતી એમાથી મળતી નથી આનુપૂર્ણની દૃષ્ટિએ જેને એ તો, વ નગ
ન એની સર્વપ્રથમ ઐતિહાસિક કૃતિ છે, જેમા ચૌનુ-યો પહેલા પામણ ઉપર ગમ્મ દનાગ
પ્ર અથવા આવશ્ય વરાનો ઉપેય આવે છે સં ૮૦૨(ઈ.સં ૭૪૬)મા વનનગ ચાન એ
વસા ના પગી ચાગ શતાબ્દી ક્રતા પશુ વધુ મમય બા ગુજરાતના ઐતિહાસિક સાધનોમા
ઓનો આ પહેલો ઉપેય મગે એ આશ્ચર્યગ્રનક છે એ વનુ એમ પશુ સચવે છે કે ચાન વરા
નાથમા ગૌણ મદત્વનો ગમ્મવરા હતો, જેને એ જ વનની ગાન્ધાની પામણ હામ્મન્તે પશ્ચિમ
ની સૌથી આનાદ નગરી બની હતી

‘ચતુર્વિંશતિ ગિત સ્તુતિ’ એ સુગ્ર અનન્દગેથી ખચિત એનું, શ્રીપાને ગ્યેનુ સ્તોત્ર છે

શ્રીપાવની મૂલિતઓ

ઉપર દર્શા યુ તેમ, વદમાયાકવિચમ્પરસિન્ન તરીકે શ્રીપાવનો ઉપેય મગે છે પશુ સરકૃત
ની જાતમા ગ્યાયેની નેની કોઈ કૃતિ હજી સુની જાણુમામા આની નથી એ દગમગી રિ તરીકે
ન દનિના કરી શકનો હશે અને અમુ પ્રમગેએ પ્રાદૃત અને અપનગમા પણ તેતે નીત્ર કાન્થો
હશે એમ દ’પી શમન અનેક કનિઓની—જેમાના પ્રેનાક તો આનાતનામા છે—સકૃત ઉપગત
અને અપજસ શીધ સૂક્તિઓ પ્રમન્થોમા સચાયેની છે, એ હમી તથી આ અનુમાનને અનુમોદન
કે માયનવિમ્મ કરીને સિદ્ધગમ્ પાટણ પાએ આનો એ પ્રમગે તેને આનન્દ આપતા, શ્રીપાવના
કૃત પ્રનોકો ગાન્થેપરસૂતિના પ્રમન્થમેશ મા ઉદ્ધૂત થયેના છે ૧૩ શ્રીપાવનો એક સકૃત પ્રનોક
નકચગિત ‘મા પશુ દાકેનો છે ૧૮

યગશ્વન્દકૃત સમમનીન સરકૃત નાટક ‘મુદિતકુમુ ચન્દ્રપ્રન્થ’મા શ્રીપાવ એક અગલના પાત્ર
આવે છે એમા લેખકે શ્રીપાવના મુખમા ઓક પ્રનોકો મૂખ્યા છે ૧૫ ‘મુદિતકુમુચન્દ્ર
’ એક ઐતિહાસિક નામક હોઈ આ પ્રનોમે ખગખ શ્રીપાવની રચના હશે કે કર્તા યગશ્વન્દ પોતે
। શ્રીપાવના મુખમા મૂખ્યા હશે એ કહેવું મુશ્કેલ છે અનન્દ આ પ્રનોકો વૈખી ચોક પશુ
નની રચના હોય એ સમન નગરી શમય એનો નથી

સકૃતના બે વિખ્યાન સુભારિતસમ્રહો—જલ્વણુની ‘મૂક્તિમુખ્યાનનિ’ (ઈ.સં ૧૨૪૭-૧૨૬૦
પાસ) અને શાર્દૂધગની ‘શાર્દૂધરપદ્ધતિ’ (ઈ.સં ૧૩૬૩ આમપાસ)—મા શ્રીપાવના સુભારિતો
મા આના છે, જે બનાવે છે કે એની કવિ તરીની કાર્તિ થો । સમનમા જ મહાગમ્ અને સપા નદા
(કે બધા અનુક્રમે આ બે સુભારિતસમ્રહોની સકલના થઈ હતી) નિસ્તરી ની આ બને સુભારિત
મા લેનાયેલા શ્રીપાવના પ્રનોકો સકૃતનર્ણને લગતા છે, અને તે ઉપરથી અનુમાન કરવાનું મન થાય
કાલિદાસના ‘મલ્લસદા’ જેનું સકૃતનર્ણનનું કોઈ કાન્ય કલય તેણે ગ્યુ હોય

‘પ્રમન્થકોશ’ (સિધા જૈન ગ્રન્થમાત્ર ગ્રંથ ૬) પૃ. ૮૩ પ્રનોકો મા જુઓ આ નિષ્પન્ન પરિણામ

‘પ્રસાવકચરિત’ પૃ. ૧૮૮-૮૦ પ્રનોક મા જુઓ પરિણામ

આ પ્રનોકો મા જુઓ ‘મુદિતકુમુચન્દ્ર પ્રકરણ’, અક ૪ પ્રનોક ૧-૪ ૧૩-૧૫ ૧૬, ૧૮, ૧૯ અક ૫

પ્રનોક ૧, ૨ ૬

સુભાષિતસંગ્રહો અને પ્રબન્ધોમાં મળતી શ્રીપાવની સૂક્તિઓ એકત્ર કરીને એક પરિશિષ્ટરૂપે અહીં આપી છે

પરિશિષ્ટ

સુભાષિતસંગ્રહો અને પ્રબન્ધોમાં ઉદ્ધૃત થયેલી શ્રીપાવની સૂક્તિઓ*

(‘મૃદ્ધિમુદ્ધાવલિ’માંથી)

અપિ તદ્વનાન્યુધ્માયન્તે તપત્યપિ યામિની
દદ્ધતિ સરસીયાતોઽપ્યેષ ટ્વલન્તિ જ્ઞાન્યપિ ।
હૃતિ સમધિક ગ્રીષ્મે મીષ્મે ન પુણ્યવતા મય
મત્યજરસૈર્દિગ્ધ લઙ્ઘ્યા વધૂસ્તનમઘ્નલમ્ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

દિગ્મક્ષામુલ્લમુચ્ચમાનપવનમેજ્જોલનાવર્તિત—
જ્ઞાલાજાલમ્બદાલવૈનુતશિરિપ્રયોસમાનાત્મમિ ।
નીરન્ધ્ર રસગમ્ભિરૈરકલુપવ્યોમાર્કચન્દ્રાન્મુદ્ધુઃ
પાલોઽય ધમનીવ તોયદમદામૃપાસહસૈર્દિવિ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

નેય ચૂતલતા વિરાજતિ ધનુર્લેખા સ્થિતેય પુરો
નાષી ગુજ્ઞતિ મૃદ્ધપદતિરિય મૌર્ધા ટળત્કારિણી ।
નૈતે નૂતનપટ્ટવા* સ્મરમટસ્વામી સ્ફુટ પત્રિણઃ
શોભાસ્તત્ક્ષણમિજ્જવાન્ધદ્યપ્રસન્નિદિમિન્દ્રોર્ણિતૈ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

પન્થન્તે સ્થલચારિણઃ ક્ષિતિરજસ્યગારભુયગતે
વશ્યન્તે જલજન્તવઃ પ્રતિનદ તાપોત્વળેયારિમિ ।
મર્ચન્તે શિ(લચ)રા* વરાતપક્ષિલાપુજ્ઞે વદેમિર્દિને
મૌભા(સ્વા)ક (૧) ત્રિયતે દિનેઽથ નિયમાદૈવસ્વથાય ધ્રુવમ્ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

વધિરિતવતુરાશા પ્રીતિ(ત)હારીતનાદે
ર્થહલ્લલ્લુલ્લપુષ્પેન્ધપુષ્પન્ધયાઽસૌ ।
નિધુવનવિધિમોહાન્મૂક્તૈકા વનશ્રી
વયમિવ પથિકાના નૈવ (વૈક)લ્યદેહુ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

* ‘મૃદ્ધિમુદ્ધાવલિ’માં શ્રીપાવની મુખ્યમાં મુકાયેલા સ્તોકો અસદિ ધપજ્જે તેના ગણવાત નિશ્ચિત પ્રમાણ ન હોઈ તે અહીં લીધા નથી ‘સહસ્રાર્ધિગસરોવરપ્રસન્નિત’માંથી ‘પ્રબન્ધવિન્દ્યામણિ’માં ટાંકેલા એ સ્તોકોત અવગતરૂપે નહીં લેખમાં અગાઉ અપાઈ ચુકે

स्तोत्रं चैत्रगुणोदयस्य विरहिप्राणप्रयाणानक-
 प्ङ्कारः स्मरकामुङ्कस्य सुदृशां शृङ्गारदीक्षागुदः ।
 शोलाकेलिकलासुमङ्गलपदं वन्द्या वनान्नश्रियां
 नादोऽयं कलकण्टकण्टकुहरप्रैजोलितः श्रूयते ॥
 श्रीपाल्पविराजस्य ।

('शाङ्गुधरपद्धति' भांथी)

मन्दोऽयं मलयानिल, किसलयं चूतद्रुमाणां नयं
 मायत्कोकिलकृजितं विचक्षिलामोदः पुराणं मधु ।
 बाणानित्युपदीकरोनि सुरभिः पञ्चैव पञ्चैव
 यूनामिन्द्रियपञ्चकस्य युगपत्समोहसम्पादितः ॥
 श्रीपाल्पविराजस्य ।

('अभयकोश' भांथी)

हे विश्वत्रयसूत्रधार भगवन् कोऽयं प्रमादस्तव
 न्यस्यैकत्र निवेश यस्य परतस्तान्येव वस्तुनि यत्
 पाणिः पश्य स एष यः किल बलेर्वाक् सेव पार्थस्य या
 चारित्रं च तदन यद् रघुपतेश्चौडक्यचन्द्रे नृपे ॥
 मानं मुञ्च सरस्वति त्रिपथगे सौभाग्यभङ्गी त्यज
 रे कालिन्दि तवाफला कुटिलता रेवे स्वस्त्यञ्जताम् ।
 श्रीसिद्धेश्वरुपाणपादितरिपुस्कन्धोच्छलच्छोगित-
 व्योतोजातनदीनवीनवनितारक्तोऽम्बुधिर्बलंते ॥

('अभाषकचरित' भांथी)

इह निवसति मेरुः शोचरो भूधराणा-
 मिह विनिहितमाराः सागराः सप्त चान्ये ।
 इदमहिपतिदम्भस्तम्भसंरम्भधीरं
 धरणितलमिहैव स्थानमस्मद्विधानाम् ॥



વડનગરનો નાગર જૈન સંઘ

પં. અમૃતલાલ મોહનલાલ લોજક

વડનગરના નાગરવણિકોનો જૈન સંઘ હતો એમ જેના આધારે જાણી સમય છે તે વડનગરના નાગર જૈન સંઘ તરફથી નિકળના ૧૮મા શતકમાં નારાયણપુર(નર્મદાના ગળાથાન)ગ્રંથિત તપાગચંદ્રીય આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસરિત્ર પ્રત્યે લખાયેલો એક અપ્રસિદ્ધ વિરમિતિયેષ અર્થો મુખ્યત્વે આપવામાં આવ્યો છે સાથે સાથે એક સચિત્ર વૃત્તપદ્ધતની અપ્રસિદ્ધ પ્રગતિ પણ આ વેળામાં આપી છે આ કૃત્તપદ્ધત પણ વડનગરના નાગરજેટીએ લખાવેલું છે

પ્રસ્તુતને પૂરવ થાય તેની ઇચ્છીક સામગ્રી માગ જોરામાં આપીએ તેથી વડનગર નાગરજેટી નાગરવણિકાતિ વગેરે માટે પ્રાસંગિક જણાવીને ઉપર્યુક્ત વિરમિતિયેષ તથા પ્રસરિત આપવી ઠમિત માની છે

૧ નાગરજાતિ અને તેના સમયાથ વિષે પ્રાચીન-અર્ધાચીન જૈન અને સહિત્ય નિવંધપૂર્વક અન્વેષણ કરીને તથા આજે વહીવટના પ્રાચીન સમયના જે ઓળખાં મળે છે તે અને તેવા જ પ્રકારની અન્ય સામગ્રીના અધ્યાસને અતે જ પૂરો પ્રકાશ પાડી શકાય આ પ્રકારના અન્વેષણમાં નાગરજાતિની ઉત્પત્તિ તેનો વ્યવસાય, નિવાસસ્થળો, સમસાઓ સમસાપરિવર્તનો અને તેના કારણે વગેરે બાનવેલો વગની ઘણી સામગ્રી મળવાનો સભવ રહે અને તે સામગ્રી એક ગ્રંથરૂપે રજૂ કરી શકાય એ એક અધ્યયન છે તેનું રચનાકર્તા સર્વજ્ઞ અન્વેષણના અતે જ થઈ શકે આજ અન્વેષણ લાખો સમય માગે, જે માસ માટે મુશ્કેલ છે તેથી અહીં અભિપ્રેન વસ્તુને મુખ્ય રાખી અધ્યાસિવર્ગને કંઈક ઉપયોગી થાય તેવી આધુનિક હકીકતો પદિમિત માત્રામાં જ આપી શક્યો છું અર્થાત અહીં નિર્દિષ્ટ હકીકતોને પૂરક હોય તેવી વિશેષ સામગ્રી મળવાનો સર્વજ્ઞ અધિકારી હોવા છતાં સમસાભાવને ત્યાં મેં મર્યાદા નિશ્ચિત કરી

૨ અન્વેષણ-કુરેરા રેલમાર્ગમાં ' નરેના ' રેલવેસ્ટેશન છે

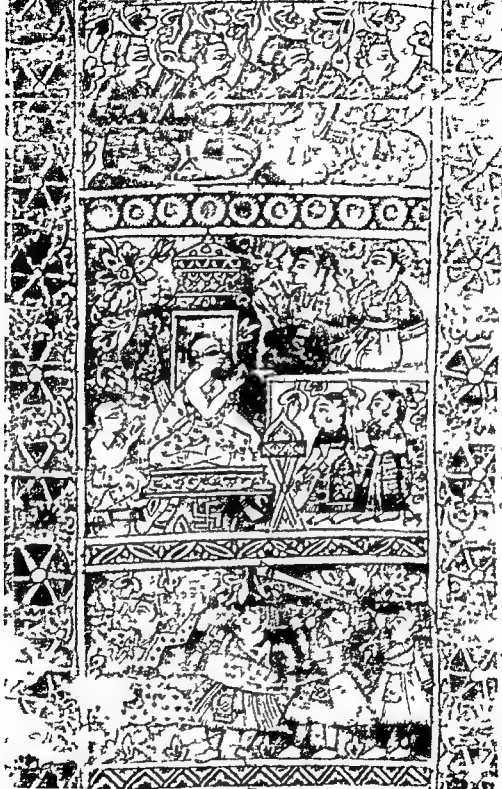
૩ આ સામગ્રી એકત્રિત કરવા માટે મેં જે સર્વગ્રંથો જોયા તેનો ઉપયોગ યથારથાને આધારે જ તે નિવાસના બીજા સર્વગ્રંથો છે તે મેં જોયા નથી તેના મુખ્ય બે કારણો છે એક તો સમય વિશેષ થાય, અને બીજું મારા સક્ષિપ્ત અવલોકનથી નોંધેલી હકીકતો આ તેમના નિર્દેશને કીક કીક પ્રમાણમાં પૂરક થશે ને છે આ કારણથી અહીં નોંધેલી હકીકતો સિવાયની અસિદ્ધ કે અપ્રસિદ્ધ હકીકતો અપાઈ ન હોય તે અદલ ધનસોને દરમુજર કરવા વિનંતિ કરું છું

વડનગર : ભાગતના પ્રાચીનતમ નગરોની ગણનામાં આવતું વડનગર ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલું છે. મોટાભાઈ મકશનથી તાગાહી ન જતા કેવલમોર્ગમાં વડનગર કેવલે ઝોન છે. આનંપુર, હદનગર, ચમત્તનપુર, મદનપુર વગેરે તેના પ્રાચીન નામો મળે. પ્રાચીન મમયમાં વડનગરનું એક નામ 'અર્ધસ્થલી' પણ હતું, આ નામ અદ્યપણ છે. ત્યાં મર્ધમદિને લોકોને દાન દેવા તે અર્ધસ્થલીના નામે ઓળખાતું હતું. અનેક પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આનંદપુરનાં ઉલ્લેખો પ્રચુર માત્રામાં ઉપલબ્ધ થાય છે તેથી હજી શકાય કે તે સમયમાં આનંપુર તેની આસપાસના વિનાશ પ્રદેશમાં પોતાનું આગતું વેરિષ્ટ ધગરતુ મળનગર હતું. દૂરમાં જણાવનાનું એટલું જ કે વર્તમાન મમયમાં એક મોળા ગામ જેનું લાગતું આજનું વડનગર પ્રાચીન કાળમાં શ્રી સન્ન્યસીના ધામ ત્રસુ મળનગર હતું.

નાગરગર : જેમ કેટલાક ગરબોના નામ તેમનો જે ગ્રંથમાં ઉલ્લેખ થયો હોય તેની સાથે જોવાયેલા છે તેમ છત્રીક વાગ નતનગરના આચાર્ય અને તેમની સાથેના શ્રમણર્જની પૂર્વાગ્યાના જે જે કુળો હોય તે કુળોની સાથે પણ ગરબનું નામ જોડામાં આપતું. ૧૦ તં, ૫૧૧૧૧૧૧૧, ૫૧૧૧૧૧૧૧, નાગરગર વગેરે 'નાગરગરના આદ્યાર્ય નાગરગરીય દોળા જોઈએ અને પ્રાગલમાં તેમના શિષ્ય વર્ગમાં તેમ જ ઉપાસક વર્ગમાં અન્યગરીય ગિય ઉપાસકવર્ગની અપેક્ષાએ નાગરગરીય વ્યક્તિઓનું પ્રાર્થનું વિગેર હતું.' આ અનુમાન અમગત નર્ગી વેખાય નાગરગરના આદ્યાર્ય નાગરગરીયકુળના કે નાગરગરીયકુળના હતા? આ સમયમાં વિગેર (પ્રીત્તો ન મળે ત્યાં મુદ્ધી નિવ્યાતમક કહી રાખે તેમ

૪ "દુષ્ણમે વપ જહા—આણપુર મજાવેલા, જન્મવળા આણપુર." સન્નિધાનપીઠના ૧૦૦૧૨ પ્રમાણિત 'ભાષ્ય બુદ્ધિસમ્બિત નિરોધસત્ર' વિભાગ ૩, પૃ. ૧૨ આ ૮ રેખ અને આ પાઠ્યપત્રોનો 'સમગ્ર'નો ઉલ્લેખ ૧૦ શ્રી ભોગીના ૧૦ સાંપ્રતિએ તેમના 'જૈન આગમસાહિત્યમાં ગુજરાત' નામના ગ્રંથમાં નોંધાય છે.

૫ આ ઉપરોક્ત યતન પ્રસિદ્ધ થયેલા છે તેમાંનો એક અદ્યપણ ઉલ્લેખ અહીં નોંધેલું છે. વર્તમાન મમયમાં પ્રતિવર્ષ કાંતકે શકત પૂર્ણિમાને દિવસે સરસ્વતીઆનના મહિમાને લક્ષીને સિદ્ધપુર(મણિપ્રવાહ)માં જે લાખ ઉપરાત માનવજેનની મેળો ભરાય છે તેની પ્રાચીનતા સૂચવતા ઉલ્લેખમાં પણ આનંપુરના પ્રાધાન્ય જણાયું છે. આ ઉલ્લેખનો સંકેત 'બુદ્ધત્ત્વપ્રચરના ભાષ્ય'માં છે અને તેનું રચીકરણ બુદ્ધત્ત્વપ્રચરની ચાર્ય(અપ્રકાશિત)માં અને તદનુસાર કીકામાં પણ છે. આ ચાર્યપાત્ર અવનતલ મારા ગુરુ નિરંકર્ય ગુનિયુગ્ય ગુરુ ભાષ્ય કી અગુરિજયથ-સુવ્યવિજયથ દ્વારા સપાદિત 'સનિર્ગુણિ ભાષ્ય કીકોપિત બુદ્ધત્ત્વપ્રચર' (વિભાગ ૩)ના પૃ. ૮૮૩ની ૭મી દીપણીમાં આપ્યું છે, ઉપરાત, તેના ૧૩મા પરિસિદ્ધમાં (વિભાગ ૧, પાસિંગ પૃ. ૧૮૮) પણ નોંધ્યું છે. પ્રવરત અવનતલ આ પ્રમાણે છે— "પારીણવાહિનિ ॥ ૨૧૦૦ ॥ પારીણવાહો સરસ્વત, તથા આણપુરના વ્યાધિમરેણ વચ્ચિત સર્પ." અર્થાત—આનંપુરના લોકો પોતાની અધિક શુભશને અગ્રણ્ય રીતે શરદનવમી જે રથાનમાં સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ છે ત્યાં ભય છે ત્યાં જનસમૂહ મેળાપે એકત્રિત થઈને મોગી ઉભા થઈ જવા જોઈએ સમારણો કરવો હોય તેને જૈન પરિભાષામાં સર્વદા કહે છે. નિર્મલ્યોને સમગ્રમાં બને ત્યાં આહારના ગ્રંથનો નિષેધ કરતા, આવા સમારણો જ્યાં ન્યાં થતા તે તે રથાનોની વિરુદ્ધ નોંધ આપી છે તેમાં આ ઉલ્લેખ આવે છે. કહેવાની મત્સ્ય એટલી જ કે ત્યાં જનસમૂહ જતો એટલું જ નહીં પણ વિરોધમાં ત્યાં જમણવાર વગેરે કરીને એક પ્રકારનો ઉત્સવ ઉજવાતો હતો. આ અવનતલમાં આવતા 'સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ' અને 'શરદનવમી' શબ્દોના આધારે કીક જનસમૂહને એકત્રિત થવાનું રથજ અને સમય નિશ્ચિત કરી શકાય છે અને સાથે સાથે સિદ્ધપુરનો નામોદ્દેશ ન લોવાથી એ પણ ભણી શકાય છે કે સિદ્ધપુરની રથપના પહેલાં પણ પ્રવરત મેળો ત્યાં થતો હતો. પ્રવરત ઉલ્લેખનો સંકેત ભાષ્યમાં છે અને ભાષ્યકાર શ્રી સધાસરણિ દ્વારા પ્રચલનો સમય પ્રાય વિક્રમનો પાંચમો શતક છે. આથી આ મેળાની પ્રણાલિકા નિકમના પાંચમા શતક પહેલાંની છે. આને ઉજવાતા લોકોત્સવો કેટલા પ્રાચીન હોય છે, તે આ ઉપરથી સમજ શકાય છે.



વિક્રમના ૧૮મા સૈકામા વનવરના નાગર જન ક્ષયે નારાયણા(વર્તમાન નરેના
 રાસ્ટ્રવાન)મા બિરાજતા આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભાતરિણ ઉપ-લક્ષ્મણ વિગ્રહિન
 પનના ચિત્રવિભાગનો અતિમ ભાગ (જુઓ ૫ ૮૫)

अथ योमि सत्रं सादृशं प्रकारं रासं सत्रं सत्रं सत्रं सत्रं सत्रं
 गोत्रं जात्रं जात्रं उदसं सत्रं सत्रं सत्रं सत्रं सत्रं सत्रं
 उमा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥
 सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं
 राधनागरं राधनागरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं
 वलद्वीपं वलद्वीपं वलद्वीपं वलद्वीपं वलद्वीपं वलद्वीपं
 एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥
 मयलं मयलं मयलं मयलं मयलं मयलं मयलं मयलं



अथ योमि सत्रं सादृशं प्रकारं रासं सत्रं सत्रं सत्रं सत्रं सत्रं
 गोत्रं जात्रं जात्रं उदसं सत्रं सत्रं सत्रं सत्रं सत्रं सत्रं
 उमा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥
 सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं
 राधनागरं राधनागरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं सिकरं
 वलद्वीपं वलद्वीपं वलद्वीपं वलद्वीपं वलद्वीपं वलद्वीपं
 एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥ एषा ॥ १ ॥
 मयलं मयलं मयलं मयलं मयलं मयलं मयलं मयलं



નથી, છતાં અધિકભગવાન શ્રી રમણભગવાન તથા શ્રમણભગવાન મહારાત્રીની બનીઓ પાટે રિકમના આશ્રમા શતકમા થયેલા આચાર્યશ્રી યશોદેવસૂરિ નાગગ્રાહ્યણુ ૧ના તેથી નાગગરગ્રાહના આઘાતાર્ય પૂર્વાવસ્થામા કદાચ બ્રાહ્મણુકુળના હોય એવું અનુમાન કરાવીને સા જ લાનવ થાય છે નાગગ્ર-ગ્રાહનો પ્રારભ ક્યારે થયો? અને તેના આઘાતાર્ય કોણ હતા? તે માત્રી જાણુમા નથી, છતાં રિકમ સવત "૧૧૧૮ના પ્રતિભાવેખમા નાગગરગ્રાહનું નામ મળે છે તેથી તેનો પ્રારંભ રિકમના આગા શતક પાળેલાનો નિશ્ચિત થાય છે નાગગ્ર-ગ્રાહ ઉત્તેષનામા રિકમસવત ૧૨૯૩^૧, ૧૩૮૭^૨, ૧૩૯૪^૩, તથા ૧૪૫૭^૪ના પ્રતિભાવેખો પણ મળે છે મુનિગજ શ્રી દર્શનવિનયસૂત્રકવિન "જૈન પંચપગનો દનિલાસ લાંબો"મા ૭૧૨મા પૃથમા "નાગગરગ્રાહનું ધીરુ નામ વડનગરગ્રાહ હતું મેનાણુ એ ગવ્યકાળમા નાગગ્ર-ગ્રાહ જૈનતીર્થ હતું" એમ જણાવેલું છે આથે સાથે નાગગ્ર-ગ્રાહ ઉત્તેષનામા ૧૦ મં ૧૩૦૬ના ગિના લેખનો નિર્દેશ પણ તે જ પૃથમા કર્યો છે દૂધમા ગોનુ જ જણાવરાનું કે શ્વેતામગ જૈન પંચપગના અનેક પ્રાચીન ગરુઓની ગણનામા નાગગ્ર-ગ્રાહ પણ હતો

જૈનધર્મનુયાયી નાગરવંશ-નાગરજ્ઞાતિ : પ્રાચીન ગિનાવેખો તથા પ્રતિભાવેખો જોતા જાણાય છે કે પ્રાચીન સમયમા જૈનધર્મનુયાયી નાગરજ્ઞાતિના જ્ઞાતિનો મોટો વર્ગ શ્વેતામગ અને દિગમગ પંચપગના હતો શ્વેતામગ પંચપગના નાગગ્ર-ગ્રાહના પ્રારંભમા નાગર-સ્ત્રીય ઉપાસને નાગરગ્ર-ગ્રાહ તરફ દોડ્યા હોય તે સજ્જ વસ્તુ છે આમ છતાં ગ્રાહ અને જ્ઞાતિના મમતરમા સરોનાયેલા મેમમજ દિગમગી વર્ગથી અતિરિક્ત કોઈ પણ ગ-ગ્રાહ સમજનાર ઉપાસક વર્ગનો પ્રત્યેક ગ્રાહના મનિઓ, સંધર્મીઓ અને ધર્મગ્રાહનો પ્રત્યે અલિન ભક્તિભાવ હોય જ તે સમજ લેવું જોઈએ

રિકમના તેરમા શતકથી સોળમા શતક સુધીના કાળમા જેમ જેમ નાગગ્ર-ગ્રાહ મનિર્ગની મપ્યાનો ઉત્તરોત્તર દ્વાસ થતો આ-ઓ તેમ તેમ નાગગ્ર ઉપાસમે જુદા જુદા ગ ઝોના આચાર્યશ્રી પ્રમાનિત થઈને તે તે ગ્રાહને અનુસર્યાં દશે મેં ભાગ અતિપ્રમાનિત અન્વેષણમા જે પ્રતિભાવેખો જોયા તેમા નાગરજ્ઞાતિના ઉપાસકોએ કરાવેલી જિનપ્રતિમાઓની જુદા જુદા ગ-ગ્રાહ^૧ આચાર્યશ્રી પ્રતિષ્ઠા કરાવ્યાના ઉત્તેષો મળ્યા છે દૂધમા પાઠના અમરમા નાગગ્ર ઉપાસને જુદા જુદા ગ્રાહોમા નદ્યાર્થ ગના હશે

૭ હીરસોભાગ્યકાન્ધના ચોથા સર્ગના ૩૧મા પઠની વૃત્તિમા શ્રી રમણભગવાન જણાવે છે "ના ઉપરાંત જુઓ શ્રી મોહનવાય કવિ-વં દેશાઈલિખિત "જૈન સાહિત્યનો સક્ષિપ્ત ઇતિહાસ" ૧૦ ૩૭

૮ અવનિ રતિનામિનિગરમાલગના વિપુલકુલપયોથી કીયશોદકગૃહિ ।

મવરવરણચારી ભારતીયજ્ઞાનિગમરણવિરદપારી જ્ઞાસનોભોવમારી ॥

(શ્રીયશોલિન્ય અન્વમાપાપ્રકાશિત શ્રીમુનિસુન્દરસુદિરનિનિ ગુર્વાવની ૫૪ ૪૩)

૯ જુઓ મુનિરાજશ્રી જ્યન્તવિજયજ્ઞાતિપાદિત 'અર્જુન ૧૧ પ્રદિસાગ્રસેખરમહોદ (ખા ૧૦૧૦ ૧) લેખાક-૧૬૭

૧૦ જુઓ ઉપાસમાયશ્રી વિનયનાગરસપાદિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખસમૂહ' લેખાક-૧૭

૧૧ જુઓ આચાર્યશ્રી પ્રદિસાગ્રસુદિનિપાદિત 'જૈનરાત્રુપ્રતિમાલેખસમૂહ લાંબો ૧ લેખાક-૧૨૩૭

૧૨ જુઓ આચાર્યશ્રી પ્રદિસાગ્રસુદિનિપાદિત 'જૈનરાત્રુપ્રતિમાલેખસમૂહ લાંબો ૨' લેખાક-૧૭ અહીં નામરજ્ઞાતિ શબ્દ પણ મળે છે

૧૩ જુઓ શ્રી અમરગ્રાહ નાદકા શ્રી ભવર-ભાવજ નાદકા મપાદિત "બીકાનેર જૈનલેખસમૂહ લેખાક-૫૦૮

૧૪ તથાગ્રાહ જુઓ શ્રીમં. પ્રદિસાગ્રસુદિનિપાદિત 'જૈનરાત્રુપ્રતિમાલેખસમૂહ લાંબો ૧ લેખાક ૧૪૦ (સવત ૧૫૬૦), અને લેખાક ૧૪૩૬ (સં ૧૫૭૨) તથા મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિનયજ્ઞાતિ 'સવત્રુપ્રતિમાલેખ મહોદ' લેખાક ૩૨૪ (સં ૧૫૬૪)

અચલગ્રાહ જુઓ શ્રીમં. પ્રદિસાગ્રસુદિનિપાદિત 'જૈનરાત્રુપ્રતિમાલેખસમૂહ લાંબો ૧ લેખાક ૧૦૬ (સં ૧૦૮)

તથા શ્રી અમરગ્રાહ નાદકા શ્રી ભવર-ભાવજ નાદકા મપાદિત "બીકાનેર જૈન લેખસમૂહ' લેખાક ૨ ૪૭ (સં ૧૫૭૧)

પૃથક્ પૃથક્ પ્રતિભાઓ કરાવ્યા ઉપરાંત સમૃદ્ધ નાગરશ્રેણીઓએ ઉત્તુમ જિનગંગિએ કગવ્યાના ઉત્તેજો નીચે આપુ છું

વનગંગના વતની નાગરગાતિની લઘુશાખાના ભદ્રસિઆચાર્યમોનના થયેલા ગાંધી દેવાના પ્રપૌત્ર બાદુ શ્રેણી દ્રવ્યોપાર્જન કરના માટે વનગંગ છોડીને ખબાત આવેલા અને અતિધનાત્થ થયેલા તેમણે વિં સં ૧૧૪૯માં હાસીતીરથના યુગાદિન્નિનનો સર્વગિત નામનો જિનગ્રાસા (ભાવનાર્જિનાલય મંદિર) બનાવ્યો હતો અને તેની પ્રતિષ્ઠા તપામગ્નીય આચાર્ય શ્રી નિવરણેનસુગિહ્યએ કરાવી હતી ૧૫ ભાગ પડી પાંચ જ વર્ષના અંતરમાં બાદુ શ્રેણીના પુત્ર કુવણ શ્રેણીએ હાસીમાં જ શ્રી ધર્મનાથજી ભગવાનનો ગ્લતિવક્ર નામનો જિનગ્રાસા (બાવનાર્જિનાલય મંદિર) બધાવ્યો હતો ૧૬ આ ૧૦ માં ગ્રામાદો આજે પણ મોજૂદ છે અને 'સાસુ વડના મંદિરો'ના નામે ઓળખાય છે

ધાંધા નામના નાગરશ્રેણીએ લખાવેલા દૃષ્યમનની પ્રશન્તિગા ૧૭ ધાંધાના પિતા આનંદશ્રેણીએ પિદ્ધસાહિતકા (પીવવાઈ-ગુજરાત) ગ્રામમાં જૈનમંદિરનો છણીદાંડ કરાવ્યાનો ઉત્તેજ છે

જિનગંગપગાનુયાયી નાગર વણિનો પણ હતા તેના બે ઉદાદગણ અહીં જણાવુ છું — ૧ વિં સં ૧૧૬૬માં માયુગન્વય છત્રમેનગુરુના ઉપાસક જૂપણ નામના નાગરશ્રેણીએ ઉચ્છૂપકનગરમાં જિનમંદિર બધાવ્યાનો શિલાલેખ મળે છે ૧૮ તથા ૨ વિં સં ૧૬૨૮માં મુલમધીન આચાર્ય શ્રીસુમતિપ્રીતિયુરુના ઉપદેશથી નાગરગાતિના પનાનામના શ્રેણીએ શ્રીપાર્શ્વનાથ ભગવાનની ધાતુપ્રતિમા કરાવ્યાનો ઉલેખ મળે છે ૧૯ દિગમરસાહિત તથા સર્વઅયોનુ અન્વેષણ કરવાથી એતદ્વિપયક વિગત ઉત્તેજો મળી શકે જ યોગિનિ હ આચાર્યશ્રી હુદ્દિસાગરસુગિસપાતિ (વિં સં ૧૮૬૦માં પ્રમણિત) 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસમ્રઢ'ના પરોવા ભાગની પ્રસ્તાવનાના ૧૨માં પૃથ્થમાં જણાવ્યું છે કે 'દિગમરો તથા શ્વેતાખરોમાં મધ્યપ્રાત, દક્ષિણ વગેરેમાં ટેટલાક નાગર જૈનધર્મી છે' આથી દૂષમાં એમ કહી શકાય કે, જિનગંગ અને શ્વેતાખર પરપરામાં પ્રાચીન સમયથી આરબી વિક્રમના વીત્તમાં શતક સુધી નાગરકુળો હતા ઉત્ત પ્રસ્તાવનામાં નાગરોને લગતી અન્ય હકીકતોનો પણ નિર્દેશ છે

વિં સં ૧૫૨૪માં શ્વેતાખરપરપરામાં કુઆમતિગન્વનો ઉદ્દભવ થયો આ ગન્વમાં સાધુવેપનો નિરોધ છે ધર્મગુરુઓ ગૃહસ્થવેષે જ ગરેતા અને તેમને તેમના નામની આથે 'શાહજી' કહીને સખોધવામાં

- આ ઉપરાંત 'વિધિયક્ષત્ર(અચત્ર)ગન્વીય મહોદી પદ્માવલી લખાવતર'માં નાગર હાસસમેએ કરાવેલી અને શ્રી જયપ્રીતિસુદિ ગયત્રેસિદ્ધિ આદિ આચાર્યો કરાત પ્રતિષ્ઠિત અનેક ધાતુપ્રતિમાઓનો નિર્દેશ કરેલો છે, જુઓ પૃ ૨૩૧, ૨૩૭ ૩૮
- મનપ્રકાશગચ જુઓ મુનિરાજશ્રી વિશાલ વિં ગાદિવ 'તાધનપુરપ્રતિમાગેખસદોહ' લેખાક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦) ખરતરગચ જુઓ શ્રીમ્ હુદ્દિસાગરસુગિસપાતિ 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસમ્રઢ ભાગ ૧' લેખાક ૧૨૪૫ (સં ૧૫૦૦) આ લેખમાં ખરતરગચનું નામ નથી પણ શ્રી જિનવરણસુવિનું નામ છે
- ૧૫ જુઓ આત્માનં જૈન સંખા, ભાવનગર-પ્રકાશિત, મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત "જૈનગેખમસ્રઢ ભા ૨, લેખાક ૪૫૧-૪૫૨
- ૧૬ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાક ૪૫૩
- ૧૭ જુઓ પનશી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત સિંધીજૈનગ્રન્થમાલાપ્રકાશિત = જૈનપુસ્તકપ્રસન્નિતસમ્રઢ", પૃ ૯૩ પ્રસ્તુત પ્રશન્તિવચ્ચત્તમાં આજ તાક સ્ત્રીય ગ્રંથોની પ્રશસ્તિઓ આપી છે તેથી સુચિત કલ્પસૂત્રની પ્રશસ્તિમાં સમય નથી લખ્યો હતાં વિક્રમના ૫૮૨માં શતક પછીનો સમય લો ન જ કહી શકાય
- ૧૮ જુઓ શ્રી માલિક્યકથ્થા દિ ૧૨૨ જૈન ગ્રન્થમાં તા દ્વારા પ્રકાશિત 'જૈનસિંધાલેખસમ્રઢ ભા ૩ લેખાક-૩૦૫ વ
- ૧૯ જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસપાદિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખસમ્રઢ' લેખાક ૧૦૨૬

આવતા પ્રસ્તુત કંડુઆમતિગચ્છના આઘ પ્રવર્તક કંડુઓ શાહ નંગોલાઈ ૨૦ — નાંગોલાઈ (નાંગલાઈ રાજરથાન) ગામના વતની અને નાગરજાતિની વૃદ્ધશાખામાં થયેલા કાન્દહના પુત્ર હતા તા પર્યં એટલું જ કે જૈન ધર્મનુયાયી નાગર વણિકોમાં પોતાનો સ્વતંત્ર મત ચલાવી શકે તેવી વગનાળી વ્યક્તિ પણ થયેલી છે આ કંડુઆ શાહ વડનગરનિવાસી હતા તેવું વિધાન પણ મળે છે. ૨૧

વિં ૨૦ ૧૭૯૭માં રચાયેલા શ્રી જ્ઞાનસાગરકૃત 'શુશ્રુવર્માગમ'ની પ્રશસ્તિમાં અચવગચ્છીય શ્રી મેરુતુગસરિએ નાગર વણિયાને જૈન બનાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે ૨૨ તેથી શ્રી મેરુતુગસરિએ અચવ નાગર વણિકોને જૈનધર્મનુયાયી બનાવ્યા હજો એટલું જ સમજવું જોઈએ શ્રી મેરુતુગસરિના પહેલા વિક્રમના બાગમાંથી પદરમાં શતકના ઉલ્લેખોનો પ્રસ્તુત લેખમાં મેં મથળનિર્દેશ દ્યો છે એમાં નાગરગચ્છ, નાગરવશ, નાગરજાતિ, નાગરવણિક વગેરે શબ્દો મળે છે તે ઉપરાંત સ્તંભી નગરો કે શ્રી મેરુતુગસરિના પહેલા પણ જૈનધર્મનુયાયી નાગર વણિકો હતા

મારા સક્ષિત અવલોકનમાં પ્રાપ્ત થયેલ સામગ્રીમાં જૈનધર્મનુયાયી નાગરો સમગ્રી વિવિધ નિવાસ સ્થાનો, શાખાઓ, ગોત્રો અને અટકોની માહિતી નીચે મુજબ છે

નિવાસસ્થાનો : સોઢલાઇર (સુઘર્ષ-વનગર પાસે), પેથાપુર ૨, ફરવાડા ૨, વડનગર ૨, ખભાત ૨, અને પિંહાટિકા ૨ (પીલવાઈ). આ છ ગામ નગરો ગુજરાતમાં જ આવેલા છે તેથી ગુજરાતમાં જૈનધર્મનુયાયી નાગરો ઠીક ઠીક પ્રમાણમાં હરો તેમ જાણી શકાય છે આ ઉપરાંત ઉચ્છ્રયુક ૨ નગર તે કુગરપુર પાસે અર્ધજુલા છે તેનું પ્રાચીન નામ છે આ મથળને ગુજરાત-રાજધાનની સીમા ઉપરનું કહી શકાય તથા નંગોલાઇર (નાંગલાઈ) રાજરથાનમાં આવેલું છે

શાખાઓ : નાદીનાગરશાખા ૨, વૃદ્ધશાખા ૨, અને લઘુશાખા ૩

ગોત્રો : ભરસિઆણા ગોત્ર ૨, કાઠિયાની ગોત્ર ૨, અને રાટ (૬) આ ગોત્ર

૨૦ જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત, ત્રિપીઠજન્યમાંના હારત પ્રકાશિત 'વિવિધગચ્છપદ્ધતિસમ્રત'ના પૃ. ૧૨૧થી શરૂ થતી 'કંડુઆમતિગચ્છ'કાવલિ'નો પ્રારંભ તારા પૃ. ૧૫૬ થી શરૂ થતી 'કંડુઆમતિગચ્છ'લખુ-પદ્ધતિ'નો પ્રારંભ

૨૧ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક, પૃ. ૨૧૮ અહીં કંડુઆમતિગચ્છનો પ્રારંભ વિં ૨૦ ૧૫૬૨ માં લખ્યો છે તે બરાબર નથી સાચો, મહત્ત્વ છે કે કા. ૧૫૨૬ નો અકલિપ્યથા યથા હોય

૨૨ જુઓ શ્રી મોહનલાલ દલી ૨૦ દેશાઈ સંપાદિત 'જૈન ગુર્જર કવિઓ' ભા. ૨' પૃ. ૧૭૮

૨૩ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસપાદિત 'જૈનધર્મપ્રતિભાજેખસબ્દ' ભા. ૧' લેખક ૮૦૬ (સં. ૧૫૦૬)

૨૪ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખક ૬૪૦ (સં. ૧૫૬૦)

૨૫ જુઓ મુનિશ્રી શ્રી વિશાખવિજયજીસપાદિત 'સંપન્નપુરપ્રતિભાજેખસબ્દ' લેખક ૩૨૪ (સં. ૧૫૬૪)

૨૬-૨૭ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત 'પ્રાચીનજૈનજેખસબ્દ' ભા. ૨' લેખક ૪૫૧ (સં. ૧૬૪૬)

૨૮ જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત 'જૈનપુરપ્રતિભાજેખસબ્દ' પૃ. ૮૩ (વિક્રમના ૧૫મા શતાબ્દી પછી નહિ)

૨૯ જુઓ શ્રીમાણિક્યવદ્દ દિગ્ગજરજૈનધર્મશાખાપ્રકાશિત 'જૈનજેખસબ્દ' ભા. ૩' લેખક ૩૦૫ ક (સં. ૧૬૬૬)

૩૦ જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત 'વિવિધગચ્છપદ્ધતિસમ્રત' પૃ. ૧૨૧ તથા પૃ. ૧૫૬

૩૧ જુઓ મુનિશ્રી દર્શનવિજયજીસકવિત 'જૈનપરંપરાનો ઇતિહાસ' ભા. ૨' પૃ. ૭૨૨

૩૨ કંડુઆમતિગચ્છપ્રવર્તક કંડુઆ શાહ આ શાખાના હતા (સં. ૧૫૨૪)

૩૩-૩૪ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત 'પ્રાચીન જૈનજેખસબ્દ' ભા. ૨' લેખક ૪૫૧ (સં. ૧૬૪૬)

૩૫ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસપાદિત 'જૈનધર્મપ્રતિભાજેખસબ્દ' ભા. ૧' લેખક ૨૫૧ (સં. ૧૪૨૨)

૩૬ જુઓ મુનિશ્રી શ્રીવિશાખવિજયજીસપાદિત 'સંપન્નપુરપ્રતિભાજેખસબ્દ' લેખક ૨૨૪ (સં. ૧૫૨૦)

અટકો ૭૭-૮૦ = વ્યત્તારી, ગોત્રી ૯૯ (?) અને ગોત્રી ૯૦ = ગોત્રી, દોન ૯૧ = દોગી, શ્રેન ૯૨ = શ્રેષ્ઠી, સાન ૯૩ = સાધુ, સાધુગ-સાગ, સન ૯૪ = સપત્તિ-સપત્રી, ગ્રાહ ૯૫ = ગ્રાહ, ટાન ૯૬ = મહુ-મહુ, સાદ ૯૭ = શાદ અને ગાધી ૯૮ = ગાધી

લભ્ય વૈયક્તિક ઉપાદાનથી અતિરિખ્ત વિશેષ આમત્રી ન મળે ત્યાં મુધી નાગર બ્રાહ્મણો મમદરૂપે જૈનપ્રમાણુયાથી હજે કે કેમ ? તે ન કહી શકાય પણ એતદ્વિષયક મારી અલપત્રપથ મવેપણાને પશ્ચિમીએ જે ઉપેષો મેં આદી નોંધ્યા છે તેના આધારે નિર્ણયપદો કહી શકાય કે પ્રાચીન મમયમા અનેક ગામ નગરોમા નાગરવણિમે સમદરૂપે જૈનધર્માનુયાયી હશે આદી પ્રગુત છે તે નિક્કમના ૧૮મા સ્તત્તના પૂનાર્ધમા લખાયેલા નિર્ણયેખના આધારે અપદ્ થાય છે કે તે ન્યયે વડનગરમા વિવિધ કુટુંબોથી અગતિ નાગર વણિમેનો જૈનસર હનો અને તે તપાગન્જનુયાયી હતો

આટલું પ્રાસંગિક જણાતીને સ્થિત નિર્ણયેખનો પશ્ચિમ આપુ છું

પ્રગુત નિર્ણયેખ 'શ્રી લાવભાર્થ દયપતભાર્થ લાન્તીય સમૃતિ વિદ્યામહિ—અમદાવાદ'મા ગદેલા અનેક પ્રાચીન હનનિખિત અન્થઅગ્રો પૈખી 'શ્રી વાન ૬૦ વિદ્યામહિ' તમ્મથી ખરીદાઈને એકપ્રિત થઈ ગદેલા 'શ્રી લાન ૬૦ અન્થઅગ્ર'મા સુદ્ધિત છે તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૨ છે આ નિર્ણય લેખની અતિમ પશ્તિ પડીના નિનષ્ટ લાગતી પક્ષિતના મારા વજેએ ચિહ્ના દેખાય છે તેથી તેનો અતિમ ભાગ નષ્ટ થયેલો છે તે જાણી શકાય છે, જેમા લેખનમરત તથા આગેસાન ગૃહસ્થોના હસ્તાક્ષરો તેમ જ દાક્ષિણતેનું સુવદનનો પાર હશે ૪૯ વ્તેકે લેખનમરતસાથો ભાગ નષ્ટ થયેલો છે, છતાં આ નિર્ણયેખ નારાયણાક્રિયત તપાગન્જીન આચાર્યશ્રી વિજયપ્રભમૂઠિનુ પ્રિન લખાયેલો છે તેથી તેની મમયમયાદા નિશ્ચિત થઈ શકે તેમ છે નિર્ણયપ્રભમૂઠિનુ નિર્વાણ વર્ષ સં ૧૦૪૯મા થયું છે, અને વર્ષ સં ૧૭૦૬થી ૧૭૩૮ સુધીના નેમના વિદાને મન્મથિમા થયેલા હોઈ આ દત્ત વર્ષના ગાળામા પ્રગુત નિર્ણયેખ લખાયેલો હોનો જોઈએ નિર્ણયપ્રભમૂઠિનમ્મથી હજીખનો તપાગન્જીય પદાનતીઓમા સદ્ગ મુલ્ય છે

૩૭ આ લેખમા જે મુખ્ય પ્રગુત નિર્ણયેખ છે તેમા આ અટકોમાની મોટા ભાગની અટકો આવે છે

૩૮ જુઓ શ્રીમન્ સુદ્ધિસાન મસાતિ 'જૈનધાનુપ્રતિમારેખઅગ્ર ૧૧' લેખાક ૩૦૧ (મં ૧૫૦૮)

૩૯-૪૦ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાક ૫૪૧ (મં ૧૪૮૧)

૪૧ " લેખાક ૬૪૦ (મં ૧૫૧૪)

૪૨ " લેખાક ૨૫૧ (મં ૧૪૨૨), લેખાક ૩૦૬ (મં ૧૫૦૧), લેખાક ૩૪૦ (મં ૧૫૧૪) તથા મનિત 'શ્રી વિશાલભિ વ્યથનસાદિત 'સંધનપુરપ્રતિમારેખઅગ્ર ૬' લેખાક ૨૨૭ (મં ૧૫૨૦) અને લેખાક ૨૨૮ (મં ૧૫૬૪)

૪૩ જુઓ 'સંધનપુરપ્રતિમારેખઅગ્ર ૬' લેખાક ૨૨૭ (મં ૧૫૨૦) તથા શ્રીવિનયસાગરસાદિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખઅગ્ર ૬' લેખાક ૧૦૨૬ (મં ૧૬૨૮)

૪૪ જુઓ શ્રીમન્ સુદ્ધિસાન મસાતિ 'જૈનધાનુપ્રતિમારેખઅગ્ર ૧૧' લેખાક ૧૩ (મં ૧૩૪૪)

૪૫ જુઓ ઉં શ્રીવિનયસાગરસાદિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખઅગ્ર ૬' લેખાક ૫૭ (મં ૧૨૦૩)

૪૬ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાક ૧૦૨૬ (મં ૧૬૨૮) હાકુર અટક આવેલ વાનગરના બ્રાહ્મણ કુટુંબમા

૪૭ જુઓ 'સંધનપુરપ્રતિમારેખઅગ્ર ૬' લેખાક ૨૨૭ (મં ૧૫૨૦)

૪૮ જુઓ મુનિશ્રી વિનવિનયસાદિત 'પ્રાચીનજૈનરેખઅગ્ર ૨' લેખાક ૪૧૧થી ૪૧૪ (મં ૧૬૪૬ તથા મં ૧૬૫૪)

૪ નિક્કમના ૧૮-૧૯મા સ્તત્તમા લખાયેલા અનેક વિરિપિતરેખોના અત્તલામાં લેખાલસત, લેખ લખનાર મુખ્ય આગેસાનોની સહીઓ અને સુરુ હનનો પાક હોય તેના આધારે વિનવિનયસાદિત કથના કરી છે

કાગળ ઉપર લખાયેલો આ વિગતિનેષ અતિશય હોવાથી તેને ઉત્તર દુકા. થઈ જતા તેની હાલતનો હતો તેથી તેના ઉપર 'નેનનન અર્નર્નનન' 'ન'ના પારદર્શક વપકુ ચોક્કસ છે તેની કુન લખાઈ પા કૂટ ને ૪ ઈચ તથા પહોળાઈ ૮ ઈચ છે તેને મે વિભાગમાં વિભક્ત કરી સમાન ૧ ચિત્રવિભાગ અને ૨ લેખવિભાગ ચિત્રવિભાગની લખાઈ ૨ કૂટ ને ૬ ઈચ એને ૩ ૩૩ ઈચ છે, ૧૨ લેખવિભાગની લખાઈ ૪ કૂટ ને ૭ ઈચ છે ચિત્રવિભાગનો પચિત્ર આ પ્રમાણે છે—પ્રારભમાં ૧૪૫ ઈચ લખાઈમાં તીર્થેક લગભગના ૪૮-મસૂચ ૧૪ રસો છે તાર પત્રની ૪ ઈચની ૧૫૦૦માં આચાર્યની નિનીતલાવે વદન ક્રમતા આગ્રાનો ૨૫ છે તે પત્ર પા ઈચની લખાઈમાં બાબેર ઉપર મેસીને ધર્મપિંગ ક્રમતા આચાર્ય તેમની પાછળ બાબેર ઉપર મેસીને એક ગિય, તેમની આમે નિનીતલાવે લાથ નેકીને મેસીને મે આગ્રા તથા વંનક્રિસપ્રત્ત મે આગ્રામાં ચિત્રો છે અને તેના પત્રની ૬ ઈચની લખાઈમાં આનેખાલેલા સમિયાના પ્રસંગમાં નર્તક, મુદ્રાનાદ, તાનવાક તથા ભૂગમનાની આકૃતિઓ અને પત્રી ઉપર મેસીને મે પુરપની આકૃતિઓ છે આમ કુલ ૩૩ ઈચમાં ચિત્રવિભાગ પૂર્ણ થાય છે આ ચિત્રવિભાગમાં આનતા પુરુષ સ્ત્રીઓના ચિત્રો શુદ્ધતાની તદ્દાની વેશભૂષાના મૂલ્ય છે શે વિભાગમાં વિગતિનેષ આવેનો છે લેખની નિષિ દેવનાગરી હોવા છતાં ક મ ઇ જેવા શુદ્ધતા અક્ષરો પણ થઈ કોઈ વાગ લેવા છે લેખમાં આનતા કોઈક સંકૃત શ્લોકો તે સમયની શુદ્ધતા લખાઈને એક પ્રાગની નૈતીરૂપે જ સમજવા આના પ્રસંગો નિકમના ૨૦માં શત- સુધી થતા આના છે એવું જ નહીં આને પણ શુદ્ધતા શુદ્ધતા લાભમાં લખાઈને જૈન ધર્મિક કથોત્તીઓમાં 'શ્રીપાર્શ્વગિન પ્રભુમ' જેના સંસ્કૃત પ્રસંગો લખાઈ છે વાચ્યો લેખની ચિત્રશૈલી અને નિષિના આગ્રા પ્રાગનો ખ્યાન આવે તે માટે તેની પ્રતિકૃતિ આહી આપી ૭ ૧૦૫ પત્રિઓમાં લખાલેલા આ વિગતિનેષની લાભ અને ને પી તે સમયની સર્વસાધારણ વ્યવહારુ શૈલીની છે તેથી એતદ્વિષયક અભ્યાસીઓને ઉપયોગી થાય એ દૃષ્ટિએ મૂળ લેખનો સપ્રભુ ઉતારો તેના લેખ ની ને છા મુગળ અક્ષરશ અટી આપુ છું ૧૦—

(પત્રિ-૧) ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદેવન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીમાનન્દ(૨)ન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીમનજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીપા(૩)સ્વજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીનરજન પ્રણમ્ય અનન્દ(૪) વાન વન કૂચા તલાવ શ્રીજન પ્રસાદવીરસોમી(૫)ત શ્રીવૃજિચરણેણુપ્રાગપૃતે શ્રીમતી શ્રીનારાયણા(૬)નગરે પૂજારાદ્વતમોદમા પરમ પૂજ અરચનીઆ(૭)ન ચારિત્રપાનચુદામણા કૂમતાધકારનમામ(૮)ના સર્વસાધારણી એકવિધધીજના (૯)જામતીપાત્ક દુનિષધરમના પરુપક ગણ તત્વ(૧૦)ના જાણ ચાર કપાળના જાપક પદ્મ મહામતના (૧૧) પાલક છ કાળના પીઠર ઘાત મયના નીવારક (૧૨) અદ્યમદુરક નવગાડસહિત ધ્રમચર્યના (૧૩) ધારક દસવીધ જતીધરમના પરુપક અગીઆ(૧૪)ર અગના જાણ ગ્રાર લખગના લખદેશક તેર કા(૧૫) ઠીઆનીનારક ચંદ્રવિદ્યમુણજાણ પનરમે(૧૬)દસીધના પરુપક સોજલાસપૂરણસંગીત(૧૭)ન સત્તરમેદ સજમના પાલક અઢારસદેસ(૧૮)શીલામરચના ધારક શ્રીજાતાસુનના ઓ(૧૯)ગળીસ અધનના પરુપક

૫૦ વિગતિને મની વાચનામાં આપેલાં ચિહ્નોની સમજ આ પ્રમાણે છે () આવા કોઈકના મધ્યમાં લખેલા ' ૧ ૨ ૩ ૪ ૫ ૬ ૭ ૮ ૯ ૧૦ ૧૧ ૧૨ ૧૩ ૧૪ ૧૫ ૧૬ ૧૭ ૧૮ ૧૯ ૨૦ ૨૧ ૨૨ ૨૩ ૨૪ ૨૫ ૨૬ ૨૭ ૨૮ ૨૯ ૩૦ ૩૧ ૩૨ ૩૩ ૩૪ ૩૫ ૩૬ ૩૭ ૩૮ ૩૯ ૪૦ ૪૧ ૪૨ ૪૩ ૪૪ ૪૫ ૪૬ ૪૭ ૪૮ ૪૯ ૫૦ ૫૧ ૫૨ ૫૩ ૫૪ ૫૫ ૫૬ ૫૭ ૫૮ ૫૯ ૬૦ ૬૧ ૬૨ ૬૩ ૬૪ ૬૫ ૬૬ ૬૭ ૬૮ ૬૯ ૭૦ ૭૧ ૭૨ ૭૩ ૭૪ ૭૫ ૭૬ ૭૭ ૭૮ ૭૯ ૮૦ ૮૧ ૮૨ ૮૩ ૮૪ ૮૫ ૮૬ ૮૭ ૮૮ ૮૯ ૯૦ ૯૧ ૯૨ ૯૩ ૯૪ ૯૫ ૯૬ ૯૭ ૯૮ ૯૯ ૧૦૦ ૧૦૧ ૧૦૨ ૧૦૩ ૧૦૪ ૧૦૫ ૧૦૬ ૧૦૭ ૧૦૮ ૧૦૯ ૧૧૦ ૧૧૧ ૧૧૨ ૧૧૩ ૧૧૪ ૧૧૫ ૧૧૬ ૧૧૭ ૧૧૮ ૧૧૯ ૧૨૦ ૧૨૧ ૧૨૨ ૧૨૩ ૧૨૪ ૧૨૫ ૧૨૬ ૧૨૭ ૧૨૮ ૧૨૯ ૧૩૦ ૧૩૧ ૧૩૨ ૧૩૩ ૧૩૪ ૧૩૫ ૧૩૬ ૧૩૭ ૧૩૮ ૧૩૯ ૧૪૦ ૧૪૧ ૧૪૨ ૧૪૩ ૧૪૪ ૧૪૫ ૧૪૬ ૧૪૭ ૧૪૮ ૧૪૯ ૧૫૦ ૧૫૧ ૧૫૨ ૧૫૩ ૧૫૪ ૧૫૫ ૧૫૬ ૧૫૭ ૧૫૮ ૧૫૯ ૧૬૦ ૧૬૧ ૧૬૨ ૧૬૩ ૧૬૪ ૧૬૫ ૧૬૬ ૧૬૭ ૧૬૮ ૧૬૯ ૧૭૦ ૧૭૧ ૧૭૨ ૧૭૩ ૧૭૪ ૧૭૫ ૧૭૬ ૧૭૭ ૧૭૮ ૧૭૯ ૧૮૦ ૧૮૧ ૧૮૨ ૧૮૩ ૧૮૪ ૧૮૫ ૧૮૬ ૧૮૭ ૧૮૮ ૧૮૯ ૧૯૦ ૧૯૧ ૧૯૨ ૧૯૩ ૧૯૪ ૧૯૫ ૧૯૬ ૧૯૭ ૧૯૮ ૧૯૯ ૨૦૦ ૨૦૧ ૨૦૨ ૨૦૩ ૨૦૪ ૨૦૫ ૨૦૬ ૨૦૭ ૨૦૮ ૨૦૯ ૨૧૦ ૨૧૧ ૨૧૨ ૨૧૩ ૨૧૪ ૨૧૫ ૨૧૬ ૨૧૭ ૨૧૮ ૨૧૯ ૨૨૦ ૨૨૧ ૨૨૨ ૨૨૩ ૨૨૪ ૨૨૫ ૨૨૬ ૨૨૭ ૨૨૮ ૨૨૯ ૨૩૦ ૨૩૧ ૨૩૨ ૨૩૩ ૨૩૪ ૨૩૫ ૨૩૬ ૨૩૭ ૨૩૮ ૨૩૯ ૨૪૦ ૨૪૧ ૨૪૨ ૨૪૩ ૨૪૪ ૨૪૫ ૨૪૬ ૨૪૭ ૨૪૮ ૨૪૯ ૨૫૦ ૨૫૧ ૨૫૨ ૨૫૩ ૨૫૪ ૨૫૫ ૨૫૬ ૨૫૭ ૨૫૮ ૨૫૯ ૨૬૦ ૨૬૧ ૨૬૨ ૨૬૩ ૨૬૪ ૨૬૫ ૨૬૬ ૨૬૭ ૨૬૮ ૨૬૯ ૨૭૦ ૨૭૧ ૨૭૨ ૨૭૩ ૨૭૪ ૨૭૫ ૨૭૬ ૨૭૭ ૨૭૮ ૨૭૯ ૨૮૦ ૨૮૧ ૨૮૨ ૨૮૩ ૨૮૪ ૨૮૫ ૨૮૬ ૨૮૭ ૨૮૮ ૨૮૯ ૨૯૦ ૨૯૧ ૨૯૨ ૨૯૩ ૨૯૪ ૨૯૫ ૨૯૬ ૨૯૭ ૨૯૮ ૨૯૯ ૩૦૦ ૩૦૧ ૩૦૨ ૩૦૩ ૩૦૪ ૩૦૫ ૩૦૬ ૩૦૭ ૩૦૮ ૩૦૯ ૩૧૦ ૩૧૧ ૩૧૨ ૩૧૩ ૩૧૪ ૩૧૫ ૩૧૬ ૩૧૭ ૩૧૮ ૩૧૯ ૩૨૦ ૩૨૧ ૩૨૨ ૩૨૩ ૩૨૪ ૩૨૫ ૩૨૬ ૩૨૭ ૩૨૮ ૩૨૯ ૩૩૦ ૩૩૧ ૩૩૨ ૩૩૩ ૩૩૪ ૩૩૫ ૩૩૬ ૩૩૭ ૩૩૮ ૩૩૯ ૩૪૦ ૩૪૧ ૩૪૨ ૩૪૩ ૩૪૪ ૩૪૫ ૩૪૬ ૩૪૭ ૩૪૮ ૩૪૯ ૩૫૦ ૩૫૧ ૩૫૨ ૩૫૩ ૩૫૪ ૩૫૫ ૩૫૬ ૩૫૭ ૩૫૮ ૩૫૯ ૩૬૦ ૩૬૧ ૩૬૨ ૩૬૩ ૩૬૪ ૩૬૫ ૩૬૬ ૩૬૭ ૩૬૮ ૩૬૯ ૩૭૦ ૩૭૧ ૩૭૨ ૩૭૩ ૩૭૪ ૩૭૫ ૩૭૬ ૩૭૭ ૩૭૮ ૩૭૯ ૩૮૦ ૩૮૧ ૩૮૨ ૩૮૩ ૩૮૪ ૩૮૫ ૩૮૬ ૩૮૭ ૩૮૮ ૩૮૯ ૩૯૦ ૩૯૧ ૩૯૨ ૩૯૩ ૩૯૪ ૩૯૫ ૩૯૬ ૩૯૭ ૩૯૮ ૩૯૯ ૪૦૦ ૪૦૧ ૪૦૨ ૪૦૩ ૪૦૪ ૪૦૫ ૪૦૬ ૪૦૭ ૪૦૮ ૪૦૯ ૪૧૦ ૪૧૧ ૪૧૨ ૪૧૩ ૪૧૪ ૪૧૫ ૪૧૬ ૪૧૭ ૪૧૮ ૪૧૯ ૪૨૦ ૪૨૧ ૪૨૨ ૪૨૩ ૪૨૪ ૪૨૫ ૪૨૬ ૪૨૭ ૪૨૮ ૪૨૯ ૪૩૦ ૪૩૧ ૪૩૨ ૪૩૩ ૪૩૪ ૪૩૫ ૪૩૬ ૪૩૭ ૪૩૮ ૪૩૯ ૪૪૦ ૪૪૧ ૪૪૨ ૪૪૩ ૪૪૪ ૪૪૫ ૪૪૬ ૪૪૭ ૪૪૮ ૪૪૯ ૪૫૦ ૪૫૧ ૪૫૨ ૪૫૩ ૪૫૪ ૪૫૫ ૪૫૬ ૪૫૭ ૪૫૮ ૪૫૯ ૪૬૦ ૪૬૧ ૪૬૨ ૪૬૩ ૪૬૪ ૪૬૫ ૪૬૬ ૪૬૭ ૪૬૮ ૪૬૯ ૪૭૦ ૪૭૧ ૪૭૨ ૪૭૩ ૪૭૪ ૪૭૫ ૪૭૬ ૪૭૭ ૪૭૮ ૪૭૯ ૪૮૦ ૪૮૧ ૪૮૨ ૪૮૩ ૪૮૪ ૪૮૫ ૪૮૬ ૪૮૭ ૪૮૮ ૪૮૯ ૪૯૦ ૪૯૧ ૪૯૨ ૪૯૩ ૪૯૪ ૪૯૫ ૪૯૬ ૪૯૭ ૪૯૮ ૪૯૯ ૫૦૦ ૫૦૧ ૫૦૨ ૫૦૩ ૫૦૪ ૫૦૫ ૫૦૬ ૫૦૭ ૫૦૮ ૫૦૯ ૫૧૦ ૫૧૧ ૫૧૨ ૫૧૩ ૫૧૪ ૫૧૫ ૫૧૬ ૫૧૭ ૫૧૮ ૫૧૯ ૫૨૦ ૫૨૧ ૫૨૨ ૫૨૩ ૫૨૪ ૫૨૫ ૫૨૬ ૫૨૭ ૫૨૮ ૫૨૯ ૫૩૦ ૫૩૧ ૫૩૨ ૫૩૩ ૫૩૪ ૫૩૫ ૫૩૬ ૫૩૭ ૫૩૮ ૫૩૯ ૫૪૦ ૫૪૧ ૫૪૨ ૫૪૩ ૫૪૪ ૫૪૫ ૫૪૬ ૫૪૭ ૫૪૮ ૫૪૯ ૫૫૦ ૫૫૧ ૫૫૨ ૫૫૩ ૫૫૪ ૫૫૫ ૫૫૬ ૫૫૭ ૫૫૮ ૫૫૯ ૫૬૦ ૫૬૧ ૫૬૨ ૫૬૩ ૫૬૪ ૫૬૫ ૫૬૬ ૫૬૭ ૫૬૮ ૫૬૯ ૫૭૦ ૫૭૧ ૫૭૨ ૫૭૩ ૫૭૪ ૫૭૫ ૫૭૬ ૫૭૭ ૫૭૮ ૫૭૯ ૫૮૦ ૫૮૧ ૫૮૨ ૫૮૩ ૫૮૪ ૫૮૫ ૫૮૬ ૫૮૭ ૫૮૮ ૫૮૯ ૫૯૦ ૫૯૧ ૫૯૨ ૫૯૩ ૫૯૪ ૫૯૫ ૫૯૬ ૫૯૭ ૫૯૮ ૫૯૯ ૬૦૦ ૬૦૧ ૬૦૨ ૬૦૩ ૬૦૪ ૬૦૫ ૬૦૬ ૬૦૭ ૬૦૮ ૬૦૯ ૬૧૦ ૬૧૧ ૬૧૨ ૬૧૩ ૬૧૪ ૬૧૫ ૬૧૬ ૬૧૭ ૬૧૮ ૬૧૯ ૬૨૦ ૬૨૧ ૬૨૨ ૬૨૩ ૬૨૪ ૬૨૫ ૬૨૬ ૬૨૭ ૬૨૮ ૬૨૯ ૬૩૦ ૬૩૧ ૬૩૨ ૬૩૩ ૬૩૪ ૬૩૫ ૬૩૬ ૬૩૭ ૬૩૮ ૬૩૯ ૬૪૦ ૬૪૧ ૬૪૨ ૬૪૩ ૬૪૪ ૬૪૫ ૬૪૬ ૬૪૭ ૬૪૮ ૬૪૯ ૬૫૦ ૬૫૧ ૬૫૨ ૬૫૩ ૬૫૪ ૬૫૫ ૬૫૬ ૬૫૭ ૬૫૮ ૬૫૯ ૬૬૦ ૬૬૧ ૬૬૨ ૬૬૩ ૬૬૪ ૬૬૫ ૬૬૬ ૬૬૭ ૬૬૮ ૬૬૯ ૬૭૦ ૬૭૧ ૬૭૨ ૬૭૩ ૬૭૪ ૬૭૫ ૬૭૬ ૬૭૭ ૬૭૮ ૬૭૯ ૬૮૦ ૬૮૧ ૬૮૨ ૬૮૩ ૬૮૪ ૬૮૫ ૬૮૬ ૬૮૭ ૬૮૮ ૬૮૯ ૬૯૦ ૬૯૧ ૬૯૨ ૬૯૩ ૬૯૪ ૬૯૫ ૬૯૬ ૬૯૭ ૬૯૮ ૬૯૯ ૭૦૦ ૭૦૧ ૭૦૨ ૭૦૩ ૭૦૪ ૭૦૫ ૭૦૬ ૭૦૭ ૭૦૮ ૭૦૯ ૭૧૦ ૭૧૧ ૭૧૨ ૭૧૩ ૭૧૪ ૭૧૫ ૭૧૬ ૭૧૭ ૭૧૮ ૭૧૯ ૭૨૦ ૭૨૧ ૭૨૨ ૭૨૩ ૭૨૪ ૭૨૫ ૭૨૬ ૭૨૭ ૭૨૮ ૭૨૯ ૭૩૦ ૭૩૧ ૭૩૨ ૭૩૩ ૭૩૪ ૭૩૫ ૭૩૬ ૭૩૭ ૭૩૮ ૭૩૯ ૭૪૦ ૭૪૧ ૭૪૨ ૭૪૩ ૭૪૪ ૭૪૫ ૭૪૬ ૭૪૭ ૭૪૮ ૭૪૯ ૭૫૦ ૭૫૧ ૭૫૨ ૭૫૩ ૭૫૪ ૭૫૫ ૭૫૬ ૭૫૭ ૭૫૮ ૭૫૯ ૭૬૦ ૭૬૧ ૭૬૨ ૭૬૩ ૭૬૪ ૭૬૫ ૭૬૬ ૭૬૭ ૭૬૮ ૭૬૯ ૭૭૦ ૭૭૧ ૭૭૨ ૭૭૩ ૭૭૪ ૭૭૫ ૭૭૬ ૭૭૭ ૭૭૮ ૭૭૯ ૭૮૦ ૭૮૧ ૭૮૨ ૭૮૩ ૭૮૪ ૭૮૫ ૭૮૬ ૭૮૭ ૭૮૮ ૭૮૯ ૭૯૦ ૭૯૧ ૭૯૨ ૭૯૩ ૭૯૪ ૭૯૫ ૭૯૬ ૭૯૭ ૭૯૮ ૭૯૯ ૮૦૦ ૮૦૧ ૮૦૨ ૮૦૩ ૮૦૪ ૮૦૫ ૮૦૬ ૮૦૭ ૮૦૮ ૮૦૯ ૮૧૦ ૮૧૧ ૮૧૨ ૮૧૩ ૮૧૪ ૮૧૫ ૮૧૬ ૮૧૭ ૮૧૮ ૮૧૯ ૮૨૦ ૮૨૧ ૮૨૨ ૮૨૩ ૮૨૪ ૮૨૫ ૮૨૬ ૮૨૭ ૮૨૮ ૮૨૯ ૮૩૦ ૮૩૧ ૮૩૨ ૮૩૩ ૮૩૪ ૮૩૫ ૮૩૬ ૮૩૭ ૮૩૮ ૮૩૯ ૮૪૦ ૮૪૧ ૮૪૨ ૮૪૩ ૮૪૪ ૮૪૫ ૮૪૬ ૮૪૭ ૮૪૮ ૮૪૯ ૮૫૦ ૮૫૧ ૮૫૨ ૮૫૩ ૮૫૪ ૮૫૫ ૮૫૬ ૮૫૭ ૮૫૮ ૮૫૯ ૮૬૦ ૮૬૧ ૮૬૨ ૮૬૩ ૮૬૪ ૮૬૫ ૮૬૬ ૮૬૭ ૮૬૮ ૮૬૯ ૮૭૦ ૮૭૧ ૮૭૨ ૮૭૩ ૮૭૪ ૮૭૫ ૮૭૬ ૮૭૭ ૮૭૮ ૮૭૯ ૮૮૦ ૮૮૧ ૮૮૨ ૮૮૩ ૮૮૪ ૮૮૫ ૮૮૬ ૮૮૭ ૮૮૮ ૮૮૯ ૮૯૦ ૮૯૧ ૮૯૨ ૮૯૩ ૮૯૪ ૮૯૫ ૮૯૬ ૮૯૭ ૮૯૮ ૮૯૯ ૯૦૦ ૯૦૧ ૯૦૨ ૯૦૩ ૯૦૪ ૯૦૫ ૯૦૬ ૯૦૭ ૯૦૮ ૯૦૯ ૯૧૦ ૯૧૧ ૯૧૨ ૯૧૩ ૯૧૪ ૯૧૫ ૯૧૬ ૯૧૭ ૯૧૮ ૯૧૯ ૯૨૦ ૯૨૧ ૯૨૨ ૯૨૩ ૯૨૪ ૯૨૫ ૯૨૬ ૯૨૭ ૯૨૮ ૯૨૯ ૯૩૦ ૯૩૧ ૯૩૨ ૯૩૩ ૯૩૪ ૯૩૫ ૯૩૬ ૯૩૭ ૯૩૮ ૯૩૯ ૯૪૦ ૯૪૧ ૯૪૨ ૯૪૩ ૯૪૪ ૯૪૫ ૯૪૬ ૯૪૭ ૯૪૮ ૯૪૯ ૯૫૦ ૯૫૧ ૯૫૨ ૯૫૩ ૯૫૪ ૯૫૫ ૯૫૬ ૯૫૭ ૯૫૮ ૯૫૯ ૯૬૦ ૯૬૧ ૯૬૨ ૯૬૩ ૯૬૪ ૯૬૫ ૯૬૬ ૯૬૭ ૯૬૮ ૯૬૯ ૯૭૦ ૯૭૧ ૯૭૨ ૯૭૩ ૯૭૪ ૯૭૫ ૯૭૬ ૯૭૭ ૯૭૮ ૯૭૯ ૯૮૦ ૯૮૧ ૯૮૨ ૯૮૩ ૯૮૪ ૯૮૫ ૯૮૬ ૯૮૭ ૯૮૮ ૯૮૯ ૯૯૦ ૯૯૧ ૯૯૨ ૯૯૩ ૯૯૪ ૯૯૫ ૯૯૬ ૯૯૭ ૯૯૮ ૯૯૯ ૧૦૦ ૧૦૧ ૧૦૨ ૧૦૩ ૧૦૪ ૧૦૫ ૧૦૬ ૧૦૭ ૧૦૮ ૧૦૯ ૧૧૦ ૧૧૧ ૧૧૨ ૧૧૩ ૧૧૪ ૧૧૫ ૧૧૬ ૧૧૭ ૧૧૮ ૧૧૯ ૧૨૦ ૧૨૧ ૧૨૨ ૧૨૩ ૧૨૪ ૧૨૫ ૧૨૬ ૧૨૭ ૧૨૮ ૧૨૯ ૧૩૦ ૧૩૧ ૧૩૨ ૧૩૩ ૧૩૪ ૧૩૫ ૧૩૬ ૧૩૭ ૧૩૮ ૧૩૯ ૧૪૦ ૧૪૧ ૧૪૨ ૧૪૩ ૧૪૪ ૧૪૫ ૧૪૬ ૧૪૭ ૧૪૮ ૧૪૯ ૧૫૦ ૧૫૧ ૧૫૨ ૧૫૩ ૧૫૪ ૧૫૫ ૧૫૬ ૧૫૭ ૧૫૮ ૧૫૯ ૧૬૦ ૧૬૧ ૧૬૨ ૧૬૩ ૧૬૪ ૧૬૫ ૧૬૬ ૧૬૭ ૧૬૮ ૧૬૯ ૧૭૦ ૧૭૧ ૧૭૨ ૧૭૩ ૧૭૪ ૧૭૫ ૧૭૬ ૧૭૭ ૧૭૮ ૧૭૯ ૧૮૦ ૧૮૧ ૧૮૨ ૧૮૩ ૧૮૪ ૧૮૫ ૧૮૬ ૧૮૭ ૧૮૮ ૧૮૯ ૧૯૦ ૧૯૧ ૧૯૨ ૧૯૩ ૧૯૪ ૧૯૫ ૧૯૬ ૧૯૭ ૧૯૮ ૧૯૯ ૨૦૦ ૨૦૧ ૨૦૨ ૨૦૩ ૨૦૪ ૨૦૫ ૨૦૬ ૨૦૭ ૨૦૮ ૨૦૯ ૨૧૦ ૨૧૧ ૨૧૨ ૨૧૩ ૨૧૪ ૨૧૫ ૨૧૬ ૨૧૭ ૨૧૮ ૨૧૯ ૨૨૦ ૨૨૧ ૨૨૨ ૨૨૩ ૨૨૪ ૨૨૫ ૨૨૬ ૨૨૭ ૨૨૮ ૨૨૯ ૨૩૦ ૨૩૧ ૨૩૨ ૨૩૩ ૨૩૪ ૨૩૫ ૨૩૬ ૨૩૭ ૨૩૮ ૨૩૯ ૨૪૦ ૨૪૧ ૨૪૨ ૨૪૩ ૨૪૪ ૨૪૫ ૨૪૬ ૨૪૭ ૨૪૮ ૨૪૯ ૨૫૦ ૨૫૧ ૨૫૨ ૨૫૩ ૨૫૪ ૨૫૫ ૨૫૬ ૨૫૭ ૨૫૮ ૨૫૯ ૨૬૦ ૨૬૧ ૨૬૨ ૨૬૩ ૨૬૪ ૨૬૫ ૨૬૬ ૨૬૭ ૨૬૮ ૨૬૯ ૨૭૦ ૨૭૧ ૨૭૨ ૨૭૩ ૨૭૪ ૨૭૫ ૨૭૬ ૨૭૭ ૨૭૮ ૨૭૯ ૨૮૦ ૨૮૧ ૨૮૨ ૨૮૩ ૨૮૪ ૨૮૫ ૨૮૬ ૨૮૭ ૨૮૮ ૨૮૯ ૨૯૦ ૨૯૧ ૨૯૨ ૨૯૩ ૨૯૪ ૨૯૫ ૨૯૬ ૨૯૭ ૨૯૮ ૨૯૯ ૩૦૦ ૩૦૧ ૩૦૨ ૩૦૩ ૩૦૪ ૩૦૫ ૩૦૬ ૩૦૭ ૩૦૮ ૩૦૯ ૩૧૦ ૩૧૧ ૩૧૨ ૩૧૩ ૩૧૪ ૩૧૫ ૩૧૬ ૩૧૭ ૩૧૮ ૩૧૯ ૩૨૦ ૩૨૧ ૩૨૨ ૩૨૩ ૩૨૪ ૩૨૫ ૩૨૬ ૩૨૭ ૩૨૮ ૩૨૯ ૩૩૦ ૩૩૧ ૩૩૨ ૩૩૩ ૩૩૪ ૩૩૫ ૩૩૬ ૩૩૭ ૩૩૮ ૩૩૯ ૩૪૦ ૩૪૧ ૩૪૨ ૩૪૩ ૩૪૪ ૩૪૫ ૩૪૬ ૩૪૭ ૩૪૮ ૩૪૯ ૩૫૦ ૩૫૧ ૩૫૨ ૩૫૩ ૩૫૪ ૩૫૫ ૩૫૬ ૩૫૭ ૩૫૮ ૩૫૯ ૩૬૦ ૩૬૧ ૩૬૨ ૩૬૩ ૩૬૪ ૩૬૫ ૩૬૬ ૩૬૭ ૩૬૮ ૩૬૯ ૩૭૦ ૩૭૧ ૩૭૨ ૩૭૩ ૩૭૪ ૩૭૫ ૩૭૬ ૩૭૭ ૩૭૮ ૩૭૯ ૩૮૦ ૩૮૧ ૩૮૨ ૩૮૩ ૩૮૪ ૩૮૫ ૩૮૬ ૩૮૭ ૩૮૮ ૩૮૯ ૩૯૦ ૩૯૧ ૩૯૨ ૩૯૩ ૩૯૪ ૩૯૫ ૩૯૬ ૩૯૭ ૩૯૮ ૩૯૯ ૪૦૦ ૪૦૧ ૪૦૨ ૪૦૩ ૪૦૪ ૪૦૫ ૪૦૬ ૪૦૭ ૪૦૮ ૪૦૯ ૪૧૦ ૪૧૧ ૪૧૨ ૪૧૩ ૪૧૪ ૪૧૫ ૪૧૬ ૪૧૭ ૪૧૮ ૪૧૯ ૪૨૦ ૪૨૧ ૪૨૨ ૪૨૩ ૪૨૪ ૪૨૫ ૪૨૬ ૪૨૭ ૪૨૮ ૪૨૯ ૪૩૦ ૪૩૧ ૪૩૨ ૪૩૩ ૪૩૪ ૪૩૫ ૪૩૬ ૪૩૭ ૪૩૮ ૪૩૯ ૪૪૦ ૪૪૧ ૪૪૨ ૪૪૩ ૪૪૪ ૪૪૫ ૪૪૬ ૪૪૭ ૪૪૮ ૪૪૯ ૪૫૦ ૪૫૧ ૪૫૨ ૪૫૩ ૪૫૪ ૪૫૫ ૪૫૬ ૪૫૭ ૪૫૮ ૪૫૯ ૪૬૦ ૪૬૧ ૪૬૨ ૪૬૩ ૪૬૪ ૪૬૫ ૪૬૬ ૪૬૭ ૪૬૮ ૪૬૯ ૪૭૦ ૪૭૧ ૪૭૨ ૪૭૩ ૪૭૪ ૪૭૫ ૪૭૬ ૪૭૭ ૪૭૮ ૪૭૯ ૪૮૦ ૪૮૧ ૪૮૨ ૪૮૩ ૪૮૪ ૪૮૫ ૪૮૬ ૪૮૭ ૪૮૮ ૪૮૯ ૪૯૦ ૪૯૧ ૪૯૨ ૪૯૩ ૪૯૪ ૪૯૫ ૪૯૬ ૪૯૭ ૪૯૮ ૪૯૯ ૫૦૦ ૫૦૧ ૫૦૨ ૫૦૩ ૫૦૪ ૫૦૫ ૫૦૬ ૫૦૭ ૫૦૮ ૫૦૯ ૫૧૦ ૫૧૧ ૫૧૨ ૫૧૩ ૫૧૪ ૫૧૫ ૫૧૬ ૫૧૭ ૫૧૮ ૫૧૯ ૫૨૦ ૫૨૧ ૫૨૨ ૫૨૩ ૫૨૪ ૫૨૫ ૫૨૬ ૫૨૭ ૫૨૮ ૫૨૯ ૫૩૦ ૫૩૧ ૫૩૨ ૫૩૩ ૫૩૪ ૫૩૫ ૫૩૬ ૫૩૭ ૫૩૮ ૫૩૯ ૫૪૦ ૫૪૧ ૫૪૨ ૫૪૩ ૫૪૪ ૫૪૫ ૫૪૬ ૫૪૭ ૫૪૮ ૫૪૯ ૫૫૦ ૫૫૧ ૫૫૨ ૫૫૩ ૫૫૪ ૫૫૫ ૫૫૬ ૫૫૭ ૫૫૮ ૫૫૯ ૫૬૦ ૫૬૧ ૫૬૨ ૫૬૩ ૫૬૪ ૫૬૫ ૫૬૬ ૫૬૭ ૫૬૮ ૫૬૯ ૫૭૦ ૫૭૧ ૫૭૨ ૫૭૩ ૫૭૪ ૫૭૫ ૫૭૬ ૫૭૭ ૫૭૮ ૫૭૯ ૫૮૦ ૫૮૧ ૫૮૨ ૫૮૩ ૫૮૪ ૫૮૫ ૫૮૬ ૫૮૭ ૫૮૮ ૫૮૯ ૫૯૦ ૫૯૧ ૫૯૨ ૫૯૩ ૫૯૪ ૫૯૫ ૫૯૬ ૫૯૭ ૫૯૮ ૫૯૯ ૬૦૦ ૬૦૧ ૬૦૨ ૬૦૩ ૬૦૪ ૬૦૫ ૬૦૬ ૬૦૭ ૬૦૮ ૬૦૯ ૬૧૦ ૬૧૧ ૬૧૨ ૬૧૩ ૬૧૪ ૬૧૫ ૬૧૬ ૬૧૭ ૬૧૮ ૬૧૯ ૬૨૦ ૬૨૧ ૬૨૨ ૬૨૩ ૬૨૪

वीधपस्वामीजीदेआ(२०)ना पालक एकरीस सवन्धोपना टाल्ज (२१) बावीस पुरसोना जीवक श्रीसुगडागमुनना
 [तेवीस अपेनना] (२२) परुषा चोवीस पीधरनी आशाता पाक्क (२३) पचवीस भागना भावक छरीस
 दसाक(२४)एवना जाण सतारीस अणगारगुणि करी (२५) रीराजमान अठारीस आचारना परुषक
 (२६) ओगणत्रस पापशुतना जाण ग्रीस मुहनी(२७)स्थानरना नीयारक एकरीस सीवगुणना (२८) जाण
 उरीस जोगगधटना जाण तेरीस आ(२९)सतनाना टाल्ज श्री पीधरना चोरीस (३०) अतीसहेना जाण
 पानीस वाणीगुणना प(३१)रपा उरीस उरीसे करा वेराजमान एव अ(३२)नेत्रओगामाजोग श्रीपूज्य जाय
 मपूने व(३३)लदापूने ग्लसपूने रूपसपूने ओअदी (३४) तीअसी पच(ग्य)सी जीह(अ)फोटी जीअमाणे
 (३५) जीअलेगे जीअनीदे सरस्वाकिडआ(३६)मर्ण कनीकाल्गोतमाअपतार अत्रो(३७)वजीप्रति
 बोधक सक्कमटारपुर(३८)दर भटारकसरोमणी म्मारक श्रीधी(३९)श्रीशीधीश्रीधीश्रीधीश्रीधीश्रीधी
 (४०)धीश्रीधीधीश्रीधीश्रीविजयप्रभगु(४१)रास्वर सपरोसारा चरणान् चरणकम(४२)गान् [प्रणम्य]
 श्रीचङ्कनगरस्यानात् ग्रीन शान् आदे(४३)सवारो चरणशेवक आशफारी पाए(४४)रजरेणुसमान
 सेवक देवी रवजी वमो(४५)दर दो फेस्त्रदास अमरली गा अचत्र माड(४६)ण देवी अपइ गांधी हुदा
 अे कानजी हरजी (४७) दो देयजी वीरजी दो जेयत दो दस्ता जस(४८)राज सा अदरजी अे जोगीदास
 हरीदास (४९) गा मायगजी दो सातीनास कूअरजी गा मु(५०)दर मोषा सा तीवमदास तेजपाल श्री
 वीर(५१)जी लडकण सा रतनीआ माधव देवी घनी(५२)आ वीरमजी देवी माहापनी मदनजी अे
 ओ(५३)घयजी माटणजी सा वीना गणेश अे माता (५४) हरदास गाध कल्याणजी अे सदीऊ गणेश
 (५५) गांधी हटओ देवी लावा जीवन अे अदूजी (५६) कल्याणजी व सा प्रसुजी गा। घम दुष्टम(५७)
 जी अे सोमजी मनोहर अे वीरा हरादास अे ला(५८)ला मुद्रदास अे लग वाडा अे लालजी सा गरा(५९)
 वदास देवी नारणजी हाथी सा पाता अे मानीओ मक(६०)दीओ पट्ट रोमजी पट्ट नेचनजी देवी वीरमु
 गुरो (६१) गांधी अमेराजी प्रसुज तथा सचसमस्तके(६२)न प्रकान्वदना अणधारजो वी

જતા પઠા (૬૩) શ્રીપૂજનીની શ્રીપદ કરી ધરમધાન મુખિ પ્ર(૬૪)વરતે છ શ્રીપૂજનીના ધરમધાનના મુ(૬૫)પસમાધનીરાનાધપણાના કાગુન સમાજા(૬૬)ર લ્પી સેવકને સતોપ કરવા(વો) તથા અન શ્રી(૬૭) પત્ર[સ]ગપરવ નીરવધનરણે ધિઆ છે કાલના(૬૮)સઘારુ ઘીત તપ તથા સામીરજી હદેણ પ્ર(૬૯)મુપ ધરમકરણી વસેપે યઆ છે તથા શ્રીપૂ(૭૦)જનીની આગનાપ પના શ્રીપ્રીતવજે પઠા (૭૧) ચોમાસુ આવા તેણે કરા સઘનુ મન ઘણુ રા(૭૨)જી રાપુ છે તેણે કરાને ધરમધાન વગેવે ચા(૭૩)ને છે શ્રીમગતીમુન સદાપ શ્રીઋતરાવે(૭૪)નસુન વગાણ વચાણ છે શ્રાવક જ્ઞ ૨ પઢીક(૭૫)મણે આવે છે ઘીજૂ શ્રીપૂજનીના શ્રીપ (૭૬)જેના જોડપ તેવા છે યણુ યાવ છે ઘીજૂ શ્રી(૭૭)પૂજની ઘીતી અવધારજો ડી આતા હુમા(૭૮)નાનો આદેશ પ. શ્રીપ્રિનેત્રીમલને તથા (૭૯)ગળી શ્રીઠદેસોમને આદેશ પ્રસાદ કર(૮૦)જો ડી અગસ પ વીનતી અધારજો ઘી જો (૮૧)સઘનુ મન ઠામ રાપો તો પૂરવે અગનો(ના) સ(૮૨)વનુ મન ઘણુ ઘગઢુ દુતુ તે પ શ્રીપ્રીતવજ(જ) (૮૩)અન આવતે મન પમ રહુ છે હવે જેની વી(૮૪)નતી લ્પી છે તેને આદેશ પ્રસાદ કરસુ તો (૮૫)સઘનુ મન ઘણુ વધસે હુ(ઘી)જૂ પૂતે શ્રીવીજે(૮૬)દેવસુર પળ નાગરધાંણીઆ ગળીને વી(૮૭)નતી અવધારતા અને શ્રીપૂજનીપ પળ એમ (૮૮)જ વીનતી અવધારવી હુ(ઘી)જૂ ઘડનગરનો સ (૮૯)વ સદૈવ શ્રીપૂજનો મગત છે પર પામગત (૯૦) છે શ્રીપૂજની શ્રીપૂજનગરના સંઘ ઊપર મીપા રા(૯૧)પો જો તેથી વસેપે અવધારજો ઝુપાધા શ્રીમેઘ(૯૨)વીજે ગળી પઢીત શ્રીદેમવીજે ગળી પઢતી (હીત) શ્રીપ્રી(૯૩)તે(ત)તને ગળી પઢીત શ્રીવીમઠગીજે ગળી પઢીત જી(૯૪)તરીજે ગળ(ળી) પઢીત શ્રીરાધનીજે ગળી ગળે(ળી) વે(ત્રિ)ધેક(૯૫)તીજે રુપવીજે પ્રમુપ શ્રીજીના પરવારને વદના (૯૬)વીનતજો અગતી પ શ્રીપ્રીતવીજે ગળી આ(૯૭)જનવીજે મુનિ રામરીજ(જે)તી વદના અવધાર(૯૮)જો વઢા—

ॐ ह्रीं दाडमक्री मरित तम गुणे[ण] ।

(१९) अवगुण एक न समरे वीसारीजे जेण ॥ १ ॥

जेऊ (१००) सुरही वझे वस(स)तमास मी(तु) कोएला समरद ।

वे(१०१)धा सरही गअदो अमा म(१) मन तम समरीही ॥ २ ॥

(૧૦૨) આઠા દુગર અતીથના વહોલીઆ અમપ ।

(१०३) मन जाणे आर्वा मडु देव न दीधी पप ॥ ३ ॥

(१०४) -- सीप समुद्रमे करतरा (१) आस पीआण ।

ज(१०५)ठर(?) समुद्र सब ही तजो स्वातम्दुकी भास ॥ ४ ॥

सर्वसाधारण्यं शुभगतीं वाच्यो प्रस्तुत विज्ञप्तिनेभ्यः समञ्जः ते हेतुव्यं तेनो भूभाषायां
नञ्ङगा गीने शोऽङ्ग उपरोगी पविर्नननाणो अक्षरं अनुवादं वर्तमानं शुभगतीं लाभाभा आधु पु—

(પકિત-૧) ॥ રસિત શ્રીઆદિગિર્ન પ્રણમ, રસિત શ્રીશાતિગિ(૨)ન પ્રણમ રસિત શ્રીતેમિગિર્ન પ્રણમ, રસિત શ્રીપા(૩)ર્થગિર્ન પ્રણમ, રસિત શ્રીનીગિર્ન પ્રણમ, અનેક (૪) વાનવન દ્વા તળાવ મીર્નિનપ્રાસાદગિર્નશોભિ(૫)ત શ્રીપૂજ્યવરણુલેખના પરામર્થી પતિત શ્રીમત શ્રીનારાયણ (૬)નગરે પૂજ્યારાધ્યતમોત્તમ પરમપૂજ્ય અર્ચનીય (૭) આરિનપાતચૂગમણિ કુમતાધકાગ્નત્તમ(૮)પિત્તકનસાધુશિરોમણિ, એકરિધ શ્રીર્નિના(૯)સાપ્રતિપાવક, દ્વિરિધ ધમ્મના પ્રરૂપક, ત્રણ તત્ત(૧૦)ના જાણુ, ચાર કથાપના છપક, પચ મહાનતના (૧૧) પાતક, છ કાપના પીપર સાત લાપના નિનાગક, (૧૨) અધ્મદ્વ્યૂક, નવવાસહિત વ્રહ્મચર્યના (૧૩) ધાગક, દશરિધ પતિધર્મના પ્રરૂપક, અગિયા(૧૪)જ અગના જાણુ, બાર ઉપાગના ઉપદેશક, તેરકા(૧૫)ધિનાનાગક, ચૌનિદાગુણજાણુ પદરને(૧૬)જ સિદ્ધના પ્રરૂપક, સોલકવાસપૂર્ણશશિન(૧૭)દન, સત્તબેદસપમના પાતક, અદ્વરસહસ(૧૮)શીનાગધના ધારક, શ્રીસાતાસુત્રના ઓ(૧૯)ગણીસ અધ્યનના પ્રરૂપક, વીસવસા છનદ્યા(૨૦)ના પાવક, એકરીસ સમવદોપના ટાવક, (૨૧) બારીસ પરિસહના છપક, શ્રીસૂત્રકૃતાગસૂત્રના [તેરીસ અધ્યનના] (૨૨) પ્રરૂપક, ચોરીસ તીર્થકરની આજ્ઞાના પાવક, (૨૩) પચીસ ભાવનાના ભાવક, ઈરીસ દશામ(૨૪)વના જાણુ સત્તારીસ અનગારગુણુ કરી (૨૫) વિરાજમાન, અઘ્ધારીસ આચારના પ્રરૂપક, (૨૬) ઓગણીસ પાપશ્રુતના જાણુ, ત્રીમ મોહનીય(૨૭)સ્થાનકના નિનાગક, એકત્રીસ સિદ્ધગુણના (૨૮) જાણુ, બત્રીસ મોગસપ્રહના જાણુ, તેરીમ આ(૨૯)સાતના ટાવક, શ્રીતીર્થકરના ચોત્રીમ (૩૦) રાતિગયના જાણુ પાત્રીમ વાણીગુણના પ્ર(૩૧)રૂપક, છત્રીસ ગ્રંથી કરી વિગજમાન, એરી અ(૩૨) ને. ઉપમાયોગ શ્રીપૂજ્ય જાતિમપત્ર ગ(૩૩)નસપત્ર કુલસપા રૂપસપત્ર ઓગળવી (૩૪) તેગળવી નચરી જિતદોષ જિતમાન (૩૫) જિતનોસ જિતનિદ સગ્ગત્વકીડ્યા(૩૬)બરણુ કનિદાગૌતમાનતાગ અગો(૩૭)ધણવપ્રતિગોધક સકલભદ્રાગકપુર(૩૮)દ ભદ્રારકશિરોમણિ ભદ્રારકશ્રીમી(૩૯)શ્રીશ્રીમીશ્રીશ્રી મીશ્રીમીશ્રીમીશ્રી(૪૦)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીમીવિજયપ્રભામૂ(૪૧)રીથગ સપગિવાગ[ના] અણુકમ(૪૨) લાન [પ્રણમ] શ્રીવડગગરેસ્થાનાત નિખિતગ સદા આદ(૪૩)સમરી અણુમેવક આગાકારી પાપ (૪૪)ગંગેણસમાન સેનક દેરી ગ્વજ દમો(૪૫)દર, દોઁ ઝગવાસ અગમસી, ગાં અચન માઃ(૪૬)જ દેવી અખપ, ગાધી દ્વા, શ્રેષ્ઠી કાનજ હજજ, (૪૭) દોઁ દેનજ વીજજ, દોઁ જેવત, દોઁ વત્તા જમ્ (૪૮)રાજ, સાં અદરજ, શ્રેં ભોગીનાસ હનિદમ્, (૪૯) ગાં માધવજ, દોઁ સાનિનાસ કુચગજ, ગાં સુ(૫૦)દર મોધા, સાં નીકમદમ્ તેગપાન, દોઁ વીગ(૫૧)જ વાકણુ, સાં રતનીચ્ચ માધવ, દેરી ધની (૫૨)આ વીગમજ, દેરી માહાનજ મન્નજ, શ્રેં ઓ(૫૩)ધનજ મા લજ, સાં રીમ ગણેશ, શ્રેં માના (૫૪) દગિસ, ગાધી દલ્યાણજ, શ્રેં ગાદીઓ ગણેશ, (૫૫) ગાધી દનુઓ, દેરી ગાપા ટાપા

શ્રેઠ અંદુલ (૫૬) કંથાણુલ, સાં પ્રબુલ, ગાં વલ્લલ દુલ્લલ(૫૭)લ, શ્રેઠ સોમલ મનોદર, શ્રેઠ વીરા હરિદાસ, શ્રેઠ લા(૫૮)લા મુકુન્દદાસ, શ્રેઠ લાલા વાળ, શ્રેઠ લાલલ, સાં ગરી(૫૯)ગદાસ, દેવી નારણુલ હાથી, સાં વાધા, શ્રેઠ માલીઓ મક(૬૦)દીઓ, પદ્મ જેમલ, પદ્મ કૈશવલ, દેવી વીરસુ ગુરો (૬૧) ગાંધી અલપરાજલ પ્રમુખ તથા સંઘસમસ્તક(૬૨)ની ત્રિકાલ વંદના અવધારને લ.

જત આદી (૬૩) શ્રીપૂજ્યજીની કૃપાએ કરી ધર્મધ્યાન સુખે પ્ર(૬૪)વર્તે છે. શ્રીપૂજ્યજીના ધર્મધ્યાનના સુ(૬૫)ખસગાધિ નિરાભ્યાધપણના કાળગ સમાચા(૬૬)ર લખી સેવકને સંતોષ કરવો. તથા અત્ર શ્રી(૬૭)પર્યુપણપર્વ નિર્વિઘ્નપણે થયાં છે કાલાનુ(૬૮)સાર. ખીરું તપ તથા સ્વામિવાત્સલ્ય લહેણી પ્ર(૬૯)મુખ ધર્મેકરણી વિશેષે થયાં છે. તથા શ્રીપૂ(૭૦)જ્યજીની આજ્ઞાએ પન્થાસ શ્રી પ્રીતિવિજય આદી (૭૧) ચોમાસું આગ્યા તેણે કરી સંઘનું મન ધણું રા(૭૨)લ રાખ્યુ છે, તેણે કરીને ધર્મધ્યાન વિશેષે આ(૭૩)લ્યો છે. શ્રીભગવતીસત્ર, સત્રાપમાં શ્રીહિતરાધ્યય(૭૪)ન સત્ર વખાણ વંચાય છે. શ્રાવક ટક-૨ પ્રતિક(૭૫)મણે આવે છે. ખીરુ શ્રીપૂજ્યજીના શિષ્ય (૭૬) જેવા જેઈએ તેવા છે, [તે] ધણું સાફ છે. ખીરું શ્રી(૭૭)પ્રજ્ઞજી વીનતિ અવધારનેલ-આવતા ચોમા(૭૮)સાનો આદેશ પં. શ્રીવિનય-વિમલને તથા (૭૯) ગણી શ્રીહિતસોમને આદેશ પ્રસાદ કર(૮૦)ને લ. અવશ્ય એ વીનતિ અવધારને લ. જે (૮૧) સંઘનું મન દામ રાખો તો પૂર્વે અત્રના સં(૮૨)ઘનું મન ધણું બગાડું હતું તે પ. શ્રીપ્રીતિવિજય (૮૩) અત્ર આવતાં મન ક્ષેમ રહ્યુ છે. હવે જેની વી(૮૪)નતિ લખી છે તેને આદેશ પ્રસાદ કરશો તો (૮૫) સંઘનું મન ધણું વધશે. ખીરું પૂજ્ય શ્રીવિજય(૮૬)દેવસરિ પણ નાગર-વાણિયા બહીને વી(૮૭)નતિ અવધારતા, અને શ્રીપૂજ્યજીએ પણ એમ (૮૮)જ વીનતિ અવધારવી. ખીરું વડનગરનો સં(૮૯)ઘ સદૈય શ્રીપૂજ્યનો ભક્ત છે, પરમ પાટલકત (૯૦)છે. શ્રીપૂજ્યજી વડનગરના સંઘ ઉપર કૃપા રા(૯૧)ખો છે તેથી વિશેષે અવધારને. ઉપાધ્યાય શ્રીમેઘ(૯૨)વિજય ગણી, પંડિત શ્રીપ્રી(૯૩)તિવિજય ગણી, પંડિત શ્રીવિમલવિજય ગણી, પંડિત લ(૯૪)તવિજય ગણી, પંડિત શ્રીમ્હિવિજય ગણી, ગણી વિવેક(૯૫)વિજય રૂપવીજય પ્રમુખ શ્રીજીના પરિવારને વંદના (૯૬) વીનવળે. અત્રથી પં. પ્રીતિવિજય, ગણી આ(૯૭)નંદવિજય, શ્રી રામવિજયની વંદના અવધાર(૯૮)ને ફલા—

અમ દૈકું દાડમકલી, ભરિયું તુમ ગુણેણુ ।
(૯૯) અવગુણ એક ન સાંભરે, વીસારીને જેણુ ॥ ૧ ॥
જેમ (૧૦૦) ગુરબીને વણે, વસંતમાસને કોયલ સમરે ।
વિં(૧૦૧)ધ્યને રમરે ગજેન્દ્ર, અમ મન તેમ સમરે ॥ ૨ ॥
(૧૦૨) આગ્ર કુંગર અતિધણુ, વહોળીયાં અસંખ ।
(૧૦૩) મન બલે આવી મણું, દૈવ ન દીધી પંખ ॥ ૩ ॥
(૧૦૪) — છીપ સમુદ્રમે, કરતી આસ પિઆસ ।
જ(૧૦૫)ર સમુદ્ર સળ દી તજ્યો, સ્વાતિમિંદુકી આસ ॥ ૪ ॥

પ્રસ્તુત વિમલિવેળની કુલ ૧૦૫ પંકિતઓમાં ૧થી ૬૧ સુધીની પંકિતઓમાં મંગલરૂપ પંચગ્ગિન-નામસ્કાર, સ્થળનો અને આચાર્યશ્રીનો નામોલ્લેખ, આચાર્યશ્રીનાં વિશેષણો અને વિમલિતપત્ર લખનાર ગ્રંથકર્તાની નામાવલી આવે છે તથા ૬૮મી પંકિતથી ૧૦૫મી પંકિતઓમાં ગુરુપ્રત્યેના અનુરાગસચક સુઆપિત દોહા છે. શેષ ૩૬ (૬૨થી ૯૭) પંકિતઓમાં જે લેખ્ય વસ્તુ છે તેમાં નીચે પ્રમાણેની મુખ્ય ચાર હકીકતો છે :

૧ આચાર્યશ્રીના આદેશથી વિગત ચતુર્માસ કરતાં આગેવા મનિઓની પ્રતિમા અને તેમના આરાધથી મીસરને ધોઈકરૂળી, વ્યાખ્યાનપ્રસંગ વગેરેના ગદેલી ખૂબ જ અનુકૂળતા

૨ આગામી ચતુર્માસમા મે મુનિઓને મોકલવા માટે તેમનો નામોર્નેષ કરીને અનિવરિતિ કરી છે

૩ પદેવા શ્રીમંત્રીની દુષ્કા ન મચસાવાના કારણે શ્રીમંત્રી શુરુર્મ પ્રયે ઉત્તુ મન થયતુ તેની યાદ આપીને અને આચાર્ય શ્રીવિરખંદમુનિ^{૧૧} પશુ શ્રીમંત્રીની દુષ્કા સ્થાયતા તેની પશુ યા-આપીને જેમના નામ જનનાચાં કે તે મુનિઓને આગામી ચતુર્માસમા મોકલના માગેની જુમાનમરી મનિવરિતિ

૪ પ્રમિદ્ધ વિદ્વાન્ ઉપાધ્યાય^{૧૨} શ્રીમંત્રીવરખંદ મંત્રીનો નામોર્નેષ હોસથી તે મમય તેજા આગ શ્રીવિરખંદમુનિની માટે દત્તા તે જાગી શકાય છે

નિનાયેષ તથા મુર્તિનેષોનાથી તારીને જૈનમર્માનુસારી નાગરવલિખનાનિની અમકો મેં પદેવા વખતી છે, જેનો મમય આ વિનિષ્ઠિતેષથી પદેવાનો છે, તેના આધાર કદી નકાય કે પ્રચુત વિમલિનેષમા આગની માધી, દોરી, અરી માદ આ વગેરે અમકો નાગરવલિખનાનિની જે છે વિનિષ્ઠિતેષમા આગની 'દેરી' અમક વનગરના નાગરવલિખેની છે જેનો ગાત્રી, દોગી અને જેરી અમકોસમા નાગરવલિખે આગે પશુ વનગરના છે આથી કદી શકાય કે વિનિષ્ઠિતેષમા જે નામો છે તે નાગરવલિખેના જે છે આ નમકન જેખની ૮૫-૮૬-૮૭થી પમિતમા આગતા "શ્રોત્વે(૮૬)રમર પશુ નાગરવાળીઆ જાણીને ૧(૮૭)નની અવધાગતા" આ પાથથી પશુ નિગિન થાય છે જેખમા આગતા નાગરવલિખના મમુપના આધારે તથા જેખની ૮૧-૮૨ અને ૮૫થી પમિતમા આગતા 'સર શમદના આગ વનગરમા જેન નાગરવલિખેનો શ્રીમંત્રી દત્તો એ વગુ અપદ આ છે

નિમના ૧૮મા મનમા વનગરમા બોમસાવ, શ્રીમાત્રી આદિ જ્ઞાનિઓના વલિખે નાની દોર તેમ માનસને કોઈ કાગળ નથી હતા નાગરવલિખે અને અન્ય વલિખેના ધાર્મિકપ્રમચોની ઉગરાણી કાતાં જુદી થતી હશે અથવા તો એકરૂપે થતી હશે તોપણ તેમા નાગરવલિખેનું વિનિષ્ઠ પ્રાધાન્ય હશે અનુ તો વિનિષ્ઠિતેષમા આવેલી નાગરવલિખેની નામારણીના આધારે કરાવી શકાય

આ લેખ જેના આધારે વખાણો છે, તે વિનિષ્ઠિતપત્ર તથા અગિય કદપમંત્રી પાથીનો ઉપરોગ કરતાની અનુમતિ આપના બાદ હુ અમગસાના શ્રી વા દ ભાગતીર સમૂહિ વિજ્ઞામદિગના મુખ્ય વિજ્ઞામક પ મી દયશુભપાદ આગરવલિખાનો આગતી હુ

હવે પ્રારબ્ધમા જેનો નિર્દેશ કર્યો છે તે નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલા સચિત્ર કટપસૂત્રની હસ્તપ્રતનો પરિચય આપુ છું

પ્રસ્તુત કટપસૂત્રની પ્રતિ પશુ 'શ્રી લાન્ભાઈ દ્વિપતભાઈ ભારતીય સસ્કૃતિ નિધાનગિ-અમદાવાદ ના શ્રી લાન્ ૬૦ પ્રથમસપ્તમા સુરક્ષિત છે તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૧ છે પ્રતિની લગાઈ-પહોળાઈ ૧૦ X ૪૬ ઈંચ પ્રમાણ છે, હાલત સારી છે તેમા વિક્રમના ૧૬મા શતકમા લખાયેલા સોનેરી ગ્ગ યુગ્મચિત્રવાળા કટપસૂત્રોની શૈલીના ૩૯ સુરેખ ચિત્રો છે પ્રતિની પત્રસંખ્યા ૧૩૦ છે ૧૩૦મા પત્રની પ્રથમ પૃષ્ઠમા કટપસૂત્રનો પાઠ પૂર્ણ થાય છે સાગ પછી પુસ્તક લખાવનારની પ્રશરિત અને પુષ્પિત છે પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના ૧૮મા શતકમા થયેલા ૫૦ શ્રી કટ્યાણુસુદરજીની પાસે હશે તે તેમણે નિં ૨૦ ૧૭૮૮મા (એટલે કે પ્રતિ લખાના પછી ૨૪૪ વર્ષ પછી) વાચનાચાર્ય શ્રી નૈણસીજીને આપે ॥ તેની નોંધ પણ પ્રતિ લખાવનારની અંતિમ પુષ્પિતની પછી લખેલી છે ઉક્ત પ્રશરિત વગેરેનો પાઠ જે પત્રમા છે તેની જે માનુની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે પ્રસ્તુત પ્રગરિત વગેરેની વાચના આ પ્રમાણે છે

ધનકળ-ચંચનિકર આદિજિનેશ્વરવિહારવિમલચર ।

ગઢ મઢ મંદિરપર વડનચર જયઠ ઘડનચર ॥ ૧ ॥

નાગરનરસિરિહીરો ધનસી જિણધમ્મવાસિયસરીરો ।

ભાવલદેવી મજા વિણય વિવેકાદ્ગુણસજ્જા ॥ ૨ ॥

સુત—દેવ હેમરાજો ગઢસી કન્હડકુમાર કુલનિલઓ ।

કહુઆમિધ જ્ઞાલામિધ સઘવર્ષ સયલગુણનિલઓ ॥ ૩ ॥

સિરિમુણિસુદરસરી દ્રીકયપાપકઓ જેહિં ।

તસસ પયદ્વગવણ મહુસવો કારિઓ તેહિં ॥ ૪ ॥

સિરિદેવરાજવરણી હીરુ નિમલોઅણેણ જિઅહરિણી ।

સુઅ—દેસલ-જૈસિંગા જિણધમ્મે જસસ નચરણા ॥ ૫ ॥

દેસલચરિ દેસસિરી સુત આયા તસ ધરણિ દેલ્દારે ।

નગરાજ કુઅરપાલો રત્નામિધ પુત્તરચણવર્ષે ॥ ૬ ॥

પનરસતતાલીસે કમ્પુણમાસસસ સુદ્ધસમી[ઈ] ।

સિરિલહિસાયરસીસસસ લિહાવિઓ કમ્પ—મ્મો ॥ ૭ ॥

સં ૧૫૪૭ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧ રવિવારે ગિરિત મત્રિ વાઝારન ॥ શીપતિં વાસ્તવ્ય ॥ ૭ ॥
શ્રી શુભ મવત્તુ ॥ ૭ ॥ કલ્યાણમલ્લુ ॥ ૭ ॥ શ્રી ।

ખીજા અક્ષરોમા—

વાચનાચાર્ય શ્રી નૈણસીજીજ્ઞાના પ્રતિરિચ પ કલ્યાણસુદરેણ પ્રદક્ષા સહર્ષમ્ ॥ સં ૧૭૮૯ રા
માદ્રવા શ્વદિ ૭ દિને ॥

અનુવાદ—'ધાન્ય અને સુવર્ણના સમૂહવાળું = ધાન્ય ધનથી સમૃદ્ધ આદિગિનેશ્વરના પ્રાસાદથી
અતિપવિત્ર અને જેમા શ્રેષ્ઠ કિલ્લો મળે તથા મંદિરો છે તેનું મહાનગર વડનગર જ્યાં પામો ૧

[આ નગરમા] નાગરનરોની શોભામા નીગ સમાન, દેહ પણ જેનો જૈનધર્મથી વાસિત
છે = જેની આકૃતિ પણ જૈનલની ખાતરી આપે છે તેનો ધનસી = ધાશ્રી નામનો [શ્રેષ્ઠ] હતો
અને તેને વિનય વિવેકશિશુલુકત લાવલદેવી નામની લાયા હતી ૨

[તેઓને] દેવરાજ હેમરાજ ગઢસી - કન્હડકુમાર કહુઆ અને આદ્યો નામના
કુળમા તિરકસમાન પુત્રો હતા ૩

તેમણે = દેવરાજ વગેરેએ પાપઝર્મથી વર્જિત એના શ્રીમુનિમુદ્ગસૂરિની આચાર્યપદનીના પ્રસંગે મહોત્સવ કાગ યો હતો ૧

શ્રીદેવરાજને આખોના સૌન્દર્યથી વિશિષ્ટે પણ ઝતી જન તેની હીરુ નામની પત્ની હતી અને તેમને જૈનધર્મમા નવા ગગાગા દેસલ અને જેસિંગ નામના મે પુત્રો છે ૧

દેસલને દેવશ્રી નામની પત્ની અને આખા નામનો પુત્ર છે [અને] આખા નામનાજુ કુચ્ચપાલ રત્નો એ નામના [પણ] પુત્રરત્નનાગી દેદહાર્થ નામની ભાયા ઈ ૧

[સતત] ૧૫૪૭ના કાગણ માસની અગ્ત્યાગી દગમના દિવસે [આખાઓ] શ્રીનદમીમાગના ગિ ૧ માટે આ ૫૫મન લખા ચુ ૭

સતત ૧૫૪૭ વર્ષ જેઠે સુ ૧ ને ગરિનાએ પાટણ ૥ રતની મત્રી વાછાકે = વાઝા દ્વારા લખાન્યુ ગુલ થાયો કન્યાયુ થાયો

(બીજા અક્ષરોમા—)

૫૦ કન્યાયુમુદે વાચનાચાર્ શ્રીનેણુમીત્રી આ પ્રતિ સર્ક આપી છે સં ૧૭૮૮ના ભાગના વદ ૭ના દિવસે ૧

આ પ્રશાન્તિની ગ્યના સતત ૧૫૪૭ના કાગગ સુ ૧૦ના નિમ્મે થયેલી અને તે જ વર્ષના જે સુ ૧ ને ગરિનાના દિવસે તેને ત્રથમા લખી છે તેથી સમજ છે કે તે બહાગગામ ગેયા કોર્મુનિમહાગાને ગ્યીને મો નારી હોય અને તેથી સમયનુ અનગ થયુ હોય

ગન્ધશાસ્ત્રાદિની દૃષ્ટિએ જીણુપ હોનાને ઢાણે વસ્ત્રનનો જાન સચરની સગ સાદી પ્રાકૃત ભારામા પ્રત્યુત પ્રશાન્તિ ગ્યાયેલી હોનાના કારણે અતિરપટતા ન હોના ઝતા પ્રતિ લખાનનાર આખા શ્રેની છે તે નિશ્ચિત છે નજ સખ્યામધ પ્રશરિતઓમા આના પ્રારની ભાસાદૈનીવાળી પ્રશાન્તિઓ પણ છે અનેક પ્રશાન્તિઓમા લિખિત શબ્દ લખાન્યાના અર્થમા ઉપયુક્ત થયેલો જોનામા આવે છે તન્નુસાર પ્રત્યુત ૪ પમનને આખા શેકે પાણુના વતની મત્રી વાઝા દ્વારા લખાન્યુ છે તેમ સમજવુ જોઈએ પુત્રલેખનીદિ માટે પ્રાચીન કાગથી પાટણ (અણહિતપુર) કેન્દ્ર ગેલુ છે પાટણમા તથા પ્રાગના વનાગોનો અને તેમની કનાને સમજનાર અનુલનીઓનો પ્રથમી વસના દશે આ ગેઠ સગત રખી ત છે

પ્રશાન્તિની ચોથી ગાથામા આં શ્રીમુનિમુદ્ગસૂરિનું તથા ત્રીજી પાંચમી ગાથામા દેવરાજ જે નુ નામ આવે છે તેમ જ ચોથી ગાથામા આચાર્યપદમહોત્સવનો ઉપેખ આવે છે આ સારામા ટેટનીક નિશેઃ માહિતી અહીં આપુ છુ

પ્રત્યુત ૪ પસન લખાનનાર આખા રોમના દા ૧ દેવરાજ જે ૥ અર્ચથી થયેનો આં શ્રીમુનિમુદ્ગસૂરિનો આચાર્યપદમહોત્સવ અને મહોત્સવની સમાપ્તિ પછી દેવરાજ ગેઠે શતગવગિરનારનો યાનાસધ કાલ્હો હતો આ બે પ્રસંગોને ૫૦ શ્રીપ્રતિષ્ઠાસોમગણિ(આં શ્રીમુનિમુદ્ગસૂરિના ગુરુભાઈ)એ નિં ૫૦ ૧૫૨૪મા રચેલા સોમસૌભાગ્ય ઢાનના ઝટ્ટા સર્ગમા યુખ્યનના વર્ણુઆ છે તેમા વડનગર, સમેવાતગાન, નર નારી, આચાર્યપદમહોત્સવ અને યાત્રાસનનુ સચિતર વર્ણુન છે યાનાસનમા ૫૦૦ રાક = ગાગા હતા તે હકીકત પણ નોંધી છે

ઉપન આચાર્યપદમહોત્સવ પ્રમગે નિં ૫૦ ૧૪૭૮મા દેવરાજ શેકે બત્રીસ હવગ સોનેયા અર્ચ્યા હતા આ હકીકત પટ્ટાવનીઓમા મળે છે ૧૨

પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિની ત્રીજી ગાથામાં જે દેવગજ પ્રમુખ છ નામ આવે છે તેમાંના આઠ દેવગજ દેવગજ અને ગારી = ધર્મસિંહ આ ત્રણ ભાઈઓનો ઉત્તેજ સોમસૌભાગ્યકાળના છૂટા મર્ગના ૨૦-૨૧ પદોમાં છે તેથી ટુણ છ ભાઈઓ હશે પણ આચાર્યપદમહોત્સવના સમયમાં રોષ કન્હડકુમાર આદિ ત્રણ ભાઈઓ વિદ્યમાન ન હતા તે સમજી શકાય છે પ્રશસ્તિઓમાં તે તે કુટુંબની જાનવાન અમિતઓની નામોત્તેજ કવચામાં આવે છે એટલે બે ઉત્તેજો અગત્ય નથી

૬

અહીં જણાવેલી હકીકતોના આધારે તારવી શકાય કે નિકમના આગમાં રાતક પહેલા પણ નાગવલ્લિકોનો મોટો વર્ષ જૈનધર્માનુયાયી હતો અને ત્યાર પછી પણ ઓળખા શકતો સુધી તે જૈનધર્મપર નુયાયી રહેવો નિકમના સોળમા-સત્તમમાં ગતકથી તેમાં પતિવર્તનો થનાનો પ્રાગ્લ થયો તે છતાં નિકમના અદારમાં શતકમાં વડનગરમાં મોટા સમદરે નાગવલ્લિકો જૈન હતા તેથી અન્યાય ગ્રંથોમાં તથા પ્રાર્થના વર્ણન અસ્તિત્વ માનવામાં બાધા આવે તેવું ન માની શકાય અમુક નિકમના ઓગણીસમાં અને વીસમાં શતકની વડનગરના નાગવલ્લિકોને અનધિત થોડી હકીકતો મળી છે તે જણાવીને આ લેખ પૂર્ણ કરીશ

આજે વડનગરમાં 'અટાળાનું દેગસર' એ નામે ઓળખાતું જૈન મંદિર નાગરોનું હતું અને તે ત્રી કુયુનાથસ્વામીના મંદિર તરીકે ઓળખાતું હતું ૧૩ આ મંદિરની જમણી બાજુ અડીને તેટલા જ પ્રમાણનું બીજું મંદિર છે, તેમાં મળનાયક શ્રી ઋષભદેવજી છે તથા શ્રી કુયુનાથસ્વામીના મંદિરના સામે પણ એક મંદિર છે તેમાં મળનાયક તરીકે શ્રી ઋષભદેવજીની લેખ કરેલી પ્રતિમા છે આ ત્રણ મંદિરો ધર્મમંદિર કહે છે એક રીતે ત્રણ ગવાસા કહી શકાય વચમાં નાના ચોકવાળા એક મહાનના બે વિભાગોમાં આ ત્રણ મંદિરો છે એમ કહી શકાય, એક બાજુ બે અને સામેની બાજુ એક એટલું માનવાને નબળ મળે છે કે, પહેલા માત્ર શ્રી કુયુનાથસ્વામીનું મંદિર હશે, અથવા તો આ ત્રણ મંદિરો શ્રી કુયુનાથસ્વામીના મંદિરના નામે ઓળખાતા હશે શ્રી કુયુનાથસ્વામીના મંદિરની જમણી બાજુ આવેલા શ્રી ઋષભદેવજીના મંદિરની મિલકત સામે મંદિરનો મૂળ પ્રવેશ માર્ગ છે, જેનો ઉપયોગ આજે થતો નથી આ મંદિરોને અડીને શ્રી કુયુનાથજીના મંદિરની ડાબી બાજુ એક જુદું મકાન છે તેમાંથી આજે પ્રવેશ થાય છે આ મકાનને દેરી તેજકગલુ વખતમાં (નાગવલ્લિકો) નિં ૨૦ ૧૮૬૭માં ધર્મશાલારૂપે બાંધ્યું અને કદાચ પોતાની માનિકીરૂપે ગમ્યું હશે ત્યાર પછી મેના નામની દીકરીના જન્મ પછી નિં ૨૦ ૧૯૦૧માં આ ધર્મશાલાને સાધારણ ખાને આપેલી આ હકીકત દર્શાવતો નાનો શિલાલેખ આજે પ્રસ્તુત મકાનની ભીંતમાં છે તેનો અપગ પાક આ પ્રમાણે છે—

(પત્તિ ૧) શ્રીમદ્વનગરમયે શ્રીકૃષ્ણ(વ. ૨)નાયજીનું દેવ છે તે પાસે ધરમ(વ. ૩)લાલ દેવી તેજકરણ વલ્લત(વ. ૪)રામે વધાવી છે સવત ૧૮૯૭(વ. ૫)ના વર્ષ મહા સુદિ ૫ મિને (વ. ૬) વાર વુષ [૧] શ્રીલાદારણ્યા(વ. ૭)તે સવત ૧૯૦૧ના વેલાપ સુદ ૨ દિ(વ. ૮)ને નાક મેના ઝોઢી બાવ્યા તારે ॥

આ ઉપરાંત વડનગરમાં આવેલા શ્રી મતારીગમ્યામીજીના બાવન નિનાવધનો નિકમના ૧૮માં ગતકના મધ્યભાગમાં જણ્યોદ્ધા અથેવો તેની દેવકનિકાઓ પેખી મટલીક દેવકનિકાઓ 'દેવી' અગ્રનાળા નાગવલ્લિકોએ કરાવ્યાના ઉત્તેજો તે તે દેવકુવિકા ઉપર છે

ઉપરની હકીકતથી એટલું તો ચોક્કસ છે કે નિકમના ત્રીમમાં ગતકના પ્રાગ્લ સુધી તો વડનગરના નાગવલ્લિકોમાં જૈનધર્મપર નુયાયી વર્ષ પણ હતો

નિં ૨૦ ૧૮૩૦-૪૦ નુધીના સમયમાં વડનગરના અનેક જૈન નાગરકુટુમ્બોમાંથી ક્ષત દેવી કુટુંબનાં ૨૦થી ૩૦ થયે જૈનધર્માનુયાયી હતા. આ નાગરો સુખ જૈન હતા, અને તેમને જૈનધર્મ છોડી પશુ ન હતો, પણ જ્યારે જાતિચરિત્રમાં જૈન હોવાને કારણે કન્યા લેનદેનનો અનગ્ર થયો ત્યારે આ નાગરવંશિકો મત્રાયા અને તેઓએ અગાધાદ આનીને શ્રી આત્માગમન માર્ગ, શ્રી વિસાગર મહાગમ તથા શ્રી મોહનવાનજી માગજ વગેરેને વિનંતિ કરી કે, અમારી સજવણ ટાળના માટે અમોને અન્ય જૈન વણિક કોમમાં પ્રાપ્ત કરાશે પણ તે સમયે અમદાવાદની જૈન વણિકજાતિએ તે વાત માની નહીં અને તેઓ નાઇવાજે વેણુન થયા. આ હકીકત યોગનિષ આચાર્ય શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરમુનિજીએ તેમને નિં ૨૦ ૧૮૭૩માં સપાદિત કરેલા ‘જૈન યાત્રાપ્રતિભાવેષસગ્રહ’ના પહેલા ભાગની પ્રસ્તાવનામાં લખી છે.

આ સમયમાં મુનિગજ શ્રી દર્શનવિજયજી (ત્રિપુરી) આ પ્રમાણે જણાવે છે “નાગર જૈનોએ અમદાવાદની સમગ્ર જ્ઞાતિ વચ્ચે આજીજી કરી કે અમે જૈન છીએ, અમને જ્ઞાતિમાં મેળનીને બચાવી લો તપાગરજીધારણ પૂં મહામહોજી ગણિત સાગરગર આ શ્રીપજ્જ ભં જ્ઞાતિસાગર, ગદ્ય પ્રેમાભાષ વગેરે તેઓને મેળની લેના સમ્મત હતા પણ અમદાવાદના જ્ઞાતિના ડુંદણો ધર્મપ્રેમી હોવા છતાં તેઓએ જ્ઞાતિપ્રેમને વધુ વળન આપ્યું એનું પરિણામ એ આન્ય કે નાગરોએ વિક્રમની વીરાળી સદીના મધ્યપ્રાણમાં જૈનધર્મ છોડ્યો અને ઓ વેણુ બની ગયા (જૈન પરપગનો ઇતિહાસ, ભા. ૨, પૃ. ૭૧૨)

આ બે નોંધોની તુલનામાં પૂં શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરજીની નોંધ પ્રમગના નજીકના સમયની કહેવાય પૂં મું શ્રી દર્શનવિજયજીની હકીકતમાં નામપરિવર્તન નિરાધાર થયું હશે તેમ તો ચોક્કસ ન કહી શકું, પણ મારા સંશોધનકાર્યને અંગે મેં મે વાર જૈનપંથરાનો ઇતિહાસ જોયેલો ત્યારે મારે જે જોતું હતું તે સમયમાં તેમાં ભ્રામક વિધાનો જોયેલા તેથી જણાવી શકું કે, જે અન્ય પ્રામાણિક આધાર ન જ હોય તો આ સમયમાં શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરજીની હકીકત હિચિત મનાવી જોઈએ અસ્તુ.

ઉપરના પ્રસંગ પછી પણ વડનગરના નાગરવણિકો પૈકી કેટલાક કુળના અનેક પેઢીગત સરકારને લીધે જૈન મંદિરમાં જતા હતા. આમાંના છેલ્લા ગૃહસ્થ શ્રી નજલાલ સખારામ દેવી કોઈ જ્ઞાતિજન ન જાણે તે રીતે જિનમંદિરે જતા. આ હકીકત મેં વડનગર જઈને તેમના જૂતપૂર્વ મુનિમ શ્રી સુનીલાલ ભીખાભાઈ પટેલ પાસેથી જાણી છે. શ્રી નજલાલ સખારામનું મૃત્યુ નિં ૨૦ ૨૦૧૦ની આસપાસ થયું છે તેમના તરફથી અપાયેલી રકમના વ્યાજમાંથી શ્રીમલાનીરજનમવાચનના દિવસે (લાદરવા સુદ ૧) ઉપાશ્રયમાં પ્રતિનિ પ્રભાવના થાય છે જે વ્યાજની રકમથી પ્રભાવનાનો ખર્ચ વધારે થાય તો રોડ રકમ તેમના સુપુત્ર શ્રી હસમુખવાલ નજલાલ દેવી આજ મુઢી આપે છે.

૧

મોદ, દિસાવાલ, પટનીરાલ, ખગવતા આદિ વસોના જૈન વણિકોના પણ અનેક ઉલ્લેખો મળે છે તે અને અહીં જણાવેલા નાગરવણિકોના સમૂહો જૈન પરપરામાંથી સાવ લુપ્ત થયા તે હકીકત એક રીતે સ્પષ્ટ બની જાય તેની છે. આમ થવાના કારણો પૈકી કેટલાક કારણો એવા પણ હોઈ શકે, જેની ચર્ચાનો અધિમાર લેશે મને ન પણ મળે. વળી તે કેટલીક અપેક્ષાએ મારા અભ્યાસના વિષયથી પર છે એટલે આ સમયમાં આ પ્રકારના અન્વેષકો અને અધિમારીઓને આ રીતે માત્ર અશુભીનિર્દેશ કરી આ લેખ પૂર્ણ કરું છું.

અતમા, શાસ્ત્રીય અન્વેષકની જે આહીં દષ્ટિ રાખી છે તેથી કોઈના લાખવદર્શનનો અશ પણ મારામાં નથી એ વિનીત લાવે જણાવું છું.

વડનગરના શ્રીજૈનસંઘના આગેવાન શેજી શ્રી નજલાલ સુનીલાલ શાહ તથા શ્રી સુનીલાલ ભીખાભાઈ પટેલે મને કેટલીક માહિતી આપી છે તે બદલ તેમનો તથા છું.

પુણ્યશ્લોક વસ્તુપાલના જીવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ

કનૈયાલાલ બાઈશંકર દવે

ગુજરાતના ઇતિહાસમાં વસ્તુપાલનું સ્થાન એક સાહિત્યરસિક, સમ્પૂર્ણ મહાવિદ્વાન, કુખેર અને કર્ણ જેવા જ્ઞાનેશ્વરી તેમ જ મહાન્ વીરપુરુષ તરીકે ખૂબ બાણીતુ જાણેલું છે. તેમના જાહેર જીવનને રજૂ કરતા મંથ્યામંથ કાવ્યો, પ્રમથો, રાસાઓ અને ચરિત્રો રચાયા છે, જેના ઉપરથી તે એક પુણ્યશ્લોક મહાપુરુષ સાહિત્યચૂડામણિ નરપુંગવ હતા એમ સમજી શકાય. આ બધા ચરિત્રાત્મક ગ્રંથો, એક યા બીજી રીતે, તેમના અભિનવ ગુણોની પ્રશંસિત ગાય છે; કેટલાક પ્રમથો અને રાસાઓ તેમના જીવનવૃત્તની અપૂર્વ હકીકતો રજૂ કરે છે; પરંતુ તેમના ખાનગી જીવનના કેટલાક પાસાઓને તેમાં અપર્શ કરાયો હોય તેમ જણાતું નથી. આના કાગણમાં એમ કદી શકાય કે આ મહાપુરુષના જીવનની સામાન્ય હકીકતો રજૂ કરવાનું આ બધા વિદ્વાનોને યોગ્ય નહિ લાગ્યું હોય, અને તેથી જ તેમના જીવનનાં કેટલાક વિગતો હજી અપર્શ જ રહ્યાં છે.

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે પ્રાચીન મહેતા હોવાનું જણાઈ, આપ નામે મહાપુરુષથી તેના જીવનની શરૂઆત કરી છે. ૧ કાર્તિકોમુદીમાં કવિવર સોમેશ્વરે તેમનો કૌટુંબિક વૃત્તાંત રજૂ કરતાં, તે બધા ઉત્તરોત્તર ચૈતુક્રમોના રાત્રકાલ દરમિયાન દોષ ગજકીય હોવા ધરાવતા હોવાનું સૂચવી, બધાને મતી તરીકે સમીધ્યા છે. સોમેશ્વર જેવો વસ્તુપાલનો પરમ મિત્ર અને વિદ્વાન કવિ તેના જીવનવૃત્તની જે જે હકીકતો નિરૂપે—૨૪૬ કે તે બધી પ્રામાણિક જ હોય તેમાં શકે મનાવતું કારણ નથી એટલે વસ્તુપાલના પૂર્વજો અણહિલપુરમાં રહેતા હતા એમ તે કાવ્યના કથન ઉપરથી સમજી શકાય. જ્યાં જિનહર્ષના વસ્તુપાલ-ચરિત્રમાં વસ્તુપાલને તેના પિતા આશરાજ સાથે સુતાવક ગામમાં રહેતા હોવાનું મનાવ્યું છે. ૨ વસ્તુપાલનું ચરિત્ર આલેખના બધા ગ્રંથોમાં જિનહર્ષનો આ ગ્રંથ વિગતવાર જીવનકથા

૧ કાર્તિકોમુદી સર્ગ ૩, મનો ૫ થી ૧૬

૨ જિનહર્ષનું વસ્તુપાલ-ચરિત્ર, સર્ગ ૧

૨૫૬ ક્રમનો એક નિશિષ્ટ ચરિત્રાત્મક ગ્રંથ છે. જોકે તે વસ્તુપાલના અન્યમાન બાદ એ સૈદ્ધ પંડી ગ્રંથો દોવા ઝતા, તેના ચરિત્રની જે દેટીક અવનવી હકીકતો ૨૫૬ કરે છે તે બીજા કોઈ ગ્રંથનારે અગ્રની નથી. ડો. ભોગીલાલ સાહેસરાના શબ્દોમા કહીએ તો, વસ્તુપાલના જીવન અને કાર્યને લગતા પોતાના સમયમા ઉપલબ્ધ એવા તમામ ઐતિહાસિક સાધનોનો જિનહર્ષે ઉપયોગ કર્યો હતો એમ જણાય છે. એટલે તેના આ કથન ઉપરથી વસ્તુપાલના પિતા અધ્વરાજ-આશ્વરાજ મુદ્દાલકમા રહેતા હોવાનું કહી શકાય. જોકે આ ગામ ચૌકુકયો તરફથી અધ્વરાજને, એની મેનાઓના બદલામા, બેટ તરીકે મળેલુ એમ જિનહર્ષે નોંધ્યુ છે. આ હકીકત ઉપરથી એટલું તો ચ્પટ સમજી શકાય છે કે, તેના પિતા મુદ્દાલક ગામમા રહેતા હતા. જે આ ગામ પંચરાગત વસ્તુપાલના પિતાને ઈનામમા મળુ હતુ તો પિતાના મરણ બાદ તે બધા પોતાની માતા સારે માણમા ગા દાગણથી ગયા? તે વખતે આ ગામ તત્કાલીન મન્દેન્દ્રે પાણુ લઈ લીધુ કે કાયમ ગામ્મુ હતુ એવો પ્રશ્ન પણ ઉદ્દભવી રાકે છે. આ દાગણકતનો કોઈ પણ ખુનાસો તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાથી મળતો નથી એટલુ જ નહિ, પણ આ મુદ્દાલક ગામ કયા આજુ તે પણ જણવા સાધન નથી.

વસ્તુપાલ-તેજપાલના એક પ્રાચીન પ્રમથમા વસ્તુપાલના પિતા આરાનાજ માલસમુદ્રમા વન્ધ કાપડની દુકાન ચલાવતા હતા એવો ઉલ્લેખ મળે છે. જોકે આ ગ્રંથ ધવો મોડો, આગરે આરસો પાચસો વર્ષ પડી, લખાનો છે, પરંતુ પ્રાચીન પ્રમથમારો તેમ જ ગણના કવિઓ, લોકસમાજમા પ્રચલિત હકીકતોને ખામ પોતાના કાલમા સગડી લેતા તથી, આ હકીકતમા પણ કાઈક તથ્ય હશે એવુ અનુમાન કરવાને અનમશ રહે છે. આ “માલસમુદ્ર” તે પાટણ નજીક આશરે ૮ થી ૧૦ માઈલ દૂર અડિયા પામેનુ દાલનુ માલસુદ્ર નામથી ઓળખાલુ ગામ છે. સોમેશ્વર વગેરે સમગ્રાનીન કવિઓએ વસ્તુપાલને પાટણના વતની જણાવી, તેમના પૂર્વજો ચૌકુકયોના કોઈ ખાતાના મત્રીઓ તરીકે જણાવ્યા છે તેમા દેટીક સલામ હશે, પરંતુ તેમના પૂર્વજો પાટણમા કોઈ ગામગામથી આવી રહ્યા હોય તેમ લાગે છે. જોકે આ સમયમા તે બધા સાહિત્યમારોએ મૌન સેવ્યુ છે, પણ સમાજમા પ્રચલિત તેમના આદિ વતન માગેની માન્યતા તેઓ ગામગાના નિનાસી હતા એમ સામિત કરે છે. આથી જ કોઈમા મુદ્દાલકના કે કોઈમા માલસમુદ્રના ઉલ્લેખો મળે છે. આ બેમાથી તેમનુ મૂળ ગામ કયુ હશે એનો પણ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય. તેના માટે એવુ બને કે, પોતાના મૂળ ગામ મુદ્દાલકમા વ્યાપાર બગાડ આવતો ન હોય તો આજુબાજુના કોઈ મોટા ગામમા—માલસમુદ્રમા તે વ્યાપાર અર્થે રહેતા હોય. આ એક અનુમાન છે. પ્રાચીન કાળમા માલસમુદ્ર (હાલનું માલસુદ્ર ગામ) એક મોટુ સારી એવી વસતિ ધરાવતુ ગામ હતું, જ્યાં જૈનોની પણ મોની વસતિ હતી એમ કેલાક ગ્રંથોની પુસ્તક પ્રગણિતઓ ઉપરથી જણી શકાય છે. આથી ઉપર્યુક્ત મુદ્દાલક ગામ માલસમુદ્ર-માલસુ- પાસે હોવાનો તર્ક કરી શકાય છે. આ માલસુ- ગામ હારીજ તાનુકામા અડિયા ગામ પાસે આવેલુ છે, પરંતુ તેની આજુબાજુ કોઈ મુદ્દાલક નામનુ ગામ નથી. અડિયા નજીક આવેલ સનાળા ગામ કદાચ પ્રાચીન મુદ્દાલક હોય તેનુ મારુ અનુમાન છે. આજે આ ગામ સંસારવાળાથી જણીતુ છે. માલસુદ્રથી ફક્ત પાચઝ માઈલ દૂર આ સવાળા ગામ વસ્તુપાલના પૂર્વજોનુ મુદ્દાલક હોય એમ માનવા પ્રેરે છે. આ ગામમા વસ્તુપાલે જૈન મદિર બંધાવ્યુ હતુ એમ મલધારી નરેન્દ્રપ્રભચરિત્વચિત એક પ્રચલિતમા નોંધ્યુ છે, જે જોના આધારે પણ આ ગામ તેમના

૩ મહામાત્ય વસ્તુપાલનું સાહિત્યમહળ, તથા મન્દુક સાહિત્યમા તેનો ફાળો, પૃ. ૩૫, જે મહા શ્રી ભોગીલાલ જે સાહેસરા

૪ જૈન ચૈતાંયર કો-ફેરસ હેરંક, સને ૧૯૧૫ વિશેષક્રમાં 'તપાગચ પદાવલીમા વસ્તુપાલચરિત

૫/૧ રધાપવન્ સિદ્ધુલમામચ્છને તિત્તેવેરમિ. ૧ શ્રીવીરચિત વિશ્વમોદમદનોવવળ. ૪૭. ૥

નરેન્દ્રપ્રભચરિત્વ વસ્તુપાલ પ્રચલિત વસ્તુપાલ ગ્રંથ, પૃ. ૨૬

પૂર્વજેનું આદિ વતન હશે એમ માનવા કારણ છે. આ ગામ ગ્રામીન છે, અને તેની ચારે બાજુ આજે દેખાતા હોવા દેરા તે પૂર્વજનું હશે એવી પ્રતીતિ આપે છે. વસ્તુપાલ જેવા મહાપુત્ર, મત્રીશ્વર અને દાનની વિદ્યાનના પ્રશસાત્મક કાવ્યોમા, સમકાલીન નિદાનો, તેમના પૂર્વજે ગામગાના રહેવાસી હતા એવી મુદ્ર હકીકત ન જ નોંધે એ સ્વાભાવિક છે.

આ સિવાય બીજા પણ કેટલાક પ્રમાણો એવા મળે છે, જે વસ્તુપાલનું મુખ્ય વતન ગામગાના હતુ એ હકીકતને પુષ્ટિ આપે છે. વસ્તુપાલનું મૂળ વતન સુદાનક ગામ હતુ એમ માનીએ તો તેમના બીજા કુટુંબીજનો અને સગાસમંધીઓ પણ ત્યાં રહેતા હશે એમ માનનામા વાધો આવતો નથી. વસ્તુપાનનો પુત્ર જૈત્રસિંહ યાને જયતસિંહ હતો, જેની નોંધ સોમેશ્વર ક્રાંતિકૌમુદીમા લીધી છે. આ જૈત્રસિંહને ત્રણ સ્ત્રીઓ હતી એમ આજુ ઉપર આવેલા લઘુવસંહિના લેખ ઉપરથી જાણવા મળે છે. આ સિવાય આ મહિરની દસ્તિશાળામા વસ્તુપાળના કુટુંબીજનોની જે મૂર્તિઓ છે તેમા જૈત્રસિંહની સાથે તેની ત્રણે પત્નીઓની મૂર્તિઓ પણ બેસારેની છે, જેના અનુક્રમે જયતલદેવી, જમ્મણદેવી અને રૂપાદેવી નામો તેની નીચે કોતર્યા છે. જયતસિંહની ત્રણ પત્નીઓના શ્રેયાર્થે મહિરમા દેવનિકાઓ બનાવી છે જેના શિલાલેખમાથી જયતસિંહ-જૈત્રસિંહની પત્નીઓના જયતલદેવી સુદવરેવી અને રૂપાદેવી નામો મળ્યા છે, પણ જમ્મણદેવીનું નામ મળતુ નથી. આથી જમ્મણદેવીનું અપરૂ નામ સુદવરેવી હશે એમ લાગે છે. વસ્તુપાળના ગ્રામીન વતન સુદાનકની યાને સવાળાની આજુબાજુ જે ગામો આવેલા છે તે પૈકી ટ્રલાક ગામોના નામ ધ્યાન ખેંચે તેવા છે. આમાના જમ્મણપુર, રૂપપુર ચત્રોન્માનપુર વગેરે નામો વસ્તુપાળના કુટુંબીજનોના નામ સાથે કેટલોક સામ્ય સૂચવે છે. જેમકે જમ્મણદેવી ઉપરથી જમ્મણપુર, રૂપાદેવીના નામ ઉપરથી રૂપપુર અને વસ્તુપાળના આદિ પુરવ નકષ કે ચત્રપ્રમાના નામ ઉપરથી ચત્રોન્માનપુર. આથી એમ સમજી શકાય છે કે વસ્તુપાલે કે તેના વંશજેએ, પોતાના કૌટુંબિક વ્યક્તિઓના સ્મરણાર્થે, નવા ગામો વસાવી આ નામો રાખ્યા હોય. આ પૈકીનું ચત્રોન્માનપુર તે જ હાનનું ચત્રુમાણુ ગામ સુદાનક કે સવાળાથી ફક્ત બેત્રણ ગાઉ દૂર આવેલ છે. જ્યારે જમ્મણપુર અને રૂપપુર સનાળાથી પાચળ ગાઉના ફેરમાં આવેલ હોઈ, તે પણ નજીકમા જ ગણી શકાય. આ ગામો કોણે વસાવ્યા તેમ જ તેના આવા નામો કોણે રાખ્યા, તેનો સીધેસીધો કોઈ ઐતિહાસિક પુરાવો મળતો નથી, પરંતુ તત્કાલીન સમાજવ્યવસ્થા અને ગ્રામીન પરપરાને અનુસરી આનું અનુમાન રજૂ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. મધ્યકાળમા સમાજના અગ્રપ્રમુખ મહાજનો, રાજપુરવો અને રાજાઓ પોતાની પ્રતિષ્ઠા અને સ્મારકો રચના વાન, ફૂવા તત્વાવ ગામ મહિરો મટોરલા વગેરેને આવા નામો આપી, તેમની ક્રાંતિ રિશ્વર પ્રતિષ્ઠિત કરતા હતા. આ જ વસ્તુને લક્ષમા લઈ ઉપર્યુક્ત અનુમાન કર્યું છે, જે યોગ્ય સ્થાને અને સમયનુરૂપ છે. આમ વસ્તુપાળના પૂર્વજેનું આદિસ્થાન પાટણ તાનુખના નાના ગામગામા હતુ જ્યાંથી તેઓ પોતાની નિકૃતા દાનધરતા અને પરાક્રમ તેમ જ વ્યવહારકુશળતાને લઈ ચૌતુકનોના રાજ્યમાળે સારા હોદ્દાઓ પ્રાપ્ત કરી, પાટણમા આવી વસેલા તેમ જ સારુ સ્થાન પ્રાપ્ત કરીને પોતાનો સર્વોચ્ચ સાધ્યો બીજી વાત તેમના કૌટુંબિક જીવનની છે. તેમના પૂર્વજેના નામ ક્રાંતિકૌમુદી સુરચોતસવ, સુકૃત સકીર્તન વસતવિનાસ વગેરે કાવ્યગ્રંથોમાથી મળે છે. પરંતુ તેમના કુટુંબની વિશેષ હખત જિનહો

૧/૨ ક્રાંતિકૌમુદી સર્ગ ૩ મે ૧૦ ૪૦થી ૫૦

૬ અર્જુન પ્રચીન જૈન લેખ સંગ્રહ લેખ નં ૩૬૮ ૩૭૦, ૩૭૨

૭ અર્જુન હરિશ્ચંદ્રાણના લેખો નં ૩૨૦

૮ જુઓ દેવનિકાઓ નં ૪૫, ૪૬ ૪૭મા શિલાલેખો

પોતાના વસ્તુપાલચરિત્રમા વિસ્તારથી આપી છે તેમાંથી, અને આશુ ઉપર વસ્તુપાને બધાવેલ તેમના કીર્તિસ્તંભ જેવા લબ્ધ ગિનાવય લગુનસહિ પ્રસાદના શિનાનેખમાંથી, તેમનો વશનિસ્તાગ દેગના નામ સાથે મળે છે; જેના આધારે તેમના કૌટુંબિક જનોનું વનદ્વલ તૈયાર કરી સનય તેમ છે દતિહાસપ્રેમી ગાતમર્તિ ૨૫૦ જ્યતિનિજ્યજ્ઞ માગજે “અર્ચુ પ્રાચીન જૈન લેખ સદોહ” નામક ગ્રંથમા આવુ એક વગવૃદ્ધ રજૂ કર્યું છે જે વસ્તુપાવને લુણિગ, મનદેન અને તેજપાગ નામે ત્રણ ભાઈઓ હતા તે પૈકી લુણિગ બાલ્યાવયમાં જ મરણ પામેનો તેમને જલદ, માહિ, સાહિ, ધનદેની, સોહગા, વર્ણુકા અને પદનદેવી નામે સાત બહેનો હતી વસ્તુપાલના ભાઈ લુણિગ તેની પત્ની લગુની મલ્લદેવને બે સ્ત્રીઓ—લીનાદેની તથા પ્રતાપદેની—હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે વસ્તુપાવની પછુ બે સ્ત્રીઓ, તે પૈકી એક લનિતાદેની તથા બીજી વેજલદેવી થાને સોબુકા જણાવી છે લલિતાદેવીના પિતાનુ નામ ઘનદક અને માતાનું નામ રાણ તેજપાવને બે પત્નીઓ અનુપમાદેવી અને સુદકાદેવી સુદકાદેનીના પિતા પાટણુના વતની મોઢ વાણિયા ઝાદણુ તેમની પત્ની આપા અનુપમાના પિતા ચનાવતીનિવાસી ગાગાના પુત્ર ધનણીગ તેમની સ્ત્રી તિલુનદેવી માનદેવને લીલાદેવીથી પુત્ર થયો તે પૂર્ણસિંહ તેની પત્ની આલણુદેવી તેને પેથઃ નામે પુત્ર હતો માલદેવને બે પુત્રીઓ સદજલદે અને સદમનદે વસ્તુપાવને લલિતાદેવીથી જૈનમિહ નામનો પુત્ર થયો, જે જ્યનસિંહ તરીકે વિખ્યાત બન્યો તેને ત્રણ સ્ત્રીઓ જ્યતલદે જમ્મણુદે અને રૂપદિ જૈન સિંહને પ્રતાપસિંહ નામે પુત્ર હતો તેજપાવને અનુપમાદેનીથી પુત્ર થયો તેનું નામ લુણમિહ કે લાવણ્યસિંહ તેને બે સ્ત્રીઓ રણણુદે અને લખમાદે આ લાવણ્યસિંહને ગ્યણુદેવીથી ગજરદે નામની પુત્રી હતી તેજપાવને બીજી સ્ત્રી સુહકાદેવીથી સુહકાસિંહ નામનો પુત્ર હતો, જેને સુહકાદે અને સનખણુદે નામે પત્નીઓ હોવાનું જણાયુ છે તેજપાવના પૌત્ર પેથઃને વનાલદે નામક ગ્યના હોવાની નોંધ મળે છે શિલાવેળો અને સરકૃત કાઓ સિનાય પાટણુના કાનિગમાનાજના મદિગમા મે સ્તભો છે તે પૈકી એકમા અગસાદસુત સોમ અને બીજામાં પૂનસિંહસુત આલણુદેનીકુનિજ પેથ ના નામો કોતરેલ છે આ બંને લેખો સનત ૧૨૮૪મા લખાયા હોઈ, તે વસ્તુપાને બધાવેલ ડોઈ મહાપ્રસાના હોવાનું સમજાય છે આ પેથઃ પછી તેના વશની ડોઈ હપીકત મળતી નથી, પરંતુ પાટણુના પ્રાચીન મોર્ચનનાયજી—ગિરિધારીથી ઓળખાતા વૈધ્યુવોના મદિરમા યક્ષની એક સુદર ધાતુપ્રતિમા છે આ પ્રતિમાની પીઠિકામા સનત ૧૩૫૨ના કાર્તિક સુદ ૧૧ ગુરનારનો એક પ્રતિમાનેખ કોતરેલ છે, જેમા પેથઃસુત સુહકે આ મૂર્તિ કરાવ્યાનું સ્પષ્ટ છે આ લેખમા પેથઃના પિતાનું નામ જણા યુ નથી, એટલે તે તેજપાવના પૌત્ર પેથઃની હશે કે કેમ તે ઓછસ જહી શકાય નહિ પરંતુ આ પ્રતિમાલેખ વસ્તુપાવના વશજ પેથઃનો સમજાવીત દોરતીથી તેજપાવના પૌત્ર પેથઃ પોતાના ઘર—દેરાસરમા પૂજવા આ પ્રતિમા દરાવી હોવાનું અનુમાન છે

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે ચૌતુકથોના રાજકાળમા મત્રીઓ હોવાનું સરકૃત કાઓમા જણાયુ છે, પરંતુ તે બધા કોઈ મહત્વના સ્થાન ઉપર અધિકારી હતા કે કેમ તેના વિશે વસ્તુપાવની કાર્તિ ગાથા વર્ણવતા કોઈ કાવ્યમાંથી કે બીજા કોઈ ઐતિહાસિક ગ્રંથોમાંથી જુનેવો મળતા નથી આથી ચરિત્રનાયજનું મહત્વ રજૂ કરવા તત્કાલીન કવિવરોએ આના અલકારિક વર્ણનો મૂક્યાં હોય તે સ્વાભાવિક છે વસ્તુપાલના પિતા આશરાજે કુમારદેની સાથે સંધ થતા, પાટણુ છોડી માળખમા નિવાસ કર્યો હોવાનું પાલળના ગ્રંથપ્રારોએ નોંધ્યું છે તે કાળમા વાણિયા—બ્રાહ્મણો જેવા સમાજના ઉચ્ચ સ્તરમા પુનર્વિનાદ કરવો તે એક મોટું કષ્ટક જણાતું આથી જ આશરાજને સ્થળાત્તર કરવાની ફરજ પડેની આગ તે યુગમા નૈતિક ચારિત્ર્ય માટે સમાજમા ધણ જ કડક નિયમન પળાતું હશે એનું આ હકીકતથી જણવા મળે છે

વસ્તુપાલ જૈનધર્મના ચુસ્ત ઉપાસક ભકત હોવા છતાં, તે સર્વ ધર્મ પ્રત્યે પ્રેમ અને માનની અપૂર્વ લાગણીઓ સેવતા. તે કાળમાં કદાચ જૈન અને માહેશ્વરીઓના સંઘર્ષો થતા હશે, પરંતુ સર્જનનો અને વિચારક જૈનજૈનેતરોમાં ખાસ કટૂતા વર્તાતી નહિ હોય. આથી જ જૈનોની કન્યાઓ માહેશ્વરીઓમાં અને માહેશ્વરીઓની કન્યાઓ જૈન સંપ્રદાયવાળા શ્રેષ્ઠીઓનાં ઘરમાં આપવા-લેવાની પ્રથા પરંપરાગત ચાલતી હોવાનું કેટલાંક પ્રમંથાત્મક સાધનો ઉપરથી જાણવા મળે છે. કેટલાંક કુટુંબોમાં તો એક ઘરમાં જૈન અને માહેશ્વરી સંપ્રદાયો જુદા જુદા ભાઈઓ પાળતા એમ સાદા આભારના ચરિત્ર ઉપરથી સમજાય છે.^{૧૦} વસ્તુપાલ દરેક ધર્મ પ્રત્યે સહભાવ અને પ્રેમ રાખતા હતા, છતાં કેટલાક અસહિષ્ણુ માનવીને તે પસંદ નહિ હોય એમ પુરાતન પ્રમથસંગ્રહના એક પ્રસંગ ઉપરથી જાણવા મળે છે.^{૧૧} આ પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે : “એક વખત મંત્રીશ્વરને ઘેર વિજયસેનસરિ ગયા. તે વખતે વસ્તુપાલ ઉપરના માળે કેટલાક વિદ્વાનો સાથે સાહિત્યચર્ચા કરતા હતા. ધરમાં તેમની માતાએ સૂરિજનો સન્દાર કર્યો અને વાંઘા. સૂરિજ ત્યાં થોડોક વખત બેસા, પણ મંત્રીશ્વર વંદન કરવા આવ્યા નહિ તેથી તેમને હૃદયમાં દોહા થયો. વસ્તુપાલની માતાએ સૂરિજ આવ્યાના સમાચાર આપ્યા કે તુરત જ મંત્રીશ્વરે આવી વંદન કર્યું. સૂરિજ કાંઈ ખોટા નહિ તેથી વસ્તુપાલને લાગ્યું કે, મુનિશ્રીને માફ લાગ્યું છે. મંત્રીશ્વરે ફરીથી વંદન કરી સમાચાર પૂછ્યા એટલે સૂરિજ હૃદયની સમગ્ર છાપ રજૂ કરતાં ખોટા કે, હું આશરારાજ જેવા ચુસ્ત જૈન શ્રેષ્ઠીનું મદાન સમજી અહીં આવ્યો હતો, પણ મને કોઈ ઉચ્છૃંખલ, મંદગામીનું ઘર લાગ્યું. વસ્તુપાલે પૂછ્યું : શાથી ? સૂરિજએ કહ્યું : હું કેટલા સમયથી ઘરમાં આવ્યો હોવા છતાં, તમો વંક જનોથી વીંટળાઈ વાઝિવાસ કરવામાં નમસ્કાર કરવા પણ આવી શકતા નથી. વસ્તુપાલે ક્ષમા માગી, આથી સૂરિજએ મિથ્યા વાઝિવાસ છોડી દેવા સૂચવ્યું.” આ હકીકત તત્કાલીન પ્રચલિત કેટલાક ચુસ્ત ધર્મવાદીઓની અસહિષ્ણુતા સૂચવે છે. પરંતુ વસ્તુપાલની પાસે જૈન તેમ જ જૈનેતર વિદ્વાનોનો મોટો સમૂહ તેના વિદ્યારામણમાં હતો; જેમની સાથે તેઓ દરરોજ સાહિત્યગોષ્ઠી કરતા અને સાથેસાથે શાસ્ત્રચર્ચા, સાહિત્યક ગ્રંથોનું અવગાહન, તેમ જ નૂતન સર્જન-સંશોધન કરાવતા. લોકસમાજમાં પણ જૈનજૈનેતરો પ્રત્યે સમભાવ રાખી દરેકના ઉત્સવો, યજ્ઞો અને ધર્મકાર્યોમાં એકરસ બની લાગ લેતા. રાંખપરાગમ પછી ખંભાતના પૌરજનોએ કરેલ વિજયોત્સવ, જે એકલ્લવીરામાતાજીના મંદિરમાં કર્યો હતો, તેનું ભાવવાદી વર્ણન કીર્તિકીમુદ્રીમાંથી મળે છે.^{૧૨} તેમાં વસ્તુપાલે નગરજનો સાથે એકલ્લવીરામાતાના દર્શને જઈ, તે મહોત્સવ ભાવપૂર્વક જિજ્ઞાસુ હોવાનું મુંદર વર્ણન છે. આમ મંત્રીશ્વર વસ્તુપાલ દરેક સંપ્રદાયના ઉત્સવોમાં રસપૂર્વક લાગ લેતા હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે એટલું જ નહિ, પણ તેઓ દરેક ધર્મવાદીને શક્ય તે મદદ કરતા હતા તેની નોંધ તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાં લેવાઈ છે. જૈન ધર્મ પ્રત્યે તેમનો અપૂર્વ ભક્તિભાવ હતો જ, પરંતુ અન્ય ધર્મો પ્રત્યે પણ તેમણે ખૂબ પ્રેમ અને રસ દાખવ્યો હોવાનું તેમના વિવિધ ધર્મકાર્યો સૂચવે છે. તેમની સર્વધર્મ પ્રત્યેની સમભાવના અને ઉદારતા ખોટું કવિવર સોમેશ્વરે જણાવ્યું છે કે, “નેમિ ભગવાનમાં અપૂર્વ ભક્તિભાવવાળા વસ્તુપાલે, શંકર અને કેશવનું કૃપા પૂજન કર્યું નવતું, પણ જૈન છતાં વેદધર્મવાદીને પણ તે દાનનાં પાત્ર આપે છે.”^{૧૩} આ સિવાય તેમણે કરેલ ધર્મકાર્યોની

૧૦ Kāvyañusāsana, 1st Ed.—Introduction. Page 228, By Rasiklal Parikh.

પુરાતનપ્રમથસંગ્રહ, પૃષ્ઠ ૩૩.

૧૧ પુરાતનપ્રમથસંગ્રહ, પૃષ્ઠ ૫૫

૧૨ કીર્તિકીમુદ્રી, સર્ગ ૧.

૧૩ નાનર્ચ મલિનાગ્રંથો નેમો ચંકરકેરવો ।

જેનોડિય વઃ ૩ વેદાના દાનાના. કુન્તે ચરે ॥ કીર્તિકીમુદ્રી, સર્ગ ૪-૪૦.

સૂચિ ઉપરથી પણ તે હકીકતને પુષ્ટિ મળે છે, જેની યથાલભ્ય નોંધ અત્રે ૨૭૫ દગવામાં આવી છે જેનસપ્રદાયમા તો તેમણે લાખો કરોડોનાં દાન કરી, દેનમદિગે, જૈન ઉત્સવો, જૈનાચાર્યોના ધર્મોત્સવો, વાવો, કૂવાઓ, તથાવો તેમ જ દેવપ્રતિમાઓ વગેરે પૂર્ણ લક્ષિતભાવે કરી, છૂટા હાથે પોતાની લક્ષ્મી વાપરી હોવાના સખ્યાગધ વર્ણનો, પ્રશસ્તિઓ, પ્રમધો, ગસાઓ અને શિવાલેખોમાથી મળે છે અહીં તો તેમણે જૈનેતર ધર્મો પ્રત્યે સદ્લાભનાથી કરેલ ધર્મકાર્યોની નોંધ, તેમની સાર્વત્રિક ધર્મલાનના દર્શાવના ૨૭૫ કરનાની હોનાથી, જૈન સપ્રાચના સુકૃત કાર્યોના ઉત્તેજો આપ્યા નથી.

વસ્તુપાલના દાનકાર્યો ક્રમત ગુજરાત પૂરતાં જ મર્યાદિત ન હતાં, પણ સાગર્યે ભારતના અનેક તીર્થોમાં તેમણે દાનનો પ્રસાદ વહેવગવ્યો હતો. દાનનો આ પ્રસાદ દક્ષિણમાં શ્રીરાલ, પશ્ચિમમાં પ્રભાસ, ઉત્તરમાં કેદાર અને પૂર્વમાં કાશી સુધી ફેલાવો હોવાનું સમગ્રજ છે. સોમનાથ મંદિરના મદિરને દર વર્ષે દસ લાખ, કાશીમા વિશ્વનાથને એક લાખ, તેની જ રીતે દ્વારિકા, પ્રયાગરાજ, ગગાતીર્થ અને આશુ ઉપર અચ્ચેશ્વરને એક લાખ દર વર્ષે આપવામા આવતા હોવાનું જણાવેલ છે. જોકે આમા કદાચ અતિશયોક્તિ હશે, છતાં, તેમના તરફથી આ બધાં પ્રસિદ્ધ મદિરોને થોડીવણી મદદ આપવામા આવતી હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે. તેમના સત્કાર્યોની નોંધ સખ્યાગધ ગ્રંથોમાથી મળે છે, પરતુ કેટલાકે તો એકબીજાનું અનુકરણ કર્યું હોય તેમ કેટલાક ગુજરાતી ગસાઓ ઉપરથી જણાય છે; જ્યારે પ્રાચીન કાવ્યોમા જે જે નોંધો લેવામા આવી છે તે તત્કાલીન સમાજમા પ્રચલિત માન્યતાઓ તેમ જ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખો—જેવા કે શિલાલેખો, પ્રશસ્તિઓ વગેરેના આધારે લેવામા આવી છે. આ નોંધમા જૈનેતર વિદ્વાનોના ઉલ્લેખો કરતા, જૈન વિદ્વાનોએ આપેલ જૈનેતર સત્કાર્યોની સૂચિ ખાસ આપવા પ્રયત્ન કર્યો છે.

તીર્થક્રમ તેમના સત્કાર્યો માટે જણાવે છે કે તેણે ૭૦૦ બ્રહ્મશાલા, ૭૦૦ સત્રાગાર, ૭૦૦ તપસ્વી તથા કાપાનિદોના મગે, ૩૦૦૨ મહેશ્વરચતનો—શિવમદિરો તથા ૫૦૦ વેદપારી બ્રાહ્મણોને (નિર્નાટના સાધનો વડે) સત્કાર્યા હતા. આ સિવાય તેમણે ૮૪ તથાવો, ૪૬૪થી પણ વિશેષ વાવો, ૩૨ પાપાણુપથદુર્ગો અને ૬૪ મસ્જિદો પણ બધાવી હતી. તીર્થક્રમની આ સૂચિ કદાચ અતિશયોક્તિનાળી હશે, છતાં ગ્રિનપ્રભસૂરિ જેના ઇતિહાસપ્રેમી નિદ્ધાનના હાથે લેનામેલ આ હકીકતમા કેટલીક સત્યતા હશે એમ માનવામા વાધો આવતો નથી. કોઈ જૈનેતર નિદ્ધાને આવી નોંધ આપી હોત તો, કેવળ પક્ષપાતથી વસ્તુપાલને પોતાના સપ્રદાય ઉપર વધુ અનુરાગ હોવાના કારણે તેણે આનું સૂચવ્યું હોય તેમ માની શકાય, પરતુ જૈન વિદ્વાનો વસ્તુપાલે કરેલ અન્ય ધર્મના આટલા બધા ધર્મકાર્યોની હકીકત ૨૭૫ કરે તે વસ્તુપાલની સર્વ ધર્મ પ્રત્યેની સમભાવનાનો અપ્રતિમ પુરાવો છે.

આ જ પ્રમાણે બીજા પણ કેટલાક જૈન વિદ્વાનોએ રચેલ વસ્તુપાલના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથો પૈકી અનકામમદોદધિ, વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ, વસ્તુપાલચરિત્ર, વસતવિવાસ, સુકૃતકીર્તિ કંતોબિની, સુકૃત સકીર્તન વગેરે જાણીતા ઐતિહાસિક ગ્રંથો મળે છે, જેમા તેમણે કરેલ જૈનેતર સત્કાર્યોની ઠીકઠીક યાદી આપી છે. આ યાદીમા સુખ્ય સુખ્ય કાર્યો નીચે પ્રમાણે ગણાવી શકાય.

વસ્તુપાલે ખલાતમા બીમેશ્વરના મદિર ઉપર સુવર્ણકવચો ચગ્રાયા તેમ જ વૃષલ નદિની સ્થાપના કરી. ભટ્ટાર્કિય નામક સૂર્યમદિર પાસે ઉત્તાનપટ્ટ જીલો કર્યો અને તેને સુનર્ણુદ્ધાર ચઢાવ્યો. ભટ્ટાર્કવાદક નામે વનમદિરમા કૂવો બધાવ્યો. બકુલસ્વામી સૂર્યમદિરનો મઝપ બધાવ્યો. વૈદનાથનું મદિર તથા મઝપનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો. જાશ અને હર્ણો આપવા માટે મઝપિકાઓ બધાવી. પ્રપા—પરબો માટેના આગાર મઝપ કરાવ્યા. ભટ્ટાર્કરાગક (સૂર્યમદિર) નો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો. અન્નાલિયા ગામ પાસે એક તલાવ બધાવ્યું. પાનિતાણુ નજદીક પોતાની પત્નીના મેયાર્યે યનિતાસરોવર કરાવ્યું. ડબોઈમા વૈદનાથના શિવમદિર ઉપરથી માલનાનો રાજન સુનર્ણુદ્ધારશો લઈ ગયો હતો તે બધા (કુલ એકવીસ) ફરીથી સુખાવ્યા તથા સૂર્યની

પ્રતિમા પધરાવી. ધોળકામાં એક ધર્મશાળા બંધાવી. નીરીંદ્ર ગામે જોગા વાંચનાથનું મંદિર કરાવ્યું. ઉમારશવ અને બદરકૃપમાં પ્રપા-પરળોનાં મકાનો બિર્મા કર્યાં. ખંભાતમાં ભીમેશ્વરદેવના મંદિર પાસે વટસાવિત્રીનું મંદિર બંધાવ્યું. કાસીદામાં અંબામાતાનું મંદિર કરાવ્યું. જીવનપાલનું શિવમંદિર બંધાવ્યું, અને તેમાં દશે દિશાના દિગ્પાલોની પ્રતિષ્ઠા કરાવી. આ મંદિરના પટંગજીમાં એક દેવી મંદિર પણ બંધાવ્યું. અંકેવાલિયા ગામમાં મહાદેવના શ્રેયાથે એક શિવમંદિર તથા પ્રપા-પરળ બંધાવી. વસાપથમાં જીવનાથના મંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો, તદ્દઉપરાંત ક્ષેત્રપાલના મંદિરને કાલમેધ તથા આશ્વિન મંડપો આ મહાપુરુષે બંધાવ્યા હતા. સ્વયંવર નામે એક લઘુ વાવ ખંભાતમાં બંધાવી, ત્યાં રાજગૃહ પાસે આરસની વૃષમંડપિકા, નંદિનો મંડપ બે માળયુક્ત સુવર્ણકલશોવાળો કરાવ્યો. ઔર અને રેવાના સંગમ પાસે કાલક્ષેત્રમાં રાણા વીરધવલના નામથી વીરેશ્વરનું મંદિર બંધાવ્યું. કુંભેશ્વરતીર્થમાં તપસ્વીઓ માટે સર્વસામગ્રીયુક્ત પાંચ મઠ બંધાવ્યા. ગાણેશર ગામમાં ગાણેશ્વર દેવનો મંડપ, તેની આગળ તોરણ અને દરવાજો બંધાવ્યો. ખંભાત પાસે નગરા ગામમાં જ્યાદિત્યના મંદિરની અંદર રત્નોદેવીની પ્રતિમા પધરાવી. દારિકાના યાત્રાજીઓ પાસેથી જે કર લેવામાં આવતો તે માફ કરાવ્યો. આ ઉપરાંત વસ્તુપાલ જ્યારે યાત્રાર્થે સંનૃજ્ય, ગિરનાર અને પ્રભાસ ગયેલા ત્યારે તેમજી સોમનાથનું પૂજન કરી પ્રિયમેલક તીર્થમાં સ્નાન તથા તુલાદાન કરી, બ્રાહ્મણોને સુવર્ણ તથા અવેરાતનાં દાનો આપ્યાની હકીકત વસંતવિલાસના કર્તા ગાલચંદ્રસરિએ આપી છે. પ્રભાસના શિવતીર્થને તેમજી દશ હજાર દ્રમ્હોનું દાન આપ્યું હોવાનું ઉપદેશતરંગિણીદારે નોંધ્યું છે.^{૧૪} આ સિવાય પાટણમાં પણ તેમજી આવા અનેક ધર્મકાર્યો કર્યા હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે. દંકમાં વસ્તુપાલે જૈન ધર્મ માટે કરોડો રૂપિયા ખર્ચી સતત દાનપ્રવાહ વહેવડાવ્યો હતો, તેવી જ રીતે જૈનતર ધર્મોમાં પણ ઘૂટા હાથે પોતાની સંલક્ષ્મી વાપરી, સર્વધર્મ પ્રત્યેની સાર્વત્રિક ધર્મભાવના વ્યક્ત કરી હોવાનું સમજવું છે. પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહમાં તેમની આવી સહભાવના વ્યક્ત કરતાં જણાવ્યું છે કે, “વસ્તુપાલ બૌદ્ધોમાં બૌદ્ધ, વૈષ્ણવોમાં વિષ્ણુભક્ત, શૈવોમાં શૈવ, યોગીઓમાં યોગસાધનવાળા, જૈનોમાં પૂર્ણજનભક્ત એવા, સર્વ સત્ત્વો-દેવોને પૂજનારા, સર્વ(દેવો)ની સ્તુતિ કરે છે.”^{૧૫}

વસ્તુપાલના જાહેર જીવનની ચર્ચા કરતા સેંકડો પ્રબંધો, કાવ્યો અને રાસાઓ રચાયા છે. પરંતુ તેમના વૈયક્તિક જીવનમાં ગોઠિયું કરતાં કેટલાક વિસિષ્ટ ગુણોની પિછાન થાય છે એટલું જ નહિ, પણ તેમનું આદિવતન-ગામ, તેમના કુટુંબની વ્યક્તિવિશેષ વિચારણા અને અન્ય ધર્મો પ્રત્યેની સાર્વત્રિક સર્વધર્મ ભાવના—આ બધું આ નિબંધ દ્વારા યથાશક્ય પ્રમાણે દ્વારા ચર્ચવાનો આજો ધેરો પ્રપત્ન અહીં સાધ્યો છે; જોકે વિદ્વાન સાહિત્યકારોએ આ સંબંધી ખાસ વિવેચના કરી નથી, પરંતુ કેટલાંક ઐતિહાસિક પ્રમાણોના આધારે તેમના જીવનનાં આ બધાં પાસાંઓને રપરી કરવાનું વિચાર્યું છે.

૧૪ ઉપદેશતરંગિણી, પૃ. ૭૭.

૧૫ શ્રીકે શંકે વૈષ્ણવવિષ્ણુમલ્કઃ । શૈવે શૈવો યોગિવિયોગરુઃ ॥

જૈનેસ્તાવગ્જૈનરાવેદિ દૃત્વા । સત્ત્વાપારઃ સૂચ્યે વસ્તુપાતઃ ॥ ૨ ॥ પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃ. ૧૮.



શત્રુજય માહાત્મ્ય નાં લૌગોલિક તત્ત્વો

અમૃત પડ્યા

પૃથ્વિમ ભાગતના દતિલાસમા વલભી (એનું નવું નામકરણ 'વલ્લભીપુર' ખોદુ છે 'વલભી' અને 'વલ્લભી' એ બંને જુદા જુદા અર્થો ધરાવતા શબ્દો છે એ 'વલભીપુર' નેહિએ) એ રાજકીય તથા સાંસ્કૃતિક એ બંને રીતે ખાસ મહત્ત્વ ધરાવતું નગર રહ્યું છે એ દિવસી લગભગ ૫૦૬થી ૭૬૬ સુધી મૈત્રવગનુ પાટનગર ગણ્યું હતું અહીં અનેક સાહિત્યકારો થયા છે અને પુસ્તકો રચાયા છે 'શત્રુજય માહાત્મ્ય' લખનાર શ્રીધનેશ્વરચુગિનું નામ પણ એ બધામા જાણીતું છે એ ગ્રંથમા જણાવ્યા પ્રમાણે "વલભી ખાતે સનત્ ૪૭૭મા યૌદ્ધલોકોની શુદ્ધિને નિરાશા ઉપજાવનાર શ્રીચંદ્રગચ્છપી સમુદ્રની અદર ચંદ્રમા સરખા અને જાગ્રત ગુણોને ધાગણ કરનાર શ્રીધનેશ્વરચુગિએ યાદવવંશના આમૃતપારતન અને તીર્થોનો ઉદ્ધાર કરનાર અર્હન્તભક્ત શ્રી ગિવાદિસગજની લલામણથી આ શત્રુજયમાહાત્મ્ય" લખ્યું હતું શત્રુજયમાહાત્મ્યને સદગત ૭૦૦ લગનાનવાય છદ્મ, એમ ૮૦૦ ટીંબ જેકસન (ખોઝમે ગેઝેગીઅર, ગ્રંથ પ્રથમ, ભાગ ૧, ૧૮૯૬, પૃ ૯૧) અને ૭૦૦ ગૌરીશકર દીરાચદ ઓઝાએ (નૌપુતાનેકા દતિલાસ, ગ્રંથ પ્રથમ, પૃ ૩૮૫-૬) એટલા માટે વખોડી કાઢ્યું છે કે એમાં કુમારપાલ (ઈ. ૧૧૪૩-૭૪), વમ્તુપાલ (ઈ. ૧૧૮૪-૧૨૪૦) અને સમરાશાહ(સમરસિંહ કે જેણે ઈ. ૧૩૧૫મા શત્રુજયનો ઉદ્ધાર કરેલો)ના નામો આવે છે તથા તેમા પુરાણોની શૈલીએ લખિયમા થશે તે રીતે કેટલાક રાજાઓની કાગડિદી આપી છે પરંતુ એથી કરીને આ પ્રાચીન પુસ્તકનું મહત્ત્વ ઓછું થતું નથી અસલ શત્રુજયમાહાત્મ્ય સવત્ ૪૭૭મા રચાયું અને આગળ જતા જેમ જેમ તેની નવી નકલો થતી ગઈ તેમ તેમ તેમા શત્રુજયના ઉદ્ધારને લગતી તટકાવીન વિગતો ઉમેરાતી ગઈ તેથી કરી એ ગ્રંથ ઐતિહાસિક માહિતીની દૃષ્ટિએ મિનઉપયોગી છે એનું એ વિદ્વાનોનું વિધાન ખોદુ ■ ગ્રંથ રચ્યાનો સવત્ એ 'વલભી સનત્' રહ્યો હોવો નેહિએ કારણકે ૪૭૭મા વલભી ખાતે મૈત્રકોનું રાજ્ય નહોતું આ દિસામે એ ગ્રંથ ૪૭૭ + ૩૧૯ (વલભી સનત્ એ શ્રુમ સનત્તી જેમ ઈ. ૩૧૯થી શરૂ થાય છે) એટલે કે ઈ. ૭૯૬મા રચાયતું ગણાય પણ એમા કયાક ગામડાં થઈ છે વલભીનું પતન શિવાદિત્ય જટ્ટના સમયે ઈ. ૭૭૬મા થયું

હતું. આગળ જતાં શત્રુજયમાહાત્મ્યની લઘિયાઓ દ્વારા નકલો થતાં મૂળ ‘વલભી સંવત’ એ વિક્રમ સંવત રૂપે લખાય, વગેરે ભૂલો થવા સંભવ છે. મૈત્રકવંશનાં તામ્રપત્રો તથા દંડીના દશકુમારચરિત, સોમદેવના કથાસરિતસાગર, વગેરે પ્રાચીન ગ્રંથોમાં ભૌગોલિક સ્થળોનાં નામોનાં જે રૂપો મળ્યા આવે છે તે જ રૂપ શત્રુજયમાહાત્મ્યમાં પણ મળ્યા આવે છે, એટલે અસલ ગ્રંથ મૈત્રકકાળમાં વલભી ખાતે ઈ. ૬૬૬થી ૭૬૬ સુધીમાં ત્રીજા શિલાદિત્યથી સાતમા શિલાદિત્ય સુધીના અનેક શિલાદિત્યો થયેલા તેમાંના એકાદાના સમયમાં લખાયો હોનો જોઈએ. શત્રુજયમાહાત્મ્યની વિશેષતા એ છે કે એમાં સૌરાષ્ટ્રને લગતી કેટલીક એવી પ્રાચીન ભૌગોલિક માહિતી મળી આવે છે જે બીજા કોઈ ગ્રંથમાં મળી આવતી નથી, એથી પ્રસ્તુત લેખમાં આપણે એની થોડીક નોંધ લઈશું. પુરાણોની ભૌગોલિક માહિતીની જેમ ક્યાંક ક્યાંક એમાં પણ કવચિત્ વિસંગતિ મળી આવે છે, જે સ્વાભાવિક છે.

શત્રુજયમાહાત્મ્યના પહેલા સર્ગમાં સિદ્ધાચલ (શત્રુજય) પરથી દેખાતી નદીઓરૂપે શત્રુજયા, અન્દ્રી, નાગેન્દ્રી, કપિલા, ચમલા, તાલધ્વજ, યક્ષાંગા, બ્રાહ્મી, માહેશ્વરી, સાગ્રમતી, શયલા, વરતોયા, જ્યંતિકા અને ભદ્રા—આ ૧૪ નદીઓનાં નામ આપ્યાં છે. શત્રુજય પરથી દેખાતી નદીઓને બહાને લેખકે સૌરાષ્ટ્ર-ગુજરાતની કેટલીયે નદીઓનાં નામો આપ્યાં જણાય છે. શત્રુજયા તે શેત્રુંજ છે, પણ તાલધ્વજ નદી એ જુદી નથી, કારણકે તળાજ આગળ પણ શેત્રુંજ જ છે. શક્ય છે કે એના દરિયાતટના ભાગમાં શત્રુજયા એ તાલધ્વજ પણ કહેવાતી હોય. સાગ્રમતી તે સાગરમતી છે. એનું પ્રાચીનતમ નામ ‘શ્રમમતી’ હતું, પણ પદ્મ, રક્ષ, વગેરે પુરાણોમાં ‘સાગ્રમતી’ નામ મળી આવે છે. અન્દ્રી કઈ તે કહેવાય નહિ. મહીનદીનું એક નામ મહેન્દ્રી પણ હતું, એટલે શક્ય છે કે એ મહીનું નામ હોય. કપિલા એ પ્રભાસના ત્રિવેણીસંગમ પૈકીની એક જણાય છે. બ્રાહ્મી તે હળવદ નજીકની બ્રાહ્મણી હોઈ શકે. પ્રભાસક્ષેત્રમાં એક ‘માહેશ્વરી’ હોવાનું રક્ષપુરાણ(પ્રભાસખંડ, ૪. ૧૭-૧૮)માં જણાવ્યું છે. ઉત્તરવંત (ગિરનાર) પર્વતનું એક નામ વરાહપુરાણ, ૮૫, ૩માં જ્યન્તા આપેલું છે, એટલે ત્યાંની સોનરેખા કે પલાશવા હોઈ શકે. વરતોયા એ ખારાડી પ્રદેશની વર્તુ હોવી જોઈએ. ભદ્રા એ ભાદર છે. બીજી નદીઓ ઓળખાતી નથી. એ જ સર્ગમાં આગળ જતાં સિદ્ધાચલના શત્રુજય, રેવતગિરિ, સિદ્ધિક્ષેત્ર, સુતીર્થરાજ, ઢંક, કપર્દી, લૌહિલ, તાલધ્વજ અને કદંબગિરિ આટલાં સિંખરો મળ્યાં છે. એમાંના રેવતગિરિ, ઢંક તથા તાલધ્વજ એ અનુક્રમે ગિરનાર, ઢાંકનો ડુંગર અને તળાજની ટેકરી છે. કપર્દી, લૌહિલ અને કદંબગિરિ ઓળખાતાં નથી, પણ ત્રીજા સર્ગમાં શત્રુજયાની નજીકમાં કદંબગિરિની સ્થિતિ બતાવી છે. શક્ય છે કે એ સાનાનો ડુંગર હોય કે જ્યાં પ્રાચીન ગુફાઓ છે.

પાંચમા સર્ગમાં જણાવ્યા પ્રમાણે ભરતચક્રવર્તીએ શત્રુજય નજીક આનંદપુર નગર વસાવેલું. આ ચોટીલા નજીકનું આનંદપુર રહ્યું હશે. સાં પ્રાચીન મંદિરો છે. નજીકમાં જ ભરતે માનપુર અને ભરતપુર નામે નગરો વસાવેલાં. એ ક્યાં તે કહી શકાય નહિ. પછી ગિરનારનું વર્ણન આવે છે. એમાં ઉદયવંતી, સુવર્ણરેખા અને લોહા આટલી નદીઓ વહે છે. સુવર્ણરેખા એ હાલની સોનરેખા અને ઉદયવંતી તે ઓઝત હોવી જોઈએ.

પછી ભરતચક્રવર્તી ગિરનારપરથી ચારે બાજુનું દશ્ય જુએ છે અને તેમને બરટ પર્વત દેખાય છે. બરટ પર્વત એટલે બરડો. શત્રુજયમાહાત્મ્ય સિવાય બીજે કયાંય બરડોનો ઉલ્લેખ નથી. ગ્રીક સાહિત્યમાં બાર્ગેલીમાની નોંધ આપી છે. એમાંથી નીકળતી નદી વરઘોઈ(વરતુ)ની નોંધ સૈન્ધવ તામ્રપત્રોમાં મળી આવે છે. શત્રુજયમાહાત્મ્યમાં જણાવ્યા પ્રમાણે બરટ નામનો એક દુટ વિદ્યાર સાં ગરેતો હોવાથી એ પર્વત ‘બરટ’ કહેવાયો હોનો.

સર્ગ સાતમાં જણાવ્યું છે કે પુંડ્રીક પર્વત નજીક હસ્તિનેન નગરમાં દોટિ દેવીએટ પરિવારવાળી સુહસ્તિની નામની જૈનધર્મવિરોધી મિથ્યાદૃષ્ટિવાળી દેવીએ ઉત્પન્ન થઈને નજીક

વગેરે ક્ષેત્રપાત્રોને તામે કરી લીધા. આ હસ્તિસેનનગર તે પાલીતાણુ નજીકનું હાયસણી હોય એમ લાગે છે (હાયથ નહિ, કારણ કે એનું પ્રાચીન નામ હસ્તકવત્ર હતું). હાયસણી પ્રાચીન નગર હતું એમ ત્યાં આગળ મળી આવેલા મહેરરાજ ટેપકના વિં સં ૧૩૮૬ના એક શિલાલેખ પરથી જાણવા મળે છે.

આઠમા સર્ગમાં સગરચક્રવર્તીની વિગતમાં તેણે પશ્ચિમ સમુદ્રને કઈ જઈ પ્રભાસપતિને તામે ક્યાંની વાત આવે છે અને આગળ જતાં એનો ઉલ્લેખ ચંદ્રપ્રભાસ નામે પણ થાય છે. નજીકમાં ચંદ્રપ્રાપ્તિએ વસાવેલી શશિપ્રભા નગરીની નોંધ પણ તેમાં આપી છે. પ્રભાસ કે ચંદ્રપ્રભાસ એ પ્રભાસપાટણ છે આ વાત જાણીતી છે. શશિપ્રભા નગરી ઓળખાતી નથી. એ જ સર્ગમાં આગળ ખેટનગરનો ઉલ્લેખ છે, જે હાલનું ખેડા (ખેટક) હતું.

સર્ગ નવમામાં સાકેતપુર (અયોધ્યા)ના અજયપાલ રાજાએ રાત્રુંજય આવીને દ્વીપનગરને અલંકૃત કર્યાની હકીકત આપી છે. દ્વીપનગર એટલે હાલનું દીવ. એનું પ્રાચીન નામ મુખ્યત્વે દ્વીપપત્તન મળી આવે છે. શિલાદિત્ય ત્રીજાના હુસડીના વલભી સંવત ૩૮૫ (ઈ ૬૬૯)ના તામ્રપત્રમાં પણ એ જ નામ મળી આવે છે. આગળ જતાં એ સર્ગમાં લખ્યું છે કે ઠંકા નગરીમાં કૌશલ્યાએ શ્રીકૃષ્ણનાથનું દેવળ બંધાવ્યું હતું. ઠંકા ખાતે બીજા-ત્રીજા સૈકાની જૈન પ્રતિમાઓ છે, પણ હવે કોઈ જૈન મંદિરના અવશેષો રહ્યા નથી.

દશમા સર્ગમાં લખ્યું છે કે નર્મદા નદીના તટે ભૃગુકચ્છ (ભરૂચ) હતું. આગળ જતાં ગિરનાર નજીક મુગ્રામ આવેલું હોવાની નોંધ છે. એ ક્યું ગામ તે સમજાતું નથી. પછી અરિષ્ટનેમીએ ગિરનારની તળેટીમાં સુરધાર વસાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે. હાલ એ નામનું કોઈ ગામ ત્યાં નથી, પણ રાજકોટ નજીકનું સરધાર હોઈ શકે. એ અગાઉ રાજકોટ રાજ્યનું પાટનગર હતું. રાત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં ‘તળેટી’ શબ્દ વિશાળ અર્થમાં વપરાયો છે.

સર્ગ બારમામાં જણાવ્યા પ્રમાણે સલભામાનો પુત્ર દ્વારકાથી શરસાઈ નગરી ગયો હતો. એ ગિરમાં આવેલ સરસીઆ હોઈ શકે. પછી શંખેશ્વરનો ઉલ્લેખ છે, જે જાણીતું સ્થળ છે. એ ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલું હોઈ મોટું જૈનતીર્થ છે.

રાત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં સૌરાષ્ટ્રાદિને લગતી મળી આવતી માહિતીનો આ પ્રાથમિક પરિચયમાત્ર છે. આ માહિતીના વિશેષ અભ્યાસ ઉપરાંત મહાભારત, બૌદ્ધ જાતકો, જેનાગમો, સ્કંદપુરાણાંતર્ગત પ્રભાસ, વસ્ત્રાપથ, નાગરાદિ ખંડો, શિશુપાલવધ, કથાસરિત્સાગર, વસુદેવદિહી, પ્રાચીન તીર્થમાલાઓ તથા ઉદ્ધારણ લેખો વગેરે પરથી સૌરાષ્ટ્રની પ્રાચીન ભૂગોળ તૈયાર કરવામાં આવે તો એક મોટી ખોટ પુરાય.

રાત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં ભૌગોલિક માહિતી સિવાય સૌરાષ્ટ્રના ઇતિહાસને લગતી કેટલીક ખીજે નથી મળતી એવી માહિતી આપી છે; દાઃ તઃ, મહાભારત કાળના યાદવો અને મૌર્યો વચ્ચેના ગાળામાં ત્યાં કયા વંશમાં કોણે કોણે રાજ્ય કરેલું તેની પણ કેટલીક વિગત રજૂ કરી છે.



અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય

હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી

અમદાવાદ શહેર ગુજરાતના ત્રીજા સુલતાન અહમદશાહ પહેલાએ પ્રાચીન આશાપદ્મી-કણ્ઠવતીની બાજુમાં વસાવેલું એ હકીકત જાણીતી છે, પરંતુ એણે એ શહેર ક્યારે વસાવેલું એનો ચોક્કસ સમય નક્કી કરવામાં મતભેદ પ્રવર્તે છે.

કવિ હુસૈની શિરાઝીએ અહમદશાહના સમયનો ઇતિહાસ ‘તારીખે અહમદશાહી’માં લખેલો, તે એ કવિ, અહમદશાહની લગભગ સમકાલીન હતો એવું જાણવા મળે છે. પરંતુ આ ઇતિહાસનો આજે પત્તો નથી. એ ગ્રંથ કારસી પદ્મમાં રચાયો હતો. એમાંથી આશરે એકસો બેત ‘મિરાતે સિફદરી’માં ઉતારવામાં આવી છે, તે ‘મિરાતે અહમદી’માં પુરવણીમાં અપાયેલા અમદાવાદના વર્ણનમાં પણ એમાંથી કેટલીક બેત રજૂ કરવામાં આવી છે. એ બેતો પરથી માલુમ પડે છે કે અહમદશાહે નરુમ(ન્યોતિપ)ના જાણકારો પાસે ગણિત કરાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મુહૂર્ત ક્યાંયું હતું તે એ મુહૂર્ત ડિજરી સન ૮૧૩ના જુલકાદ મહિનામાં આવ્યું હતું.^૧ આમાં તારીખ આપવામાં આવી નથી. હિ. સં ૮૧૩નો એ મહિનો ઈ. સં ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરી-માર્ચમાં આવતો હતો.

એ પછીનો ઉલ્લેખ શ્રીધનુચયતીર્થોદ્ધારપ્રવચ્ચ(લગભગ ઈ. સં ૧૫૩૦)માં મળે છે. એમાં “સંવત્ ૧૪૬૮ વર્ષે વૈશાખ વદિ ૭ રવિ પુણ્યે બહીમદાવાદ સ્થાપના.” એવું નોંધેલું છે.^૨ અર્થાત્ આ ઉલ્લેખ અનુસાર અમદાવાદની સ્થાપના સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ વદિ ૭ને રવિવારે થઈ હતી. પરંતુ એ દિવસે પુષ્ય નક્ષત્ર હોવાનું જણાવેલું છે તે પરથી આ તિથિ વૈશાખ વદિ ૭ નહિ, પણ વૈશાખ સુદિ ૭ હોવી નેઈએ એવું માલુમ પડે છે.^૩ આથી પ્રસ્તુત પ્રબન્ધની પ્રતમાં ‘સુદિ’ને બદલે ‘વદિ’ની

૧ The Mirat-i-Ahmadi : Supplement (Trans. by Syed Nawab Ali and C. N. Seddon), pp. 4-5; રતનમલ્લિરાવ ભીમરાવ, ગુજરાતનું યાત્રાનગર. અમદાવાદ, પૃં ૫૫-૫૬.

૨ સં. મુનિ જિનવિજયજી (૧૯૧૭), પૃં ૩૧.

૩ ગુજરાતના રાજઓની જની વંશાવળીમાં સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ ૭ રવિવાર પુષ્યનક્ષત્રની મિતિ જણાવેલી છે, તે પરથી આ અનુમાનને સમર્થન મળે છે.

સરતચુદ્ધ થઈ ગણાય ચૈત્રાદિ વર્ષની પદ્ધતિ અનુસાર ચિંકમ સવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ, ત્રાતમને દિવસે રવિવાર નહિ, પણ ગુરુવાર હતો ૪ વર્ષ ચૈત્રાદિને બદલે કાર્તિકાદિ ગણીએ, તો એ દિવસે^૧ રવિવાર હોઈ શકે ખરો, પરંતુ ચૈત્રાદિ સં ૧૪૬૮ની એ તિથિએ દિજરી સન ૮૧૩ના જિવકાદ (અર્થાત્ ૧૧મા) મહિનાને બદલે હિં સં ૮૧૪નો મહોરમ (૧લો) મહિનો આવે અને કાર્તિકાદિ સં ૧૪૬૮ની મિતિએ તો હિં સં ૮૧૫નો મહોરમ મહિનો આવે. આમ સં ૧૪૬૮ની મિતિ સાથે હિં સં ૮૧૩ના જિવકાદ મહિનાનો મેળ મળતો નથી

અમદાવાદની સ્થાપના પછી લગભગ બસો વર્ષ લખાયેલ 'મિત્રતે સિકદ્દી' માં હિં સં ૮૧૩મા શહેરની સ્થાપના થઈ હોવાનું અને ગદતું બાધકામ હિં સં ૮૧૬ (ઈં સં ૧૪૧૩-૧૪) માં પૃ ૩૫ થયું હોવાનું જણાવેલું છે^૨ આ કિતાબમાં કવિ હુલવીની બેતો ઉતારેલી છે

તારીખે ફિરિસ્તા, જે લગભગ એ જ સમયમાં લખાઈ હતી, તેમાં આ બનાવ હિં સં ૮૧૫ના આખરમાં (અર્થાત્ ઈં સં ૧૪૧૩માં) બન્યો હોવાનું જણાયું છે આ સમય ગદતું બાધકામ પૃ ૩૫ થયાનો હોઈ શકે

'આઈને અકબરી,' જે પણ લગભગ એ સમયે લખાઈ હતી, તેમાં હિં સં ૮૧૩ના જિવકાદ મહિનાની ૭મી તારીખ આપી છે^૩ એ દિવસે ઈં સં ૧૪૧૧ના માર્ચની ૩૭ તારીખ હતી^૪

ઈં સં ૧૭૬૧માં (અર્થાત્ અમદાવાદની સ્થાપના પછી ૩૫૦ વર્ષે) પૂરી થયેલ 'મિત્રતે અહમદી' માં અમદાવાદની સ્થાપનાનો વિગતવાર સમય આપવામાં આવ્યો છે એમાં દિજરી સન ૮૧૩ના જિવકાદ મહિનાની ૩૭ તારીખ, સનત ૧૪૪૬ અને શક ૧૩૧૪ના વૈશાખ સુદ પાચમની મિતિ અને સૂર્યોદયાત ૧૫ ઘડી અને ૩૫ પળનો સમય જણાવેલો છે ને એ સમયના ગ્રહોની ડાળી પણ આપી છે^૫

આમાં ચિંકમ સનત ૧૪૪૬ (ચૈત્રાદિ) અને શક વર્ષ ૧૩૧૪નો પરસ્પર મેળ મળે છે, પરંતુ એ વર્ષની વૈશાખ સુદ પાચમે ગુરુવાર નહિ પણ શનિવાર આવે છે,^૬ કાર્તિકાદિ ચિંકમ સનત ૧૪૪૬માં એ દિવસે ગુરુવાર આવે ખરો, પરંતુ તો શક વર્ષ ૧૩૧૪ને બદલે ૧૩૧૫ થઈ જાય^૭ આથી થે વધુ

૪ ઈં સં ૧૪૧૧ના ઓગસ્ટની ૩૦મી

૫ ઈં સં ૧૪૧૨ના ઓગસ્ટની ૧૭મી

૬ ગુજ. લાપ તર આદમારામ મોલીરામ દીવાનજી (૧૯૧૪), પૃ ૨૩-૨૪

૭ Eng Trans by Blochman, Vol I, p 507 n

૮ દિજરી તારીખ સાથે વાર આપેલો નથી બનતા સુધી મળવાના હશે

૯ Supplement pp 2-3

કુલળી આ પ્રમાણે છે —



ગંભીર વાંધો એ આવે છે કે હિજરી સન ૮૧૩ની મિતિ ઈ. સ. ૧૪૧૧માં આવે છે, જ્યારે શક ૧૩૧૪ની મિતિ ઈ. સ. ૧૩૯૨માં આવે છે. આ ૧૯ વર્ષનો ફેર ધણો મોટો ગણાય. ગુજરાતના સુલતાનોની તવારીખ તે તે વખતે લખાતી રહેતી ને એમાં સુલતાનના રાજ્યપરોઢણુ જેવા દરેક મહત્વના બનાવની ચોક્કસ તારીખ નોંધવામાં આવતી. આ અનુસાર અહમદાબાદ વસાવનાર અહમદશાહ હિજરી સન ૮૧૩ના રમઝન મહિનાની ૧૪મી તારીખે અર્થાત્ ઈ. સ. ૧૪૧૧ના જન્યુઆરીની ૧૦મી તારીખે તખ્તનશીન થયો હતો. આથી એણે એ અગાઉ ૧૯ વર્ષ પહેલાં શહેર વસાવ્યું સંભવતું નથી.^{૧૨} આથી સંવત ૧૪૪૯ શક ૧૩૧૪નું વર્ષ સમૂળ્યું અસંભવિત ઠરે છે; હિજરી સન ૮૧૩ની સાલ જ વિચારણીય છે.

‘મિરાતે અહમદી’માં આપેલી કુંડળી પ્રમાણે વઝોદરાના શ્રી આપટેએ એના ફાદેશની અનુકૂળ નોંધ લખી છે,^{૧૩} પરંતુ અહમલિતની દૃષ્ટિએ એ કુંડલીને તપાસતાં એ શક ૧૩૧૪(ઈ. સ. ૧૩૯૨)ના અહમોગો સાથે બંધ બેસતી નથી એટલું જ નહિ, હિજરી સન ૮૧૩(ઈ. સ. ૧૪૧૧)ના અહમોગો સાથે પણ એનો મેળ મળે એમ નથી.^{૧૪} આથી વિક્રમ-શક વર્ષ તેમ જ કુંડળી એ બંને કપોલદસ્તિત હોવાનું ફક્ત થાય છે.

શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ એમના કુલની પ્રાચીન અનુશ્રુતિમાં મળેલો જે શ્લોક જણાવ્યો છે તેમાં પણ સંવત ૧૪૪૯ની વૈશાખ સુદ પાંચમ ને ગુરુવારની મિતિ આપી છે, પરંતુ ઉપર જણાવ્યા મુજબ એ મિતિ સમૂળી અસ્વીકાર્ય છે. શ્રી ગિરિજાશંકર જોશી પોતે પણ એ મિતિને પ્રમાણ્યૂત ગણતા નથી.

આથી શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ વૈશાખ સુદ પાંચમ ને ગુરુવારની મિતિ શક ૧૩૩૩ ઈ. સ. ૧૪૧૨ની ગણીને નવેસર કુંડળી બનાવેલી છે, જે ‘મિરાતે અહમદી’માંની કુંડળીને ધણે અંશે મળતી આવે છે.^{૧૬} એમાં લગ્ન, ચંદ્ર, ગુરુ, શનિ, રાહુ, કેતુ, સૂર્ય એક રાશિના છે; મંગળ, શુક્ર અને શુક્રની રાશિ

૧૨ અહીં ૧૪૬૮ને બદલે ૧૪૪૯ની લલિયાને હાથે સરખાઈ ચર્ચ હોવાનું ધારી શકાય, પરંતુ શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ ટાંકેલા આનુક્રુતિક શ્લોકમાં જણાવેલ સંખ્યા પણ બિચિત રીતે ૧૪૪૯ આપેલી છે (જુઓ નીચે નોંધ ૧૫).

૧૩ Mirat-i-Ahmadi, Supplement, Appendix II (pp. 215-22).

૧૪ એ બંને વર્ષમાં રાહુ મીન રાશિમાં હતો, જ્યારે આમાં એને કન્યા રાશિનો કક્ષો છે. શનિ અને ગુરુ જેવા મંદ ગતિના ગ્રહ પણ એ વર્ષોમાં આપેલી રાશિમાં હોવાનો લેશમાત્ર સંભવ નથી (જુઓ નીચે નોંધ ૨૪). એ વર્ષોમાં આ ગ્રહો કઈ રાશિમાં હતા એને લગતું ગણિત ગ્રં. શ્રી હરિહરભાઈ બાદે અને આ કામ માટે ગણી આપ્યું છે, જેને માટે હું તેમનો આભારી છું.

૧૫ સંવત્ત્વ નંદકૃતેન્દ્રકૈઃ પરિમિતે માસે સિતે માષવે
પચમ્યાં ગુરુવાસેરે દિનદલે જન્મે ॥ પુષ્યામિષે ।
નાથેનાથ પ્રનાગિલિન મનસા દર્ત્તં મુહૂર્તં વરિ (વા)
શ્રીપારશાહ-ગુપ્તદેવેન અવદાવાદં તદા કારિતમ્ ॥

[શંકરરાય અમ્બરાય, ‘અમદાવાદનો જીવનવિકાસ ’; રત્નમણિરાવ જીમરાવ, ગુજરાતનું પાટનગર : અમદાવાદ, પૃ. ૨૫-૨૬]

૧૬ એ કુંડળી આ પ્રમાણે છે :



જુદી પડે છે. શ્રી રત્નમણિરાવના મત મુજબ આ કુંડળીનો ફલાદેશ 'મિરાતે અહમદી'માંની કુંડળીના ફલાદેશ કરતાં અમદાવાદની કારકિર્દીને વધારે સારી રીતે લાગુ પડે છે. ૧૭

પરંતુ આ મિતિ તથા કુંડળીની ચોકસાઈ કરતાં, એ બંને શંકાસ્પદ ઠરે છે. શક ૧૩૨૩ની વૈશાખ સુદ પાંચમે મંગળવાર હતો ને ત્યારે ઈ. સં. ૧૪૧૧ની સાલ ચાલતી, જ્યારે ઈ. સં. ૧૪૧૨માં એ તિથિએ શનિવાર હતો ને શક વર્ષ ૧૩૩૪ હતું. આથી એ મિતિમાં શક વર્ષ અને ઈસ્વી સનનો તેમ જ તિથિ અને વારનો મેળ મળતો નથી.

એવી રીતે એ વર્ષોના ગ્રહયોગોમાં શનિ, ગુરુ અને રાહુ જેવા મંદ ગતિના ગ્રહો પણ આપેલી રાશિ પ્રમાણે બિલકુલ બંધબેસતા નથી.

અમદાવાદની વંશાવળીમાં અહમદશાહે વિ. સં. ૧૪૫૧માં અમદાવાદ વસાવી ૧૪૫૮માં એનું વારતુ કર્યું એમ જણાવ્યું છે. ૧૮ પરંતુ અહમદશાહ સં. ૧૪૬૭ (ઈ. સં. ૧૪૧૧)માં તખ્તનશીન થયો હોઈ એ વર્ષો સંબંધિત નથી. એ જ ગ્રન્થમાં ગુજરાતના રાજાઓની વંશાવળીમાં અહમદશાહે સંવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદિ ૭ ને રવિવારે પુષ્ય નક્ષત્રમાં પ્રથમ પ્રદરમાં અમદાવાદ વસાવ્યું એવું જણાવ્યું છે. ૧૯ આ મિતિ શત્રુંજયતીર્થોદ્ધાર ગ્રન્થમાં જણાવેલી મિતિ સાથે મળતી આવે છે. પરંતુ અગાઉ જણાવ્યા મુજબ તિથિ, વાર અને હિજરી સનનો મેળ મળે નહિ.

શ્રી હરિહરભાઈ ભટ્ટે અમદાવાદની સ્થાપનાના દિવસ વિશે વિચાર કરતાં, 'મિરાતે અહમદી'માં જણાવેલી સંવત ૧૪૪૬ શક ૧૩૧૪ની મિતિને, એ સમયે હિ. સં. ૭૬૫ હોઈ, અસંભવિત માની, તેમાં જણાવેલી હિ. સં. ૮૧૩ની સાક્ષને જ પ્રમાણભૂત ગણી છે. ૨૦ હિજરી સનની તારીખ સાથે વારનો મેળ તપાસતાં, તેમણે ખરી તારીખ ઝિલકાદ મહિનાની ત્રીજ નહિ, પણ ત્રીજ હોવાનું પ્રતિપાદિત કર્યું છે. એ દિવસે સં. ૧૪૬૭ ને શક ૧૩૩૨ની ફાગણ સુદ ૩ અને ઈ. સં. ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીની ૨૬મી તારીખ આવે છે.

એ દિવસે શહેરની સ્થાપના સૂર્યોદયાત ધરી ૧૫ પણ ૩૫ સમયે થઈ ગણીને એ પરથી શ્રી કૃષ્ણસેએ એની કુંડળી તૈયાર કરી છે. ૨૧ એ સમયે કેતકી પ્રમાણે અયનાંશ ૧૫° ૪૦' હતા. શ્રી રત્ન-

૧૭ ગુજરાતનું પાટનગર : અમદાવાદ, પૃ. ૭૮૫-૮૭.

શ્રી રત્નમણિરાવ 'મિરાતે અહમદી'ની કુંડળીમાં નીલ ભાવમાં કેતુ અને નવમા ભાવમાં રાહુ હોવાનું જણાવે છે, જ્યારે શ્રી આપટે એમાં રાહુ નીલમાં અને કેતુ નવમામાં હોવાનું જણાવે છે. મૂળ કુંડળી ભેતાં આમાં શ્રી રત્નમણિરાવની સરતચક્ર યઈ લાગે છે; ખરી રીતે શ્રી આપટેનો અત્રવાદ બસાબર છે. શ્રી મિરિલશહેરે બનાવેલી કુંડળીમાં પણ રાહુ-કેતુનાં સ્થાન એ પ્રમાણે આવે છે.

૧૮ કોર્બેસ સમ્રાટનાં હસ્તલિખિત પુસ્તકોની યાદી, પૃ. ૨૫૪.

૧૯ એમન, પૃ. ૫૧-૫૨.

૨૦ જ્યોતિષદર્શન, વર્ષ ૨, અંક ૧૦-૧૧ (ઓક્ટોબર-નવેમ્બર, ૧૫૫૧), 'અમદાવાદની સ્થાપનાનો દિવસ' (પૃ. ૧૬-૨૦)

૨૧ કુંડલી આ પ્રમાણે છે :



મહિરાવે આ નવી નિરચન કુંડલીના અદ્યોગોના ફલાદેશનો વિચાર કરતાં નોંધ્યું છે કે એ ફલાદેશ અમદાવાદની વૃત્ત કારકિર્દીને બરાબર લાગુ પડતો નથી. શ્રી દિનકર ફાલુએ આ સમયની સાચન કુંડળી પ્રમાણે ફલાદેશ વિચાર્યો છે,^{૨૨} તે પણ એને બરાબર લાગુ પડતો નથી.^{૨૩}

ફલજ્યોતિપની અટપટી આખતોને બાજુએ રાખીએ તો પણ મુહર્તશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ય આ કુંડળી વિચિત્ર હોવાનું ખાખમ પડે છે. ‘તારીખે અહમદશાહી’નો કર્તા હુલવી શિરાઝી ૨૫૪ જણાવે છે કે અહમદશાહે આકાશનું ગણિત જાણનારા અને અગમનિગમ જાણનારાઓને બોલાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મુહર્ત કલાવ્યું હતું. માણસના જન્મનો સમય આપણા હાથમાં હોતો નથી, પરંતુ નવા શહેરની સ્થાપના ક્યારે કરવી એ તો આપણા હાથની વાત છે. આથી, બાદશાહે જ્યારે જ્યોતિષીઓ પાસે સ્થાપનાનું મુહર્ત કલાવ્યું હતું, ત્યારે એ મુહર્ત મુહર્તશાસ્ત્રના નિયમો અનુસારનું હોય એ તદ્દન અપેક્ષિત છે. એ દૃષ્ટિએ જોતાં ઝિલકાદ માસમાં સૂર્ય મીન રાશિમાં હતો. ભારતીય મુહર્તશાસ્ત્રમાં આવા શુભ કામ માટે હાલ તો મીનાર્કનો સમય નિષિદ્ધ મનાય છે, પરંતુ એ માન્યતા અહીં પંદરમી સદીના આરંભમાં પ્રચલિત હતી કે કેમ એ નક્કી કહેવું મુશ્કેલ છે. છતાં લગ્ન, લગ્નાધિપતિ, સૂર્ય, ગુનિ, રાહુ અને શુક્ર બળવાન ન હોય એવો દિવસ હિંદુ જ્યોતિષીઓ ભાગ્યે જ પસંદ કરે એ સ્પષ્ટ છે.^{૨૪} શ્રી રત્નમહિરાવ ધારે છે તેમ આ મુહર્ત મુસ્લિમ નજીમીઓએ કાઢ્યું હોય,^{૨૫} તો તેમની મુહર્તશાસ્ત્રની માન્યતાઓની દૃષ્ટિએ પણ આ અદ્યોગ તપાસવા રહે.

ફલજ્યોતિષ તથા મુહર્તશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ગમે તે હોય, તો પણ શ્રી હરિહરભાઈ એ નક્કી કરેલી મિતિને આધારે શ્રી ફાલુએ બનાવેલી કુંડળી પરથી એટલું સ્પષ્ટ થાય છે કે ‘મિરાતે અહમદી’માં જણાવેલી કુંડળી તેમ જ શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ બનાવેલી કુંડળી શનિ, રાહુ અને ગુરુ નેવા મંદગતિના અહોની બાબતમાં ૬૦ સં ૧૪૧૧માં કે તેની નજીકના કોઈ બીજા વર્ષમાં લાગુ પડી શકે તેવી છે જ નહિ.^{૨૬} શ્રી ફાલુએ જણાવે છે કે ‘મિરાતે અહમદી’ વગેરેમાં આપેલી કુંડળીઓમાં જે અહોની સ્થિતિ છે, તે આસપાસનાં એકસો વર્ષનું ગણિત તપાસતાં પણ મળતી નથી. આથી અહમજિતની ચોક્કસ પદ્ધતિ પ્રમાણે એ બંને કુંડળીઓ અવારતવિક અને અઅદ્યે હોવાનું નિશ્ચિત થાય છે. આથી કુંડળી, મુહર્ત અને ફલાદેશની વાત પડતી મુકવી છલ છે.

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ જોતાં, તાત્પર્ય એ નીકળે છે કે અમદાવાદની સ્થાપના માટે મુસ્લિમ તવારીખ પ્રમાણે હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની બીજી તારીખ અને ગુરુવાર (તાં ૨૬મી ફેબ્રુઆરી, ૬૦ સં ૧૪૧૧) અને હિંદુ અનુક્રુતિ પ્રમાણે સવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદ ૭ ને રવિવાર (તાં ૧૭મી એપ્રિલ ૬૦ સં ૧૪૧૨) એ બે મિતિ સહુથી વધુ સમર્થિત હોવાનું ક્ષિત થય છે. એ બે પ્રકારનાં સાધનોમાં સહતત્વનો અગમ અને ‘તારીખે અહમદશાહી’ની સમકાલીનતા જોનાં, અમદાવાદની સ્થાપના માટે ૬૦ સં ૮૧૩(૬૦ સં ૧૪૧૧)ની મિતિ વધારે પ્રમાણુઅન જણાય.

૨૨ જ્યોતિષદર્શન, વર્ષ ૧, અંક ૧૨ (નવેમ્બર, ૧૯૫૦), “અમદાવાદ-૮૪૮નું જાહેર” (પૃ ૬૪-૮૮)

૨૩ રત્નમહિરાવ, ગુજરાતનો સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ ઇસ્લામ યુગ, અંક ૨, પૃ ૧૧૬-૧૬.

૨૪ એબ્દન, ૧, પૃ ૬૧૦-૧૫.

૨૫ એબ્દન, પૃ ૬૧૧, નોંધ ૩.

૨૬ નીચ વર્ષે રાશિ બદલતો શનિ ૬૦ સં ૧૪૧૧માં મે ૨૮મિયા હતો, જ્યારે એ છે કુંડળીઓમાં એને ૫૫ દરિયા જણાવેલો છે, અક્ષર વર્ષે રાશિ બદલતો શુક્ર ત્યારે મીન દરિયા હતો, જ્યારે એ છે એ છે કુંડળીઓના કન્ડ રાશિનો કહો છે, તે બાર વર્ષે રાશિ બદલતો ગુરુ જ્યારે હિંદુ દરિયા હતો, જ્યારે એ છે એ છે કુંડળીઓના ૧૫૫ રાશિમાં જણાવેલો છે.

તો સં. ૧૪૬૮ (ઈ. સં. ૧૪૧૨)ની મિતિ પાછળ બીજી કંઈ વાસ્તવિક ભૂમિકા રહેલી હશે ખરી? અહમદશાહે અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના રાજગૃહથી કરી હતી ને એ ગઢ હિ. સં. ૮૧૫ના આખરમાં કે હિ. સં. ૮૧૬ (ના આરંભ)માં પૂરો થયો હતો. ત્યારે ઈ. સં. ૧૪૧૩નો ઉનાળો હતો. ઈ. સં. ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીમાં ગઢનું બાંધકામ શરૂ થયું ને ઈ. સં. ૧૪૧૩ના માર્ચ-એપ્રિલમાં પૂરું થયું, તો ઈ. સં. ૧૪૧૨ના એપ્રિલમાં આવતી વિ. સં. ૧૪૬૮ના વૈશાખની મિતિ ગઢનાં વાસ્તુપ્રવેશની હશે? વાસ્તુપ્રવેશની વિધિ સામાન્યતઃ વાસ્તુનું બાંધકામ પૂરું થતાં પહેલાં કરવામાં આવે છે, એ દૃષ્ટિએ જોતાં આ અસંભવિત નથી.

આમ અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના જે ગઢના બાંધકામથી કરવામાં આવી, તે ગઢનું ખાતમુહૂર્ત ઈ. સં. ૧૪૧૧ની ૨૬મી ફેબ્રુઆરીએ, સંભવતઃ એનો વાસ્તુપ્રવેશ ઈ. સં. ૧૪૧૨ના એપ્રિલની ૧૭મીએ, અને ગઢના બાંધકામનું પૂરું થયું ઈ. સં. ૧૪૧૩ના માર્ચ-એપ્રિલમાં થયું હોવાનું માલુમ પડે છે.



ધોધાના અપ્રકટ જૈન પ્રતિમાલેખો *

કાતિલાલ ફૂલચંદ સોમપુરા

નવનીતલાલ આનંદીલાલ આચાર્ય

ધોધા ખલાતના અખાતના પશ્ચિમ કિનારે આવેલુ ગ્રામીન બદર છે. ભાવનગર વચ્ચે એ પહેલાનુ એ છે. ભાવનગરથી તે ૨૨ ૪ કિ. મી. દૂર આવેલુ છે. ગ્રામીન સમયથી જ ધોધામા જૈનોની વસતિ સાગ્ર પ્રમાણુમા હતી. જૈનોની ગ્રામીન જાહોજલાનીના પ્રતીકરૂપ તથા વિશાળ જૈન મંદિરો—નવખમ્બ પાર્શ્વનાથ, ચંદ્રખજુ તથા છરાવાલા પાર્શ્વનાથ—ત્યા આવેલા છે. તેમા નવખમ્બ પાર્શ્વનાથનુ મંદિર સુનિષ્પાત છે. તેના વિશાળ પ્રાગણુમા નેમિનાથ, સમવસરણુ સુવિધિનાથ તથા શાંતિનાથના મંદિરો આવેલા છે.

આ લેખોમાની વિગતોની તારવણી કરી તીર્થકરોના, શ્રુતિઓના ગરબોના, શાંતિઓ અને અપ્રકોના, સ્થળોના તથા શ્રીપુરુષોના નામની સૂચિઓ લેખમા આપેલી છે. તે ઉપરથી ઇસુની ૧૩મી સદીમા ધોધાના જૈન સમાજના પ્રવર્તમાન ગરબો, શાંતિઓ, અટકો વિશે માહિતી મળી શકે છે. વળી, આ સમયથી જ બુદ્ધા પ્રથમ તીર્થંગ આદિનાથ પ્રત્યેનો સંપ્રેરણ ભાવ પણ પ્રકટ થતો વરતાત છે. ગુજરાતમા સુખ્યત્વે આદિનાથ, શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર પ્રત્યે સંપ્રેરણ ભક્તિભાવ પહેલેથી જ હોવાનુ આ લેખો પછી સૂચિત થાય છે. વળી, ઘણાખરા લેખોમા મૂર્તિની પ્રતિષ્ઠા કરાવનાર સૂચિનું નામ છે, જે તેમનો સમાવર્ણિય કરવામા ખૂબ જ ઉપયોગી થઈ પડે છે. લેખોના સમય દરમ્યાન

-
- * 'ધોધાનો જૈન પ્રતિમાનિધિ' એ શીર્ષક નીચે શ્રી મધુસૂદન દાંતી તથા શ્રી હરિસકર પ્રં. શાસ્ત્રીએ એક દુકો પરિચયરેખ પ્રકટ કર્યો હતો (કાર્તિક ગુજરાતી ત્રૈમાસિક જાન્યુ. ૧૯૬૫). ધોધાની ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાઓ પર ઉત્ખાત્ત લેખોની વાચના અમને શ્રી દાક્ષીએ મોઘી આપી છે. તે માટે અમે શ્રી દાક્ષી તેમ જ ગુજરાત સરકારના પુરાતત્ત્વ ખાતાના જણી છીએ. પ્રસ્તુત લેખોમા ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાલેખોના આધારે ઉપલબ્ધ વિસ્તૃત માહિતી ૨૦૦ મંદી છે.

ધોધાના જૈન સમાજમા શ્રીમાની અને મોટ જાતિનાં પ્રાપ્ત અને વૃદ્ધિ દ્વને તેમ લાગે છે રચનામમા એક જ નામ 'વિદ્યાગંગુર'નો ઉ'નેખ મળ્યો છે, પણ આ ગ્રંથ બોળખાતું નથી

પ્રત્યુત આદર પ્રતિભાલેખો નીચે પ્રમાણે છે

(૧) સનત ૧૨૭૬ વર્ષે શ્રી બ(મહા)બુગચે માધ વદિ ૯.

(૨) સનત ૧૨૭૮ વર્ષે જ્યેષ્ઠ વદિ ૩ શ્રી વાપનીયગચે શ્રી જિનન્તસૂરિસિતાને વિદ્યાગંગુર વી ૧૫(ત) માતૃ ૨૧૮ શ્રેયોર્થ શ્રી આદિનાથ કાગિત ।

(૩) સનત ૧૨૮૬ મોઢ જાતીય જા'નોધરગચીય મગસીદેન(પિ) નાગપાવ મણુ શ્રેયોર્થ નેમિનાથ મિમ કાગિત ॥ પ્રતિન્ત જા'નોધરગચે દેનસૂરિશિષ્યે શ્રી દર્શિદ્રસૂરિમિ ।

(૪) સનત ૧૨૮૬ માધ સુદિ ૧૧ શ્રીમાવજાતીય શ્રે ૦ પામેડનમુતા વાવિણુ શ્રેયોર્થ શ્રી ગિપબદેન મિમ કાગિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી ગ્લ(ન)તસૂરિમિ ।

(૫) સનત ૧૨૮૭ વર્ષે ચૈત્ર વદિ ૫ લોમ મહા ૦ કાઠન મીરસીદ સહિતેન પિતૃ ગિ દારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી દેનસૂરિશિષ્યે પ્ર સૂરિમિ ।

(૬) સનત ૧૨૮૮ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૪ સનો શ્રે ૦ દેકુપુની માદકાગણ (પિ) ત । શ્રી દેન મગનીગ.. મિમ વાવગચે પ્રતિષ્ઠિત શ્રી જા'નોધરસૂરિમિ ॥

(૭) સનત ૧૩૦૫ આષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન તિ સૂરિ શિષ્યે શ્રી જિનેસર સૂરિમિ પ્રતિષ્ઠિતા । સા આરચ્ય કાગિતા ॥

(૮) મવત ૧૩૦૫ આષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન તિ સૂરિશિષ્યે શ્રી જિનેસરસૂરિમિ પ્રતિષ્ઠિતા સા (લો) લ શ્રી વજુભરિતા ॥

(૯) સનત ૧૩૧૧ શ્રી શ્રીમાનીય શ્રે ૦ જયતામુત આસવેન વ્યભાર્યા માતૃગદેરિ શ્રેયોર્થ મિમ કાગિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી (સો)મચ્છર સૂરિમિ ॥

(૧૦) સનત ૧૩૨૯ વૈ ૦ વ ૦ ૯ શુકે પિતૃ સાગા માતૃ શ્રી લક્ષ્મદેવિ શ્રેયમે વીભા બીમાબના શ્રી આદિનાથ મિમ કારિત શ્રી બદ્ધસૂચીય શ્રી ગુણકર સુગિલિ પ્રતિષ્ઠિત ॥

(૧૧) સનત ૧૩૩૩ વૈશાખ વદિ ૫ શ્રીમાલ જાતીય શ્રે ૦ સાગણુ સિંગારદેવિ શ્રેયોર્થ મુત નરસિંદેન શ્રી મહાનીગ મિમ કાગિત શ્રી હેમતિવક્ત્રસૂરિમિ ઉપદેહેન ॥

(૧૨) સનત ૧૩૩૪ વૈશાખ સુદિ ૪ મુતેન ૬૦ ઉદ્યાજીવેનાકપા . ન દુવજના શ્રેયમે શ્રી આદિનાથ મિમ કારિત પ્રતિષ્ઠિત કનાપ'નીય શ્રી નગલદ્રસૂરિમિ ॥

(૧૩) મવત ૧૩૩૪ વૈ ૦ સનો શ્રે ૦ કુજલ સુ ૦ પાસેન સુ ૦ વીરપાલ ના ગતના જયતા વીરપાલ સુ ૦ પદમસંહિનભાર્યા પદમતિ પા'હણુદેરિ પ્ર (ચ) દેન શ્રી પાગસ્વનાથ મિમ કાગપિત ॥

(૧૪) સનત ૧૩૩૭ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૨ સોમે શ્રી શ્રીમાવ જાતીય શ્રે શ્રેય તત્તવરસિંદ શ્રી પાર્થસુત વીરમેન દેન શ્રી શાતિનાથ મિમ કાગપિત ॥

(૧૫) વિ ૦ સ ૦ ૧૩૪૧ જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧૫ લુધુભાતૃ ધનપાવ શ્રેયોર્થ નિજ્યસિંદેન શ્રી નેમિનાથ મિમ કારિત પ્રતિષ્ઠિત ॥

(૧૬) સનત ૧૩૪૪ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુ ૦ ૧૦ શુધે લખમગીદેન સહજ ભાર્યા સદજલદેવિ શ્રેયોર્થ શ્રી પાર્થનાથ મિમ કારિત ॥

(૧૭) સનત ૧૩૪૬ ચૈત્ર સુદિ ૧ લોમે પિતૃ સમરસિંદ જુદલાતૃ સોહડ શ્રેયમે શ્રે ૦ રતનેન શ્રી શાતિનાથ કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી યશોભદ્રસૂરિશિષ્યે શ્રી વિજુધપ્રભસૂરિમિ ॥

(૧૮) સવત ૧૩૫૯ મો જાતીય ૬૦ દેહકેત માતૃ હીરલ પુણ્યાય જિન ગણિત પ્રતિ
શ્રી જાત્યોધરગરુડે શ્રી દર્શિગ્રન્થસૂરિભિ ॥

આ અક્ષર લેખો(૧-૧૮)નો સમયપટ સં ૧૨૭૬(ઈ.સં ૧૨૨૦)થી સં ૧૩૫૯ (ઈ.સં ૧૩૦૩) એટલે કે ૮૩ વર્ષનો છે. આ સમયે ગુજરાતની ગાદી પર સોલકી રાજાઓ ભીમદેવ બીજો (લવણપ્રસાદની મદદ દ્વારા પુનઃ સત્તાપ્રાપ્તિનો સમય ઈ.સં ૧૨૨૫-૧૨૪૨), ત્રિભુવનપાલ (ઈ.સં ૧૨૪૨-૧૨૪૪) અને વાગેલા—સોલકી વંશના રાજાઓ હતા. આમ આ સમય દરમિયાન સોલકીની મુખ્ય શાખાનો અત અને ઉપશાખા વાગેલા—સોલકીનો ઉદય તેમ જ અસ્ત બોવામાં આવે છે.

આ બધા લેખો અનુક્રમે (૧) સં ૧૨૭૬ (ઈ.સં ૧૨૨૦), (૨) સં ૧૨૭૯ (ઈ.સં ૧૨૨૩), (૩-૪) સં ૧૨૯૬ (ઈ.સં ૧૨૪૦); (૫) સં ૧૨૯૭ (ઈ.સં ૧૨૪૩), (૬) સં ૧૨૯૮ (ઈ.સં ૧૨૪૪) (૭-૮) સં ૧૩૦૫ (ઈ.સં ૧૨૪૯); (૯) સં ૧૩૧૧ (ઈ.સં ૧૨૫૫); (૧૦) સં ૧૩૨૯ (ઈ.સં ૧૨૭૩); (૧૧) સં ૧૩૩૩ (ઈ.સં ૧૨૭૭), (૧૨-૧૩) સં ૧૩૩૪ (ઈ.સં ૧૨૭૮), (૧૪) સં ૧૩૩૭ (ઈ.સં ૧૨૮૧); (૧૫) સં ૧૩૪૧ (ઈ.સં ૧૨૮૫), (૧૬) સં ૧૩૪૪ (ઈ.સં ૧૨૮૮); (૧૭) સં ૧૩૪૬ (ઈ.સં ૧૨૯૦), અને (૧૮) સં ૧૩૫૯ (ઈ.સં ૧૩૦૩)ના છે.

આ લેખો પૈકીના બે લેખ (૩-૪) સં ૧૨૯૬ (ઈ.સં ૧૨૪૦)ના છે તે પૈકી એક લેખ—(૩)મા મિતિ કે વાગ આપેલ નથી; તો બીજા લેખમા મિતિ આપી છે પણ વાગનો ઉલ્લેખ નથી. બીજા બે લેખ (૭-૮) સં ૧૩૦૫ (ઈ.સં ૧૨૪૯)ના છે અનેમા મિતિનો ઉલ્લેખ કયો છે, પણ વાગનો નિર્દેશ નથી. સં ૧૩૩૪(ઈ.સં ૧૨૭૮)ના પણ બે લેખો છે (૧૨-૧૩) તે પૈકી એક લેખ(નં ૧૨)મા મિતિનો ઉલ્લેખ કયો છે, પણ ધસારાના કાગળે વાગ વચાતો નથી. બીજા લેખ—(નં ૧૩)મા તિથિ અને વાગનો ઉલ્લેખ સ્પષ્ટ વચાલ છે, પણ માસ-પખવાડિયાના અક્ષરો ધસાઈ ગયા હોવાને કારણે વાચી શકાતા નથી.

આ અક્ષર લેખો પૈકી ત્રણ લેખો(નં ૩, ૬ અને ૧૮)મા માત્ર સાવનો જ નિર્દેશ કયો છે અને મિતિ, વાગની વિગત મળતી નથી. વળી ૭ લેખો(નં ૫, ૬, ૧૦, ૧૩, ૧૪, ૧૭)મા અનુક્રમે ભોમ (મગ), શનિ, શુક્ર, ગનિ, સોમ, ભોમ(મગળ)વાગનો ઉલ્લેખ કયો છે. બાકીના લેખોમા વાગનો નિર્દેશ કયો નથી. આ અક્ષર લેખો પૈકીના નં ૧ અને ૪મા માવ માસનો અને નં ૫ અને ૧૭મા ચૈત્રનો; નં ૬, ૧૦, ૧૧, ૧૨ અને ૧૪મા વૈશાખનો, નં ૨, ૧૫ અને ૧૬મા જ્યેષ્ઠ(જેઠ)નો અને નં ૧ તથા ૮મા અષાઢ માસનો ઉલ્લેખ કયો છે.

આ સર્વ લેખોનું લખાણ સુનાચ્ચ અને સ્પષ્ટ છે તેમ છતાં ધમારને ટાણે કેટલાક લેખોની વિગતો ભૂસાઈ ગઈ છે. દા.ત. નં ૫ના લેખમા પિતૃ . પંડીના અક્ષરોમા પ્રતિમાના નામનો ઉલ્લેખ ધસાઈ ગયો લાગે છે. લેખ નં ૭મા જિન ભગવાન વ્યક્તિનું નામ ધસાઈ ગયું છે. લેખ નં ૮મા જેમની ગ્રેહણથી સ્વપભનાથની પ્રતિમા ભરાતી છે તે જિનસગસૂરિના શિષ્ય સૂરિનું નામ તથા પ્રતિમા ભગવના વ્યક્તિનું નામ ધસાઈ ગયેલ છે. લેખ નં ૧૨મા વાર ભૂસાઈ ગયો છે તે સાથે જેના શ્રેયાર્થે આદિનાથનું જિન ભગવું છે તે વ્યક્તિનું નામ ધસાઈ ગયું છે. લેખ નં ૧૩મા માસ, પક્ષ અને અતિમ પક્ષિતના કેટલાક અક્ષરો ધસાઈ ગયા છે. નં ૧૧ના લેખમા સનત અને ગચ્છના ઉલ્લેખ વિવાદ બીજા કોઈ વિગત નોંધાઈ નથી. આથી બાકીનું લખાણ સલવત ભૂસાઈ ગયું હશે તેનું અનુમાન થાય છે. લેખ નં ૫, ૬ તથા ૧૮મા તીર્થંકરોના નામનો ઉલ્લેખ ન કરતા માત્ર મિળ ભગવાનો જ નિર્દેશ કયો છે.

સૂચિ

(જમગી યાદુએ લખેલો અંક જે તે પ્રતિભાવેખનો નવમ સૂચવે છે.)

તીર્થંકરોનાં નામ

આદિનાથ (સપ્તમંદિર)	(૧)	૨, ૪, ૭, ૮, ૧૦, ૧૨
શાનિનાથ	(૧૬)	૧૪, ૧૭
નેમિનાથ	(૨૨)	૩, ૧૫
પાર્શ્વનાથ	(૨૩)	૧૩, ૧૬
મહાવીર	(૨૪)	૬, ૧૧

સૂરિઓનાં નામ

ગુણાકરસૂરિ (બુદ્ધગરુડ)	૧૦
જિનદત્તસૂરિ (વાયટીપગરુડ)	૨
જિન . તિસૂરિ	૭-૮
જિનેસરસૂરિ	૭-૮
અદેવસૂરિ (વાયટગરુડ)	૬
દેવસૂરિ (નવયોધગરુડ)	૩, ૫
નગભટ્ટસૂરિ	૧૧
પ્ર (વ) દેવ (?)	૧૩

- ૧ અદાર પ્રતિભાવો પૈકીની ચૌદ પ્રતિભાવો પર તીર્થંકરોના નામનો ૮ લેખ કર્યો છે અને તે પૈકીની ૩ પ્રતિભાવો આદિનાથ અને બાકીની આઠ પ્રતિભાવો પૈકી શાનિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર એ દરેક તીર્થંકરની બધી પ્રતિભાવો હોવાનું આ લેખ પરથી સ્પષ્ટ થાય છે
- ૨ પ્રતિભાવેખ નં ૫ અને ૧૩માં સૂરિનું નામ યસાર્થ ગયુ હોય તેમ લાગે છે, બચારે લેખ નં ૧૪, ૧૫, ૧૬માં સૂરિના નામનો ઉલ્લેખ નથી
- ૩ આ એ જ સૂરિ લાગે છે કે જેમણે સવન ૧૨૧૬માં નાનાભુવનકૃત 'ચોગરતનમાયા' પર વૃત્તિ રચી હોવાનું નોંધાયું છે (મોં ૬૦ કેસાર્થન જૈન માહિત્યનો સંકલ્પન ઇતિહાસ, પૃં ૩૨૭, પરિચ્છેદ ૧૭૧)
- ૪ શ્રી જિનદત્તસૂરિ સં ૧૨૬૫માં વાયટ (વાયટ) ગામમાં થયા તેમણે 'વિવેકવિનાશ' નામનો ગ્રંથ રચ્યો છે તેઓ વગુપાનની સાથે સતુજયની યાત્રાએ ગયેલા સૂરિઓ પૈકીના એક હતા એમ મુકલસખર્નનમાં જણાયું છે અવદેવસૂરિ તેમના શિષ્ય હતા (જૈં સાં ૧૦ ઇં ૫૦ ૩૪૧, પરિં ૪૬૬) અવદેવસૂરિનો ઉલ્લેખ અહીં લેખ નં ૬માં થયેલો છે
- ૫ અહીં સૂરિના નામમાં એક અક્ષર યસાર્થ ગયો છે, પરંતુ આ જ લેખમાં તે સૂરિના શિષ્યનું નામ જિનેસરસૂરિ હોવાનું નોંધાયું છે તે પરથી અનુમાન થાય છે કે આ સૂરિ જિનેસરસૂરિ(જિનેશ્વર)ના ગુરુ ખરનરમચંદના જિનપતિસૂરિ હોવા જોઈએ આ સૂરિએ શ્રેષ્ઠ નેમિષ્ટ બાંધગારિકને જૈનધર્મી બનાવ્યા હતા આ શ્રેષ્ઠિના પુત્રે સં ૧૨૫૫માં તેમની પાસે દીપ્ત લઈ તેમના પદ્મર શિષ્ય જિનેશ્વરસૂરિ નામે પ્રસિદ્ધ થયા (જૈં સાં ૨૦ ઇં ૫૦ ૩૪૦, પરિં ૪૮૩)
- ૬ નુઓ ડિપણ નં ૩ અદેવસૂરિ ચોગવિવાના બારે બલકાર હતા (જૈં સાં ૩૦ ઇં ૫૦, ૫૦ ૩૪૧, પરિં ૪૬૬).
- ૭ આ સૂરિએ પ્રાકૃતમાં 'પદમભયરિન' રચ્યુ હતું તેની એક હસ્તપ્રત ખાણીમાં પ્રવર્તક કાલિવિજયજી સુત્રક-બદારમાં છે (જૈં સાં ૨૦ ઇં ૫૦, ૫૦ ૩૪૦, પરિં ૪૮૬)

પ્ર . . . (મૂરિ)	૫
પરોલદ્રસૂરિ	૧૭
રત્ન(વ)તસૂરિ	૪
વિશુધપ્રભસૂરિ	૧૭
(સો)મયદ્રસૂરિ	૯
દરિપ્રભસૂરિ (જા'યોધરમઠ)	૧૮
હરિલદ્રસૂરિ (જા'યોધરમઠ)	૩
હેમતિયકસૂરિ	૧૧

ગચ્છોનાં નામ

(૧) કનાપ'નીય	૧૨
(૨) જા'યોધર	૩, ૧૮
(૩) બૃહદ્	૧૦
(૪) ધમ્મહાણુ	૧
(૫) વાયનીર કે વાયટ	૨, ૬

જ્ઞાતિઓ^{૧૦} અને અમકો^{૧૧}નાં નામ

૧ કં (કુટુમ્બ) (અટક)	૧૨, ૧૮
૨ મોઢ (જ્ઞાતિ)	૩, ૧૮
૩ ગાણુ (અમક)	૩
૪ શાવક (જ્ઞાતિ)	૭
૫ શ્રીમાલ—ની (જ્ઞાતિ)	૪, ૬, ૧૧, ૧૪

- ૮ અડગઅપ્પા વિશુધપ્રભસૂરિ નામના સૂરિ ઘઈ ગયા છે તેમના એક સિખ્ય પદ્યપ્રભસૂરિએ પ્રનિસુવનચરિત (પિટરાંન હરનપ્રનોનો રિપો) નં ૩ (૧૮૮૪-૮૬), નં ૩૦૨ અને કુલુચરિત (જેની સં ૧૩૦૪ની હસ્તપ્રત જેસડમેરના લદારમાં છે) રચ્યા હતા (જેનં સાં ૬૦, પૃં ૩૮૬, પરિં ૫૬૬) આ લેખના વિશુધસૂરિ ઉપધુક્ત અડગપ્રભસૂરિના શુરુ હોવાનું અનુમાન છે
- ૯ આ લેખના (સો)મયદ્રસૂરિ પ્રસિદ્ધ વાહિકેવસૂરિના સિખ્ય જયમગસૂરિના સિખ્ય હોવાનું અમારું અનુમાન છે સોમયદ્રસૂરિએ સં ૧૩૨૯માં જ્ઞાતિનાકર નામના જ્ઞાતિના પ્રથ પર ટીકા લખી હતી
- ૧૦ લેખોમાં મોઢ અને શ્રીમાલ—લીનો જ્ઞાતિઓ તરીકે ઉલ્લેખ થયો છે આ બંને જ્ઞાતિઓ તેના મૂળ ઉદભવસ્થાન—પ્રદેશ સાથે સંકળાયેલી છે આ બંને જ્ઞાતિઓ ગુજરાતમાં જૈન તેમ જ જૈનેતર સમાજ સાથે સંકળાયેલી છે, પરંતુ જૈનેતર સમાજમાં મોઢ અને શ્રીમાલી જ્ઞાતિ બ્રાહ્મણ અને વૈષ્ણવ વાલ્મીયાઓમાં જેમ પ્રચલિત છે તેમ જૈન સમાજમાં પણ તે જૈન વાલ્મીયાના વર્ગ સાથે સંકળાયેલી છે લેખોમાં નિર્વચિત કંકર અને સાહ (શાહ) અટક વ્યાપારીવર્ગની સૂચક છે
- ૧૧ પ્રસ્તુત ધાનુ પ્રતિમાલેખમાં આવતી શં (શેઠી), મહાં (મહાજન), સા (શાહ) વગેરે અમકો બી રચારિક હોવાથી તેમનો સમાવેશ આ સૂચિમાં કર્યો નથી
- 'શેઠી' શબ્દ ગુપ્તોના અભિલેખોમાં ગામના શ્રીમત વેપારીવર્ગ માટે પ્રયોજવાનો જોવા મળે છે તેઓ વેપાર ઉપરાંત નાણાં ધીરધારનો ધંધો પણ કરતા હતા આ પ્રણાલિકાને અનુસરતી અગ્નિ માટે 'શેઠી' શબ્દ બારાનમાં લાગ્યા સમયથી પ્રચલિત છે એવું હાલનું રૂપાંતર 'શેઠ' શબ્દમાં મળે છે
- મહાં એ 'મહાજન', 'મહામાત્ય', 'મહાતર' વગેરેનું સમ્યેપ સહન છે લેખ નં ૫માંનો ઉલ્લેખ જો

સ્થળોનાં નામ

નિમ્નગત્યુ ૨

શ્રીપુરુષોનાં નામ

શ્રીઓનાં નામ

પદ્મનતિ	૧૩	વાનિણિ	૪
પાદ્મગદેરી	૧૩	સદગ્રહદેરી	૧૬
માતૃગદેરી	૯	સિંગાગદેરી	૧૧
માદગાણુ	૬	હીંગલ	૧૮
ગાદ	૨	દુવગનો	૧૨
દ્વાગદેરી	૧૦		

પુરુષોનાં નામ

આમય	૮	ગલ	૧૭
ઉદાણા	૧૨	ગલના	૧૩
ઠાકલ	૫	વીભા	૧૦
કુલ	૧૩	ગાગરીદ	૩
જયતા	૯, ૧૩	લખમગીદ	૧૬
દેકુ	૬	વકગુ	૮
દેગક	૧૮	નિજ્યસિદ	૧૫
ધનપાલ	૧૫	વીગપાલ	૧૩
નયગસિદ	૧૪	વીગમ	૧૪
નગમિદ	૧૧	વીગયુ (ત)	૨
નાગપાલ	૩	અમગસિદ	૧૭
પદ્મસિદ	૧૩	સાંગયુ	૧૧
પાર્થ	૧૫	સાગા	૧૦
પાસા	૪	સીવસીદ	૫
પાસદેવ	૧૩	સોદા	૧૭
ભીમાભા	૧૦		

‘મહામાત્ય’ના અર્થમાં યજ્ઞવલ્ક્યમાં આપેલો મહામાત્ય ‘કાકવ’ કાણુ અને આ સમયના હનિદાસમાં તેમ જુ અને કેટલું મહત્તર વગેરે પ્રશ્નો ઉપરિચિત થાય તેમ ■

‘કકર’ શ. ૧૦. નીતુકય સમયના અભિજેઓમાં ગુજરાતના સર્વગ્રામ્ય દગ્ગોચર થાય છે ‘દમ્પર’ શબ્દ રૂપરૂપ મામના મુખી જે ભગીરદાસની સાથે વપરાતો હતો સરગમભા તે નાના અને ગોણુ વાના રચાતિક અપિકારી માટે વપરાતો હોવાનું આ નૂમ પડે છે ગુજરાતમાં હાલમાં હુલ્લાણુ અને શાદિયા કોમ માટે તે સર્વમાન્ય અગ્રક થઈ પડી હોય તેમ લાગે છે કકર, કકરમાનો ‘દક’ શ. ૧૦. પ્રાકૃત છે અને તે વેપારીના અર્થમાં પ્રયોજાતો આ અર્થમાં તે ઈસુની પહેલી સદીના એક અભિલેખમાં C રેખાએ છે (મોનિયર વિવિચગ્રસ ‘સરકૃત કોશ’, પૃ. ૪૩૦)

‘સાધુ’ (લે. ૧૦. ૩)ની અટક સરકૃત ‘સાણક માથી Cદશવેલી લાગે છે

આ ધાતુ પ્રતિભાવેળોમા મધ્યકાલીન ગુજરાતના વણિક વર્ગની વ્યક્તિઓના જે નામો મળે છે, તેના વર્ગીકરણો પગથી સ્પષ્ટ થાય છે કે સ્ત્રીપુરુષોના વણા સમૃદ્ધ નામો મિશ્ર સમૃદ્ધ (Non Sanskrit)-મા રૂપાંતર પામ્યા છે વળી, તેમાના કેટલાક પ્રાકૃતમાથી બેરતી આવેલા જણાય છે, તો કેટલાક નિકૃત થયા છે સામાન્યતઃ આપણે આ નામોને ચાર વિભાગમા વહેંચી શકીએ (૧) શુદ્ધ સમૃદ્ધ, (૨) અર્ધ કે મિશ્ર સમૃદ્ધ, (૩) શુદ્ધ પ્રાકૃત, (૪) અર્ધ કે મિશ્ર પ્રાકૃત

નાગપાન, નગસિંહ, નીગપાન, પદ્મસિંહ ધનપાન, પાર્થ, અમગસિંહ, રત્નનિર્જયસિંહ, પદ્મવતી વગેરે નામો શુદ્ધ સમૃદ્ધરૂપે વપરાતા જોવા મળે છે તો ગન્ધીદ, સીનસીદ, જયતા, ગીતા, ભીમાભા, ગતના, વીરમ, નયગસિંહ, લખમસિંહ, રાજુ, લણુદેવી, માતૃગદેવી, સિંગાગદેવી વગેરે મિશ્ર કે અર્ધસમૃદ્ધરૂપ ધારણ કરે છે વીનયુ, પાસડ, કાકય, દેડ, વમ્બુ, આસન, આગા, સાંગણુ, વુવગ્ના (૧), કુવગ, પામદેવ, સોહડ, દેદાવ, વાનિણિ માહકરણ પાલણુદેવી, સદગદેવી, દીરલ વગેરે નામો શુદ્ધ તેમ જ મિશ્ર પ્રાકૃતના સ્વરૂપોમા દુર્ગભ્યથ યાય છે

જે નામોને અતે સિંહ, પાવ, દેવી કે વતી ગઢ આવે છે તે બુધા તત્સમ રૂપ જાળી ગણા છે, દા.ત. પદ્મસિંહ, નિર્જયસિંહ, સમગસિંહ, નાગપાન, વીગપાન, ધનપાન, લણુદેવી, પદ્મવતી પણ કારણે આવા નામોના પૂર્વે આવેલ સ્વરૂપ નિકૃત પણ થયા છે, દા.ત. પાસદેવ, માતૃગદેવી, સિંગાગદેવી, સદગદેવી, સીનસીદ અને લખમ(લક્ષમણ)સીદ પણ આના જ નિકૃત તત્સમો છે અહીં તદ્દભન નામો 'લ' (દા.ત. કાકડન, આમન, નગલ, દીગલ), 'ડ' (દેડ, ઉદ્દણાડ) આ (સાગા, ગતના), 'ભા' (રનીભા, ભીમાભા), તા (જયતા), 'ડ' (પાસડ, સોહડ), રર 'ણ' (માગણુ, વણુ વીનયુ), 'દણિ' (વાનિણિ), 'ઉ' કે 'ઊ' (દેડ, રાજુ), 'મ' (વીરમ) વગેરે પ્રત્યયો લઈ રૂપવિધાન સાધના જણાય છે

૧૨ ૧૦ કરે 'હ' અવતારના નામો જુદા શકે કે ગુર્જર ભવિષ્યક હોવાનું સચ્ચે છે દોઠ સાકગિયા તેમના અનને અનુમોદન આપતાં જણાવે છે કે પ્રાગવા, બોધવાય તેમ જ ધરકર્કટ જોવામાં તે સામાન્ય દોષ છે વિખ્યાત પેશગાહ રાજસ્થાનની ગુર્જર ભવિષ્યકો બેરતી આવ્યા હતા ગુર્જરો મધ્ય એસિયામાંથી પ્રથમ પત્તનમા ગિર થયા અને તે પછી ઉત્તરોત્તર તેઓએ રાજસ્થાન અને ઉત્તર ગુજરાતમાં સ્થળાંતર કર્યું સોનપી સમય હરિયાણ તેઓની રા થમા અમ તારો તરફ નિયુક્તિ થી તેથી તેઓ ખૂબ અગિયાર મહત્તા પામ્યા હતા ગુજરાતના પ્રદેશને ગુજરાતનામાલિધાન અર્થે કરનામા તેઓનો કાળો મહા અરો હોવાનું પણ વિદ્વાનો સ્વીકારે છે આ પદદેશી ભવિષ્ય ભારતમાં વિથર થયા પછી ભારતના ઇતર ધર્મની માફક જૈન ધર્મને પણ અગ્રીકાર કર્યો હોવાનો સભવ છે (૧૦ સાકગિયા ગ્રંથો હન દિગ્ગોલિકા ૧ બ્લેક હાથર ૧ થોમ્સની બ્લેક ઇન્ડો-સારી અને ગુજરાત (૧૮૪૮, પૃ. ૧૫) પૃ. ૧૪૦ તમા 'ઓરિજિન ઓફ ગુજરાત' અને બ્લેક ગુજરાત વિસય સોસાયટી ૧ ૪૨, પૃ. ૮૨-૮૭)



અંબકથાના આંતર પ્રવાહો

સોમાભાઈ પારેખ

જૈન પુરાણવિદ્યામાં અંબા વિદ્યાધરની કથા અતિ મહત્વની છે, પણ તેના તરફ વિદ્વાનોનું નેષ્ઠ એ તેટલું ધ્યાન દોરાયું નથી એટલું જ નહિ, પણ પ્રસિદ્ધ ભારતીય વિદ્યાવિદ્ પ્રો. બ્રહ્મચરિત્ર અને પ્રો. એ. વેળરે ભારતીય લોકકથાની પરંપરાની ચર્ચામાં જૈનો સારો એવો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેવી મુનિરત્નસુરિ-વિરચિત ગદ્યપદ્યકૃતિ ‘અમ્બચરિત્ર’ની સમીક્ષિત આવૃત્તિ પણ આપણે તૈયાર કરી શક્યા નથી. જૈન આગમો જેટલું જ સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસની સામગ્રીમાં સમૃદ્ધ, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્યકૃત ‘ત્રિપદ્ધિશલાકાપુરુષ ચરિત્ર’ મહાકાવ્ય છે, અને છતાંય, ડૉ. હેલન નોહાન્સને તેનો કંદેલો અંગ્રેજી અનુવાદ અને આત્માનંદ જૈન સભા-ભાવનગર તરફથી પ્રસિદ્ધ થયેલો તેનો ગુજરાતી અનુવાદ—આ અનુવાદો દ્વારા જ એ મહાકાવ્યનિષ્પક્ષ અધ્યયન અને સંશોધન ચાલે છે, પણ તેની સમીક્ષિત આવૃત્તિ હજી આપણી પાસે તૈયાર નથી. આવી જ સ્થિતિ અંબકથા-વિષયક ‘અમ્બચરિત્ર’ની છે. તેરમા શતકમાં રચાયેલી આ કૃતિની છપેલી પ્રત મુનિમાનવિજયે સંપાદિત કરી, શ્રીસત્યવિજય ગ્રન્થમાલામાં ગ્રન્થાંક ૧૧ તરીકે, ઈ. સ. ૧૯૨૮માં પ્રસિદ્ધ કરી છે. આ જ સંસ્કૃત કૃતિનો જૂની ગુજરાતીમાં વાચક મંગલમાણિક્યે કંદેલો અનુવાદ (વિ. સં. ૧૬૩૯ = ઈ. સ. ૧૫૮૩), પ્રો. બલવંતરાય ક. હાકોરે સંપાદિત કરી ઈ. સ. ૧૯૫૩માં પ્રસિદ્ધ કર્યો છે. મેં ભારી ચર્ચામાં, સંસ્કૃત કૃતિ ‘અમ્બચરિત્ર’ અને પ્રો. બ. ક. હાકોર-સંપાદિત ‘અંબા વિદ્યાધર રાસ’નો ઉપયોગ કર્યો છે.

અંબકથાના બાલ્યસ્વરૂપ (Morphology) પર તેના પુરોગામી કથાગ્રન્થો—યુષ્માદ્યકૃત ‘બૃહત્કથા’, શ્રીસંઘવસગણિ વાચકરચિત ‘વસુદેવ-હિંડી’, બુદ્ધસ્વામીકૃત ‘બૃહત્કથામ્બકોદસંપ્રદ’, સોમદેવ-વિરચિત ‘કથાસરિત્સાગર’, ક્ષેમેન્દ્રકૃત ‘બૃહત્કથામંજરી’, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્ય-વિરચિત ‘ત્રિપદ્ધિશલાકા-પુરુષ ચરિત્ર’, ‘પરિશિષ્ટ પર્વ’ આદિ ગ્રન્થો—ની સારી વ્યાપક અસર પડેલી છે, જ્યારે તેરમા શતક પછી, સંસ્કૃત કે જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલ, વિક્રમ-નિષ્પક્ષ વાર્તાચક્રો—‘સિંહાસનજત્રીસી’, ‘વેતાલપચીસી’ અને ‘પંચદંડગત્ર’—પર આ અંબકથાની પ્રબળ અસર પડેલી છે. વિક્રમનાં ઉપર્યુક્ત ત્રણેય વાર્તાચક્રનાં તેમ જ દરેક વાર્તાચક્રની અલગ ઉપવાર્તાનાં સ્વરૂપદળન, આયોજન, કથાપટકો અને સાંસ્કૃતિક પરંપરામાં

ધણ સામ્ય છે 'બૃહન્કથા', 'વસુદેવ હિંદી', 'બૃહદ્વ્યાસ-નોમ્સઅદ' આદિ વાર્તાસંગ્રહોની માફ, અમરકથા અને નિક્કમના વાર્તાયંત્રોમા, એક મુખ્ય વાર્તા છે, જે અમર કથાને એકમુખ સાધે છે અને કથાની સમાપ્તિ આ મુખ્ય વાર્તાના કથાતત્ત્વ દ્વાગ થાય છે મુખ્ય વાર્તામાથી ઉપવાર્તાઓ કુટતી જાય છે એક ઉપવાર્તામાથી બીજી, અને બીજીમાથી ત્રીજી એમ ઉપવાર્તાઓ ક્રમે જ જાય છે એમા દરેક વાર્તા રસતર વાર્તા તરીકેનુ વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે એટલુ જ નહિ, પણ તે સમગ્ર કથાના સ્થાપત્યના અગ્ર તરીકે તેને શોભા અર્પે છે નિક્કમના વાર્તાયંત્રો અને અમરકથાનુ રસપ્રસંગ આ રીતે એકબીજા સાથે ધણુ સામ્ય ધરાવે છે અમરકથામા સિંહાસનમત્રીગી, વેતાનપત્રીગી અને પચ્છડગની વાર્તાઓના તાણુનાણુ સુવક રીતે વણાયેલા છે

જેમ નિક્કમ અનેક પ્રવરના અનંગય અને અરોધોમાથી પુરુષાર્થ જાને પરાધમો વડે બહાર આવે છે, તેમ અમર પણ એક વીગ તરીકે અને મુગ્ધનીઓનો સામનો કરી, ધણુ માત્સ કરે છે વિક્રમ અને અમર બન્ને કા પનિક વીર પાત્રો છે, જતા તેઓના આત્મ વ્યક્તિત્વ દ્વાગ તેઓ જીવતી જીવગતી તરવગતી વ્યક્તિઓ હોય એની જાણ આપણા મન પર પડે છે વાસ્તવિક જીવનમા માનવી અનેક મુશ્કેલીઓના જીવગતમાથી પસાર થઈ, અનેક પ્રવરની કસોટીઓમાથી તરી પાગ જીવતી જે તેજરી ભવ્ય અને પ્રાણુનાન વ્યક્તિત્વની છાણ આપણા મન પર પાડે છે, તેની જ માન અને પ્રગસાની ભાવના, નિક્કમ અને અમર આપણા હૃદયમા પેદા કરે છે

પ્રોં ૫૦ કં હાકોરે અમરકથા વિષે આ પ્રમાણે વિધાન કર્યું છે

' સિંહાસનમત્રીગી ' નામે આપણા ગસગૃથમા આપુ જરૂરી પ્રથમપહેલુ ધ્યાન આ 'અમર નિધાધર રાસ' નુ છે, સિંહાસનને જે બનીશ પૂતળીઓ છે, જેમાની દરેક પોતાનો વાગે આવતા એક કથાનક કહે છે એ બનીગે પૂતળી મૂળ કોણુ હતી અને સિંહાસનમા ક્યાં રાને નેડાઈડાઈ ગઈ તેની કથા જ આ 'અમર નિધાધર રાસ' એ બનીગે પૂતળીઓ તે અમર નિધાધરની બનીગે ગણીઓ અમર એક સામાન્ય નિર્ધન સાધનહીન કારિયામાથી મહામોટો ગમ્મ અને અનેક અનૌકિક નિધાઓનો જાતા નિધાધર રી રીતે થયો તથા આ એ- પત્રી એક આ મત્રીશ રાણીઓને કેરી રીતે પરણ્યો, તે સર્વ અદ્ભુત બનાવોની કથા તે જ આ 'અમર નિધાધર રાસ'

આમ, પ્રોં હાકોર અમરકથાને 'સિંહાસનમત્રીગી' સાથે ધણુ સામ્ય વગવતી, 'સિંહાસનમત્રીગી'ની પૂર્વઆવૃત્તિસમી ગણાવે છે પણ 'પચ્છડગ'—રિચક નિક્કમના વાર્તાયંત્રના ભાગ અધ્યયન દગમ્યાન અમરકથાનુ 'પચ્છડગ' સાથે મને ધણુ સામ્ય લાગ્યું છે મુનિગત્તસરિએ 'અમરચગિ'ની પોતાની સંકૃત કૃતિની પુષ્ટિદામા 'પચ્છડગ' અને ગોરખયોગિનીના સાત આદેશનો ઉદ્દેશ આ પ્રમાણે મળે છે

યત્પુર્યામુગ્ગયિન્યા સુચરિતવિજયી વિક્રમાદિવરાના,
વેતાલો યસ્ય તુષ્ઠ કનકનરમદાદિદ્ધર પુત્રિકાશ્રિ !
અસ્મિતારુદ્ધ ઇશ નિગદિરસિ દષો પન્નન્દાતપન
ચક્રે વીરાધિગીર શિતિત્તમ્મરુણા સોડરિત સત્સરકુ ॥ ૩૬ ॥

इत्थं गोरखयोगिनी वचनतः सिद्धोद्भवः धनियः
सप्तदेवद्वारा सकौतुकभरा भूतान् वा मान्ति ।
द्वाविंशन्मितपुत्रिकादिचरितं यद् गद्यपद्यन तत् ।
चक्रे श्रीमुनिरत्नसूरिर्नित्यस्तद्वाच्यमानं बुधैः ॥ ३७ ॥

इत्याचार्यश्रीमुनिरत्नसूरिविरचिते अम्बडचरिते गोरखयोगिनी-उत्पत्तादेशकरअम्बडकथानक सम्पूर्णम् ॥

‘પચદશી’ના વાર્તાચક્રમાં દમની ગાળણુ જનૂઈ દસની ગેખા દોગી વજની દીનાલ જાની કંટે છે નિકમ તેના પગકમી મૈત્ર્ય વરે પણ એ દીનાલ તોડી નકનો નથી, ત્યાં તેએ દમનીને યોવારી પૂછ્યું કે, આ દીનાલ કેવી રીતે તોડી રાખય? દમનીએ કહ્યું કે, માગ પાચ આદેશનું પાલન કર, મેં આપેના પાચ આદેશ તુ પગ કરીશ તો આ વજની દીનાલ તુ તોડી રાખીશ અગત્યમાં પણ અગત્ય ગોગખ યોગિની પાસે આવે છે અને પોતે નિર્ધન દોઈ, ધન અને ગિદ્ધિસિદ્ધિની યાચના કરે છે ગોગખયોગિની તેની પામે એટ શરત મૂકે છે કે, માગ આપેલા સાન આદેશનું જ્ઞેન તુ પાલન કરીશ તો તુ અનેક પ્રકારની વિદ્યાઓ અને અખૂર ધન પ્રાપ્ત કરી રાખીશ આમ, બન્ને વાર્તાઓની મુખ્ય ટથા લગભગ સગખી છે

આ આદેશ સાદમ અને પગકમી દગનાગ ની અને તેજવી વ્યક્તિઓના માર્ગમાં મૂનવામાં આવતા અન્તરાય અને અનરોધો જ છે, એમ ટવી રાકાય ક્ષેમગની ‘સિદ્ધાસનદાત્રિશિખા’ યૌ મા શતકમાં આપણને પ્રાપ્ત થઈ તે પરેવા ‘સિદ્ધાસનમનીરી’ની કેટલીક વાર્તાઓ પ્રાચીન માદિયમાં સારી પેકે પ્રચલિત હતી, અને વાર્તાનારક નિકમના માર્ગમાં અનેક અન્તગયો આવતા, એના ઉંચેમ મગે છે ભોજ ગમ્મ જેનો સિદ્ધાસન પગ ખેસના જાય છે કે, તગત જ મિન્નમનની પૂતળીઓ એક પડી એક ભોજને રાગ નિકમના સાદસ અને પરાક્રમોની વાર્તા જહે છે, અને દરેક પૂતળી ગમ્મ ભોજ સમલ એક અવગેષ મૂકે છે કે, જ્ઞેન તુ આના સાદસ અને પગકમી કરી શકે તો જ આ સિદ્ધાસન પગ ખેસ આની ગીતે, રાગ ભોજના માર્ગમાં બનીશ અન્તગય જાખા કરવામાં આવે છે ‘વેતાવપચીરી’નું વાર્તાચક્ર વિક્રમના સર્વ વાર્તાચક્રોમાં પ્રાચીન છે એટલુ જ નહિ, પણ ભારતીય લોકવાર્તાની પ્રાચીનમાં પ્રાચીન કેટલીક વાર્તાઓના પ્રતિરૂપ આ વાર્તાચક્રમાં મળે છે લોકમુખે વહેતા સાહિત્ય તરીકે (floating literature તરીકે) ‘વેતાવપચીરી’ની વાર્તાઓ ધસની સનની પહેલી કે બીજી સદી પૂર્વેની ટોચ એમ જણાય છે આ વાર્તાચક્રમાં નિકમ મૃતદેહને ખબે મૂકી, બોધ્યા વિના, તેને જાચમીને આવે છે મૃતદેહમાં પ્રવેશલા વેતાવે વિક્રમ સમલ એની શરત મૂખી હતી કે મૃતદેહને ખબે જાચકી, બોધ્યા વિના જ્ઞેન તુ નક્કી કરેલા સ્થળે પહોંચીશ તો તુ મને જીતી રાકીશ વિક્રમ આ પ્રકારની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત ન કરી શકે તે માટે, મૃતદેહમાં પ્રવેશલા વેતાવે વિક્રમને એક પડી એક વાર્તાઓ કહેવા માડી અને દરેક વાર્તાના અન્તે તે એની સમસ્યા કે કોયમો મૂકતો કે જોયી તેના ઉપેક્ષ માટે વિશ્વમને મૌનનો લાગ કરી બોલતુ પાતુ આની રીતે તે પનીસ વખત આની કસોગીએ ચક્રો, પણ અન્તે નિકમ વેતાનની આ યુક્તિ સમજી ગયો અને જોયે, વેતાલે તેને બોલાવવા અનેક પ્રયત્ન કર્યા છતા તે વગર બોયે ધાટેલા સ્થળે પહોંચી ગયો આમ, ‘વેતાવપચીરી’માં સમસ્યા કે કોયના રસપ્રમા, વીગ પાત્રના માર્ગમાં અન્તરાય કે અનરોધો જાખા કરવામાં આવે છે

અમકથામાં, અમકે ગોગખયોગિની પામે જઈ, ધન, વિદ્યા અને ગિદ્ધિસિદ્ધિની યાચના કરી, એટલે ગોગખયોગિનીએ અમકને પોતે આપેલા સાત આદેશનું પાલન કરવા કહ્યું પહેલા આદેશમાં ગોગખયોગિનીએ આદેશ આપ્યો કે, હે અમક, તુ પૂર્વ દિશામાં જા અને ત્યાં ગુણવર્ધન વાડીમાં આવેલા શતગર્કરા નામના વૃક્ષનું પાકુ ફળ લઈ આપ આ આદેશનું પાલન કરતા, અમક ભદ્રાનની નામની જનૂઈ વિદ્યાઓની જાણકાર સ્ત્રીના સપર્કમાં આવ્યો ભદ્રાનનીએ અમકને કહ્યું કે, તુ મારી પુત્રી ચાવની સાથે કદુડની રમત રમ અને રમતમાં જ્ઞેન તુ જીતીશ તો તે તને પરણશે, અને જ્ઞેન તુ હારીશ તો તારે ચદાવનીની મેવા કરવી પડશે અમક રમતમાં ચદાવનીને જીતી ગયો અને તે ચદાવનીને પગપથે તેમ જ તેની પામેથી નલગામિની, આકર્ષણી, કામિની અને ચિંતિત રૂપકરા—એ ચાર જનૂઈ વિદ્યાઓ પણ પામ્યો, અને શતગર્કરા વૃક્ષનું પાકુ ફળ પણ મેળવી રાખ્યો ‘પચદશી’ની વાર્તામાં દમની ગાળણુ

નિકમને પોતાની પુત્રી દેવ મની સાથે સાગિપાશ દ્વાત રમના આદેશ આપે છે એમા એવી શરત હોય છે કે, જો દેવદમની છોતે તો નિકમે તેની મેના કરી, પણ જો નિકમ છોતે તો નિકમ દેવદમનીને પગલો છેડે નિકમ છલો અને દેવદમનીને પગલો અંગડકથાની ઉપર્યુક્ત વાર્તા સાથે 'પચડ'ની આ પહેલી વાર્તાનું ધણુ સામ્ય છે

અમડ ગોગખોગિનીને બીજી વખત મળ્યો સારે ગોગખોગિનીએ અમડને બીજો આદેશ આપ્યો કે દક્ષિણ સાગરમા હરિમધ નામના દ્વીપમા ગહેતા કમલકાચન નામના યોગી પામેથી 'અધારી' નામનુ જનૂઈ વસ્ત્ર લઈ આવ આ આદેશ સિદ્ધ કરતા અમડ ગેલણપુર પહોંચતા ગમ્મ હસનાયની પુત્રી ગુણવતીના સમાગમમા આવ્યો આ ગુણવતીને સૂર તરફથી જનૂઈ કાચળી ભેગ મળી હતી આમ ૧ અભેદ હતી ગુણવતી અને તેની બીજી સાત સખીઓ સરસ્વતી પડિતા નામની જનૂઈ રિદ્ધિજોષી જનજીમર કાઠણુ સ્ત્રીને લા લણના જતી હતી મગ્ગતીએ, યોગિનીઓ પાનેથી હેન્ને સ્વસ્તી સિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરવા તેની ઉપર્યુક્ત આદેશ વિધાર્થિનીઓનુ યોગિનીઓને બિદિદાન આપવા સુચ સકેન કયો હતો ગુણવતીએ આ સકેત જળયો અને જનૂઈ કાચળીની મદથી તે અને તેની સાહેબો બધી ગઈ અને યોગિનીઓ સરસ્વતી પડિતાનો ભણ કરી ગઈ આ અગ્નિનુ પ્રેમ ચ સ્વસ્તીને 'પચડ'ની 'ભાગ્યદા'ની વાર્તામા મળે છે સરસ્વતી પડિતા જોમા સાથે, અને સ્વસ્તી સ્વસ્તી નિકમ સાથે સામ્ય ધરાવે છે

ત્રીજા આદેશમા, ગોરખોગિનીએ અમડને આદેશ આપ્યો કે, સિદ્ધિદા જોષી સ્વસ્તી પુત્રી અદ્યશા પામે રત્નમાલા છે તે તુ લઈ આવ આ રત્નમાલાની વર્ણ 'ચરણ'ની 'સુભાગ' અથવા 'રત્નમદ્યા'ની વાર્તાની પૂર્વ આરુતિ છે 'અગ્નિ'ની વસ્ત્ર 'પચડ'મા રત્નમાલાના પાત્ર તરીકે આવે છે બન્ને વાર્તાઓમા રત્નમાલા અને રત્નમદ્યા જનૂઈ રિદ્ધિદા સ્વસ્તી ૩

ચોથા આદેશમા, ગોગખોગિનીના આદેશ પ્રમાણે અમડ નજીવ પામ્યા બોદિના નામના વણિકને લાથી નવખખી માઠડી લેના જાન છે બોદિના વણિકની પુત્રી ગિદ્ધી પડે આ માઠડી હતી રૂપિણીએ અમડને કહ્યું કે, હુ તને સિદ્ધિથી વિદ્યા આપુ છુ તે વિદ્યા જો નમના શાન નિમલ્લયદનને અગ્નિય બનાવ અને પછી તેને તેનું મૂળ તપ આપાવો દેવ કરી, તેની પાસે તેની વીરમતી નામની પુત્રી પગલનાની પાચના મળે અમડે પિદ્ધે મળા પ્રદાને હુનિ કરી, એમને ગમ્મએ પ્રમત થઈ અર્ધુ ગમ્મ અને પોતાની પુત્રી વી મની અમડને આપ્યા અમડની સિદ્ધિવિદ્યા આકારી રૂપિણી તેની માઠડી સાથે અમ ને પહોંચી

યોગિનીના પાચમા આદેશ પ્રમાણે અમડ સ્વસ્તી સ્વસ્તી ૧ પાગળમા, રત્નમા ના દેવદમના પ્રાન સુદિસાગ પામેથી ગવિથા નામનો દ્વીપ જાન છે સ્વસ્તી સ્વસ્તી પાગળમા જાન એક માનજુને લા ઉતાને દો માનજુ મ તે અમડે સ્વસ્તી સ્વસ્તી ૨ અને પ્રદાન મદ્યુરિયા પીડાતા હતા અમડે પોતાની સિદ્ધિવિદ્યા ગઈ અમડે સ્વસ્તી સ્વસ્તી ૩ માલ્યા માલ્યા આ વાત રાજ અને પ્રદાનને સ્વસ્તી સ્વસ્તી ૪ માલ્યા માલ્યા ૫ માલ્યા માલ્યા ગમ્મ અને પ્રાનના બધિની વાત અમડે સ્વસ્તી સ્વસ્તી ૬ માલ્યા માલ્યા ૭ માલ્યા માલ્યા આવે અને અર્ધુ ગમ્મ આપવામા અમડે સ્વસ્તી સ્વસ્તી ૮ માલ્યા માલ્યા ૯ માલ્યા માલ્યા બન્નેનો જાનેણુ અધિ હુ મદ્યુ ના અને પ્રદાન અમડે સ્વસ્તી સ્વસ્તી ૧૦ માલ્યા માલ્યા પ્રાનને સિદ્ધિવિદ્યાપ્રદાથી અમડે સ્વસ્તી સ્વસ્તી ૧૧ માલ્યા માલ્યા ૧૨ માલ્યા માલ્યા માનજુને લા જાને દો તેની પુત્રી અને સ્વસ્તી સ્વસ્તી ૧૩ માલ્યા માલ્યા

ગોરખોગિનીએ અમડને આદેશ આપ્યો કે, સિદ્ધિદા જોષી નામના વણિકને

છે. સાંના સોમેશ્વર નામના વિગ્ર પાસે સર્વાર્થશંકર નામનો જ્ઞદૂર્ધ દંડ છે, તે તું લઈ આવ. અંબડે પોતાના ધ્યેયની સિદ્ધિ માટે પ્રવાસ આદર્યો. રસ્તામાં તે એક યોગીના સમાગમમાં આવ્યો. યોગી પાસે બે કંઠા હતી—એક રક્ત કંઠા અને બીજી શ્વેત કંઠા. રક્ત કંઠાના પ્રદારથી દરિણી હોય તે સ્ત્રી બની જતી અને શ્વેત કંઠાના પ્રદારથી, સ્ત્રી હોય તે દરિણી બની જતી. યોગી ધૂન હતો. તેણે ઊંચા પ્રદારની સિદ્ધિવિદ્યા પ્રાપ્ત કરવા કશિંચ દેશના ભોજકુટ નગરના રાગનું યજમાન બલિદાન આપ્યું હતું અને તે રાગની પુત્રીને દરી ગયો હતો. તે રાગપુત્રીને યોગી હંમેશાં દરિણીના સ્વરૂપમાં રાખતો. અંબડે યોગીને દરિણી, રાગપુત્રીને હોડાવી અને રક્ત કંઠા તેમ જ શ્વેત કંઠા પ્રાપ્ત કરી.

આગળ પ્રવાસ કરતાં, અંબડે કૂર્મકરોડિ નગરમાં આવી પહોંચ્યો. સાં આવી તેણે સોમેશ્વર વિગ્રનું ધર શોધ્યું, પણ કોઈએ તેને તેનું ધર બતાવ્યું નહિ. રાત્રે તે નગર બહાર એક કામદેવના મંદિરમાં સૂતો હતો, સાં મોડી રાત્રે, સોમેશ્વરની પુત્રી ચંદ્રાન્તા આવી. જેવી તે મંદિરમાં પ્રવેશી કે તરત જ કૂર્મકરોડિ બીજી ત્રણ પૂતળીઓ પ્રગટ થઈ. એ ચારેય સખીઓ પાનાળમાં જવા વાતચીત કરતી હતી તેવામાં અંબડે છુપાઈને મોડી બૂમ પાડી. સર્વ સખીઓએ તપાસ કરી તો અંબડે મળી આવ્યો. સખીઓએ પંચશીર્ષિ એ નામથી અંબડને એક મજૂર તરીકે લીધો. બધાં બળદ ચિનાની ગાડીમાં બેઠાં અને ગાડી આપોઆપ ચાલવા લાગી. અંબડે પોતાના પ્રભાવથી રસ્તામાં વચ્ચે ગાડી અટકાવી. છેવટે, ચંદ્રાન્તા આદિ સખીઓએ પોતાની જ્ઞદૂર્ધ વિદ્યા તેને શીખવી ત્યારે ગાડી આગળ ચાલી. સર્વ પાનાળમાં ગયાં. સાં નાગશ્રી અને વાસવદત્તા નામની બે સખીઓએ સર્વનું સ્વાગત કર્યું, પણ ધૂન અંબડે પોતાની પાસેના જ્ઞદૂર્ધ ક્લચૂર્ણથી નાગશ્રીને રાસબી બનાવી, અને જ્ઞદૂર્ધ શ્વેત કંઠાના પ્રદારથી અન્ય સર્વ સખીઓને દરિણી બનાવી દીધી; અને અંબડ પોતે છાનોમાનો ગાડી લઈ નારી બૂચ્યો. સર્વ સખીઓ બેચાકળી બની પંચશીર્ષિ(અંબડ)ને શોધવા લાગી, પણ અંબડ મર્યો નહિ. છેવટે, રાસબી બનેલી સખી પાતાળમાં રહી અને બીજી સર્વ કૂર્મકરોડિમાં આવી પહોંચી. ચંદ્રાન્તા છાની રીતે સોમેશ્વરના ધરમાં પેસી ગઈ અને બાકીની સખીઓ કામદેવના મંદિરમાં ગઈ. વગર બળદે પોળમાં ગાડી હાકતા અંબડને રાગએ બોલાવી, ચંદ્રાન્તાને સ્ત્રીસ્વરૂપમાં લાવવા વિનંતી કરી. એટલે અંબડે શરત કરી કે, હે રાગ, તમારી પુત્રી મને પરણાવો અને તમારું અર્ધ રાત્ર્ય આપો તેમ જ ચંદ્રાન્તા તેની પાસેનો સર્વાર્થશંકર દંડ મને આપે તો જ હું ચંદ્રાન્તા અને તેની સખીઓને સ્ત્રીસ્વરૂપમાં લાવું. રાગએ તેમ જ ચંદ્રાન્તાએ અંબડની શરત કબૂલ કરી; એટલે અંબડે રક્ત કંઠાના પ્રદારથી ચંદ્રાન્તા અને અન્ય ત્રણ સખીઓને સ્ત્રી બનાવી. રાગએ પોતાની પુત્રી અંબડને પરણાવી અને પોતાનું અર્ધ રાત્ર્ય તેને આપ્યું. ચંદ્રાન્તા અને તેની ત્રણ સખીઓ અંબડને પરણી અને ચંદ્રાન્તાએ તેને પોતાનો સર્વાર્થશંકર દંડ આપ્યો. ચંદ્રાન્તાની વિનંતીથી અંબડે નાગશ્રીને રાસબીમાંથી સ્ત્રી બનાવી, એટલે નાગશ્રી અંબડને પરણી અને પોતાની પાસેનો હર્ષદંડ તેણે અંબડને આપ્યો.

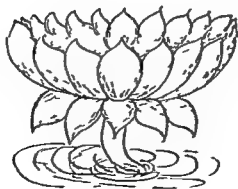
આ આખી વાર્તા ‘પંચદંડજન’ની ‘વિપાપહાર દંડ’ની વાર્તાને ધણી રીતે મળતી છે. ‘વિપાપહાર દંડ’ની વાર્તામાં પણ વિક્રમ ચાર સખીઓના દૂત તરીકે પાતાળમાં ગય છે, સ્નાન કરવા સરોવરમાં પડેલી સખીઓનાં વસ્ત્ર લઈ નારી ગય છે, અને નાગકન્યાને પરણવા આવેલા વરરાગનું દરણ કરે છે. છેવટે સર્વ સખીઓ વિક્રમને પરણે છે અને નાગકન્યા પોતાનો વિપાપહાર દંડ વિક્રમને આપે છે. અંબડકથાનું ઉપર્યુક્ત વસ્તુ ‘પંચદંડ’ની આ વાર્તાના વસ્તુ સાથે સારા પ્રમાણમાં સામ્ય ધરાવે છે.

સાનમા આદેશમાં ગોરબયોગિની અંબડને સોપારના રાગ ચંડેશ્વરનો મહામુકુટ લાવવાનો આદેશ આપે છે. અંબડ સોપારા જઈ, મોહક રૂપ ધારણ કરી, રાગ ચંડેશ્વરની પુત્રીને મોહિત કરે છે. મોહ પામેલી રાગકુંવરી સુરસુંદરી અંબડને પરણવાનો નિશ્ચય કરે છે. રાગ આવા વરમાર્યને પોતાની પુત્રી

પગલાવના ધરતો નથી, અને તેણે અમડને કે પકડવા સૈનિકો મોકળા અમડ અને સૈનિકો વચ્ચે યુદ્ધ થના સૈનિકો હારી ગયા ગગન અમડની જાડાઈ અને સિદ્ધિવિદ્યાઓના પ્રભાવથી અગ્રાઈ ગયો અને પોતાની પુત્રી તેને પગલાની અને સિદ્ધિવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ પોતાનો મહામુદ્ર પશુ તેને બેટ આપ્યો

આ રીતે, અમડકથા જૂની યુગગતીમા અનંતા પામેલી 'સિદ્ધાસનમત્રીશી', 'વેતાવપત્રીશી' અને 'વચ્ચદાઠત્ર' જેવી વિક્રમની વાર્તાઓ પગ વ્યાપક અગ્ર કરનાર કથા છે, જ્યાં અમડકથાનું વસ્તુ 'બૃહત્કથા', 'વસુદેવ હિંદી', 'બૃહત્કથાસ્વોદસગ્રહ', 'કથાસરિત્સાગર' અને 'મૃદ્ધકથામંત્રી' આદિ કથાઓની અસરથી વિકાસ પામ્યું છે ઉપર્યુન્ટ સર્વ વાર્તાઓમા જાડાઈ વિદ્યા એ મુખ્ય કથાધટક (Motif) તરીકે પ્રયોગાયું છે અમડકથામા અમડ અને સિદ્ધિવિદ્યાઓ અને જાડાઈ વિદ્યાઓ પ્રાપ્ત કરી માટે તે વિદ્યાધર (Holder of Magic Sciences) કહેવાયો સિદ્ધિવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ વેતાવ અને વિક્રમ, એ વિક્રમના વાર્તાઓને સમગ્રસૂત્રથી સાધતા પાત્રો છે વિક્રમ એ કોઈ રાજા, મહારાજા કે સમ્રાટ હતો કે કેમ એ સમજના બાજુએ ગમીએ તો, તે સર્વ જાડાઈ વિદ્યાઓમા પારગત એક વિદ્યાધર હતો, એમ વિક્રમ વિષયક વાર્તાઓમાથી નિષ્પન્ન થાય છે; અને 'બૃહત્કથા' તેમ જ 'કથાસરિત્સાગર'ની વાર્તાઓના નાયક નગનાહનદત્ત, 'વસુદેવ હિંદી'નો નાયક વસુદેવ, અને આચાર્ય મુનિરત્નમ્નિ વિરચિત 'અમડ ચરિત્ર'નો નાયક અમડ વિદ્યાધર આદિ પાત્રોનું ઉપાન્તર થના, આપણને પ્રસિદ્ધ વિક્રમ વાર્તાઓના નાયક વિક્રમનું લોકપ્રિય પાત્ર મળ્યું છે આચાર્ય હેમચંદ્રચાર્ય વિરચિત 'ત્રિપિટકશાસ્ત્રપુરુષચરિત્ર'માના ભગત આદિ ચક્રવર્તીઓએ પણ કેટલેક અંશે વિક્રમના પાત્રના ઘડતરમા ફીક ફાળો આપ્યો છે

આમ સમગ્ર રીતે જોતા, પુરોગામી અને અનુગામી લાગતીય કથાસાહિત્યમા, અમડકથા અને તેનો નાયક અમડ વિદ્યાધર એક મહત્વની કડીરૂપ રચના ધરાવે છે અનેક પ્રકારની મુશ્કેલીઓ, વિદ્યમન્યો અને નિષ્પત્તિઓમાથી પસાર થઈ, અનેક પગલો અને પ્રયાસ પુરુષાર્થ કરનાર, અનેક જાડાઈ વિદ્યાઓ સિદ્ધિવિદ્યાઓ, તાત્ત્વિક વિદ્યાઓ અને રસવિદ્યા પ્રાપ્ત કરનાર વીર અમડ વિદ્યાધરનું તેજસ્વી, ભવ્ય અને પ્રાણવાન પાત્ર અરેબગ લોકોના હૃદય, કંઈપના અને ઝિગ્સાસાવૃત્તિને લાગા સમગ્ર સુની સનેર ગમ્યને, એમા શકા નથી



કચ્છના રાજકવિ યતિશ્રી કનકકુશળજી

હુલેરાય કારાણી

કચ્છમાં ઘણા જૂના કાળથી જૈન યતિઓનું પ્રાપ્ત્ય હતું. આજથી માત્ર અર્ધી સદી પહેલાં પણ અહીં હોદ્દાસો પછેડીધારી યતિઓ હતા. હવે તો ભારતના અન્ય પ્રદેશોની માફક કચ્છમાં પણ જૈન યતિઓની સંખ્યા નહિવત્ રહેવા પામી છે.

કચ્છના રાવશ્રી પહેલા ખેંગારજીને દેવી સાંગઃ આપીને એમને સહાયજૂત થનાર યતિશ્રી માણેકમેરજીને રાઓશ્રી સૌરાષ્ટ્રના ચરાડવા ગામેથી કચ્છમાં લાવ્યા, અને એમને ભુજની પોશાળમાં નિયુક્ત કર્યા, સારથી રાજદરબારમાં પણ જૈન યતિઓ ઉચ્ચ સ્થાનના અધિકારી બન્યા. કચ્છ રાજ્યના પાટવી કુંવરનું વિદ્યાધ્યયન સૌથી પ્રથમ પોશાળના ગાદીપતિ યતિ મહારાજથી શરૂ થતું. આ યતિ રાજકુંવરના કાનમાં ॥ ઓં નમઃ સિદ્ધ ॥ નો મહામંત્ર ફૂંકતો અને સારપંચી તેને પહેલો અક્ષર ધુંટાવતો. આદલો ક્રિયા પંચી કચ્છના યુવરાજનો વિદ્યાભ્યાસ આગળ ચાલતો. આજે પણ આ પ્રણાલિકા ચાલુ છે.

વિક્રમની સત્તરમી સદીની શરૂઆતથી રાઓ ખેંગારના રાજ્ય-અમલમાં યતિશ્રી માણેકમેરજી કાઠિયાવાડમાંથી કચ્છમાં આવ્યા અને સારથી પોશાળમાં એમની પરંપરાનો આરંભ થયો. અગ્રારમી સદીના મધ્યમાં મહારાઓથી લખપતજીએ ભુજમાં વજલપા પાઠશાળાની સ્થાપના કરી. લખપતજી મોજલા, વિહારી અને સાહિત્યપ્રેમી હતા. લલિત કલાઓના એ પરમ ઉપાસક અને સહાયક હતા. સાહિત્ય, સંગીત અને કલાના આદક રાજવી તરીકે કચ્છમાં એ અન્નેડ હતા.

આ ઇંગીલા રાજ્યનીએ જ્યારે કચ્છનો કારભાર હાથમાં લીધો ત્યારે દુનિયાથી અલગ પડેલા એવા કચ્છ પ્રદેશને કાવ્ય-કળા અને દુનિવર-કળા વડે ભારતભરમાં પ્રખ્યાત બનાવી દેવાના એમના અંતરમાં કોઠે બગ્યા હતા, અને તે ધણે અંશે સફળ થયા હો એમ આજે સ્પષ્ટ જોવામાં આવે છે. કવિ નાનાલાલ જેવા

ગુજરાતના કવિસમ્રાટ કહી ગયા છે કે “ભુજિયો એ કચ્છના મહારાજાઓનું સિંહાસન છે, અને નગભાસ પામ્યાના એનો કીર્તિમુગ્ધ છે”

મહારાજાઓથી લખપતજીએ એક તરફ જેમ હુન્નકુશળાનો વિકાસ સાધ્યો, તેમ બીજી બાજુ કાવ્યકલાનું એક નવું જ ક્ષેત્ર તૈયાર કર્યું. મહારાજાઓથી કલાપ્રેમી હતા તેના જ કાવ્યપ્રેમી પણ હતા. પોતે પણ કવિ હતા—મહારાજા હતા કેમકે કલાનું ધામ બનાવવા સાથે એમણે કાવ્યકલાનું અધ્યાપન મંદિર પણ બનાવી દીધું. “કવિ જન્મે છે, એને ઘડી શકાતો નથી” એ કહેવતને ફેળવીને એમણે કવિઓ ધરાવાની પામ્યાના કચ્છના શરૂ કરી એમનામા દેશના ગતોને ચૂરી કાઢવાની ખાસ શક્તિ હતી. હુન્નકુશળા માટે એમણે રામચંદ્ર માલમ જેવા કલાધરને સોંપી કાઢ્યો, તે જ રીતે કાવ્યજ્ઞા માટે એમણે માગવાડ ભેંધપુર બાહુના તપામચ્છના યતિ કનકકુશળજી જેવા કાવ્યકોટિહારને સોંપીને તેમને કચ્છના ખેંચી લીધા અને વગભાસ પામ્યાનાના પ્રથમાચાર્ય તરીકે તેમને વણ્યા જ માનપાનથી ભદ્રાઈની પદવી સાથે સ્થાપિત કર્યા. આ પામ્યાનાએ આગળ જતા ટૂંકા વિકાસ સાધ્યો તેની સામિતી ગુજરાતના મહારાજા નાનાલાલના નીચેના રાખે આપી બંધ છે.

“કાવ્યકલા રીખવાની કચ્છ-ભુજમા પોશાળ હતી—આજે પણ છે. કવિઓ સૃજવાની એ કાવ્ય શાળા કદાચ દુનિયાભરમા અદ્વિતીય હશે. ધણી કાવ્યસિંચે ત્યાં ભણી, ગજદરબારમા કવિરાજ થયા છે એ કાવ્યશાળામા કાવ્યશાસ્ત્રો રીખનાય છે, ને રસોપાસકોને નવરસની વાડીઓમા હુમાવી, ઋતુઓની તડકી ડાલડી પ્રીતવી, અભિમિચન, ઉછેર, કાલવીણ્યુ ગૂંથણ વગેરે બગીચાશાસ્ત્રનો શાસ્ત્રી ઉઠાડે. બાગવાનને ભણાવે છે એમ ત્યાં ભણાવાય છે. કચ્છના મહારાજાનું ભુજિયો સિંહાસન છે, પણ ભુજની પોશાળ તે કચ્છના મહારાજાનો કીર્તિમુગ્ધ છે.”

કવિ નાનાલાલના પિતા ગુજરાતી ભાષાના લો પ્રિય કવિ દલપતરામ ગાલાભાઈ પણ આ પામ્યાનાનો ઉદ્દેશ કરતા “શુદ્ધિપ્રકાશ”ના સન ૧૮૫૮ના શુભાર્ષ માસના અકમા જણાવે છે કે

“ભુજની પાછની કેટલીયે પેઢીઓથી કવિતા રીખવાની પામ્યાના ચલાવવામા આવે છે એમા શિક્ષણ આપનાર ગૌરવ છે. તેને રાજ્ય તરફથી વર્ષાસન મળેલ છે. આજે કવિતા રીખનારને ખાનપાનની સગવડ રાજ્ય તરફથી આપવામા આવે છે. ભણનાર વિદ્યાર્થી જેવી પરીક્ષા આપે છે તેનું તેને દાનમ મળે છે. આ પ્રાંગની મિલિતાની પામ્યાના સમસ્ત ગુજરાતમા ન તો કોઈ જેવામા આવી છે ન સાબરમામા.”

ગુજરાતી સાહિત્યના રત્ન સમા આ બે હુરધો કવિઓના અભિપ્રાયથી આ પામ્યાનાની મહત્તા સંજો સમજી શકાશે.

નગભાસથી અજાત એના કચ્છ જેવા પ્રદેશમા કાવ્યકુશળા—સને રેલાનનાર—નિગ કનકકુશળજીએ અહીં કાવ્યજ્ઞાના મણેશનું દોષ એવા શુભ ઓધડીએ મળણ કર્યું કે તેની કીર્તિ અન્દની ખીનતી મળાની માફક નિપ્રતિભિત રાખતી ચાલી.

કચ્છ, કાઠિયાવાડ, ગુજરાત તેમ જ માગવાડ અને રાજસ્થાનમાથી કરિપદ પ્રાપ્ત કરવાના કોડ મેવનાગ સરસ્વતી પુત્રો અહીં આનતા અને સરસ્વતીની આગધના કરી, કવિની ડાપ લઈને અહીંથી નિવાસ થતા એના કેટલાયે મિત્રાનેએ અનેક ગળ્યોના ગળ્યકવિ બનીને આ સગ્યાના નામને ઉજાવળ કરેલ છે.

કવિ કનકકુશળજીએ “લખપતમજરી નામમાળા” નામે એક ઉત્તમ ગ્રંથ મલત ૧૭૫૪મા લખેલ છે એમા ૨૦૨ પદો છે. આરબના ૧૦૨ પદોમા બહેન વસનો દતિહાસ છે અને ત્યાર પછી

૧૨૬ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્થ

આ નામમાળાનો આરંભ થાય છે. ૨૦૨ પદમાં તે સમાપ્ત થાય છે. એના છેલ્લા બે પદ નીચે મુજબ છે :

લખપતિ જસ સુમનસ લલિત, ઈક બરની અભિરામ,
સુકવિ કનક કીની સરસ, નામ દામ ગુણુ ધામ.
સુનત મનસુ દૈ સરસ ફલ, કલ્પસ રહે ન કોય,
મન જપિ લખપતિ મંગરી, હરિ દર્શન જ્યો હોય.

દિલ્હીના મોગસ બાદશાહ શાહજહાંના દરબારના મુસ્તસિદ્દ કવિ ‘મુંદર’ના ‘મુંદર શુંગાર’ પુસ્તકની ભાષા ટીકા પણ કવિ કનકકુશળજીએ મહારાવશ્રી લખપતજીના નામ પર લખી છે. આ પુસ્તકનો આરંભ નીચેની પંક્તિથી થાય છે :

યદ મુંદર શુંગાર કી, રસ દીપિકા સુરંગ,
રચી દેશપતિ રાઉ સુત, લખપતિ લલિ રસ અંગ.

કવિશ્રી કનકકુશળજીની મહત્તા એમના શિષ્યે રચેલી નીચેની બે કૃતિઓ પરથી સમજી શકાશે :

કવિત

પંડિત પ્રબીન પરમારય કે બાત પાઉ,
ગુરુતા મંબીર, ગુરુ જ્ઞાન હુ કે જ્ઞાતા હૈ;
પાંચૌં ત્રત પાસે, રાગદ્વેષ દોઉ દૂર ટાસે,
આયે નર પાસ વા કું, જ્ઞાન દાન દાતા હૈ;
પંચ સુમતિ તીન, ગુપતિ કે સંગી સાધુ,
પીહર છ કાય કે, સહાય જીવ ત્રાતા હૈ;
સુગુરુ પ્રતાપ કે, પ્રતાપ પદ ભટારક,
કનકકુશળસૂરિ, વિશ્વ મેં વિખ્યાતા હૈ.

સૂચેચા

આનન સોહત બાની સદા,
પુનિ શુદ્ધિ ધની તિહું લોકનિ જનની,
મિતલ જાણા પુરુષતનિ સંસ્કૃત,
તો રસના પે ઈતિ દહરાની;
સાહિબ શ્રી કનકેશ ભટારક,
તો વપુ રાજે સદા રજ્યાની,
મેં લો હૈં સૂરજ ચન્દ્ર ર અંબર,
તો લો હૈં તેરે સહાય ભવાની.

અંતમાં કવિશ્રી કનકકુશળજી-રચિત દેવીમહિમાનો એક છંદ અત્રે આપવામાં આવે છે.

છંદ તતિ ભુજંગા

વડી જ્યોત થહાંડ, અંબા વિખ્યાતા,
ગુમહી આરાપૂરા, સદા કચ્છ માના;
રંબા રંગ લાલી, કિયા પાય રાતા,
ભજે શ્રી ભવાની, સદા સુખદાતા.

વગ ધૂવરા, નૂપગ નાદ બાળે,
 ધણુ દુદુલિ, વાળા શમ બાળે;
 રહે પાપ રમજોલ, તાપે સુરાળે,
 ભન્યાથી ભવાની સકલ દુખ ભાળે ૨

ભતી પીંડીયુ, જપમા તીરભચ્છી,
 મિતુ જલ રલા, બણી મુઃ હચ્છી;
 નિતમા પ્રવમા, ગચ્છા ચક્ર રચ્છી,
 વમે હીય મેં, જીવ જ્યો વીસ હચ્છી ૩

ભખી લક મૂરા તણી, મક આડી,
 વણાની મુકેમી મુકેમીય વાડી,
 ભટગા મુટગા તણી, લાન નાડી,
 મહમાય મોજે, ધર્યા આપ આડી । ૪

વળી મેખલા, લકવાળી નિશાળી,
 સુટાની, રૂપાની, મુકાની, ગસાની,
 કસી જતીએ કચુખી રગ કાની,
 ભળે શ્રી ભવાની, ભુજ વીસવાની ૫

ભુજ વીસ મેં, ચૂઃ શ્રોનન^૧ ભાળી,
 બણી આગુની, વીંગીયા નગવાળી;
 ઉદે અમ, નક્કન આભા ઉત્તળી,
 મટા માય માતુ, ભળે જ્યોતનાળી ૬

સળેતી ગગે શોભતી, મોતી માળા,
 વણી કમ કમી, ત્રિરેખા નિશાળા,
 રચી અબ અબા, મુઠેડીરે ગસાવા,
 વખાણી પ્રમાણી, મહમાય બાલા ૭

ગગા અઘે તબોલ, મિંમ મુરગા,
 ઝગે જ્યોત દતાન, બાહીગ નગા,
 ભજે જીવજી, ચાર વેદા અભગા,
 ઉમા ઇસગળી, વખાણી ઉતગા ૮

કલા હેમ પાના, જસા દો કપોવા,
 ઝળકે નથે, નાઃ મોતી ઝમેલા,
 ચખે રગ રાતી, સુટાતી કચોલા,
 ભવા આખ મોહે, ભવનાથ ભોળા ૯

સુધદી બકુડી, કબાણું સુધારી,
ભર્મા નંગ મોટા, અકોટા સુધારી;
નવા વેદલા, ખીટલા જ્યોત ન્યારી,
કર્ષ કર્ણ, આભણું કીધા કુમારી. ૧૦

ઉદે ભાલ ચંદ્ર, અમંદ ઉગસં,
પગીચ મધ્ય દીપ્તી, સુનીકી પ્રકાસં;
ખુશ્યો માંગઁ સિદ્ધર, કંદૂર પાસં,
વધી તા તિમિ, કાંતિ મોતી વિદ્યાસં. ૧૧

શિરે શીશકૂલં, અમૂલં સુધાટં,
લસે દિવ્ય લાક્ષી, સુલાલં લલાટં,
વણી કેશ વેણી, ત્રિવેણી વિરાટં,
ઉમા ધ્યાન ધ્યાવે, સુભવે ઉચ્ચાટં. ૧૨

લમે^૫ દામ^૬ ત્રિધામ છાપુ લગાડી,
સુરંગી દુરંગી મુદ્દાતી જુ સાડી,
બહુ ફૂલ ફૂલી, અમૂલી જુ વાડી,
મહી મંડિકા, ચંડિકા મુજ માડી. ૧૩

સાહુ દેવ ઇન્દ્રાદિ, ચંદ્રાદિ આવે,
ધાણીયું મણીયું, ધણાં રતન લાવે;
ભાર્મા યાળ મુકના, રુ કૂલે વધાવે,
ગદે ગીત સંગીત, નાચે રુ ગાવે. ૧૪

ધરે હરથ માથે, લગાવે ધરતી.
વદે મુખ, દુખાં તણી એ વિનંતી;
સુરાનાથ—સનાથ કીળે સકતી,
મહીપાં^૭ કરે, ચંડ મુંડાં મસતી. ૧૫

મુણે દેવ વાણી, કહે ઇન્દ્રાણી,
નિશિતા રહો ઈન્દ્ર ઔ ઇન્દ્રાણી;
ધણા દૈન ને પ્રેત ધાણું જ ધાણી,
કૃપાણી મૃગણી^૮, તળે હાથ તાણી. ૧૬

પગલા ત્રંખાલા, તળે નાદ વાળે,
મુંગલા દંતાલા, ઉતાલા મુસાળે,
ચટી દિવ્ય^૯ સિંહે, ચલી જુદા કાળે,
ધરા ઓનરા, શેષ પાતાળ ધૂળે. ૧૭

- થા બથ જુટા, મિષ્ટા લગકા,
ખનાગ દના, ખેવ ખગ્ગા ખગકા,
દા સા ઉડે, અડ મુડ દાકા,
ભરે ડગ દિગા, કરતા ભગકા ૧૮
- ધમાધમ ધોવે, બગ્ગી ધમોગ,
ધમાધમ ધીગા, ફરસી ધમોગ,
મુગતા પગતા, લગતા સુનેગ,
ખગ્ગા સુનગ્ગા, પગા કધ ખોગ ૧૯
- ડમક ડમક, બગે રુદ ડક,
હણા ચડીએ, ચડ મુગ સુહાક,
હુવા સુખ નિસુખ, મહિયા હલાક,
ખરી ચો કરી, બૂત પ્રેતા ખુરાક ૨૦
- અસતા પલાગ, ડવા મુખ આસ,
મહકત અન, કરત તમાસ
ભગે! બૂત પ્રેતા, કરે આગ તાસ,
વગ મુડ ખડ, કરે મુખ વાસ ૨૧
- પીયે બૂતણી પ્રેતણી રકત પ્યાસ
અસે મિદ્ધણી, યોગણી મસ આસ,
હુએ ડાકણી સાકણી, હી હુવાસ,
ઉડે સામડી, આતડી લે અકાસ ૨૨
- રુદે રુડ મુડીય, માલા રચાર્ધ,
ધસો જુદ, કુદે કિનો આપ આધ;
મુરા ઓ નરા શેપ સપે સુદાર્ધ,
વધાર્ધ વધાર્ધ, સુગાવે વધાર્ધ ૨૩
- અભામા નિમનુ જરાક! વખાણે,
યતી ઓ સતી, પાર યોગી ન જાણે,
દના પાય કૈનાસ, વાસા દિગણે,
મહાદેવ સેવા કરે મુખ માણે ૨૪
- પ્રથીપત માહી, વધાનો પ્રમાણ
ઘીની ફરે, સમુદ્ર તત આણ, ૧૨
તુમ્હી માહમાઈ, મહી કચ્છ ભાણ,
થપો આસપૂરી, સહી સુચ થાણ ૨૫
- દીપો સપદા, મુખ શાન્તિ સ ઈર્ધ,
મહી મુખ માણે ચો મળે સુમાર્ધ
ભરો કચ્છ મેં સપદા મન ભાઈ,
લહે કોડ કોગનિ લોકો યુગાઈ ૨૬
- વગાર્ધ વગાર્ધ તુ માનુ વગાર્ધ!

કવિ લાવણ્યસમયકૃત

અતુવિંશતિ જિનસ્તુતિ

સંપાદક : શિવલાલ જેસલપુરા

કવિ લાવણ્યસમય (દયાત વિં સં ૧૫૨૧થી ૧૫૮૯) પ્રથમ પંક્તિના જૈન ગુજરાતી કવિઓમાં અગ્રસ્થાન ધરાવે તેવા, સમર્થ ને પ્રતિભાશાળી કવિ છે. તેમણે નાનીમોટી ત્રીસેક કૃતિઓ રચી છે. તેમાંની કેટલીક પ્રસિદ્ધ થઈ છે, જ્યારે મોટા ભાગની અપ્રસિદ્ધ છે.

તેમની કૃતિઓમાં તેમનું પાંડિત્ય ને સામાજિક જીવનનું જીર્ણુ જ્ઞાન વારંવાર પ્રગટ થાય છે. કોઈ પણ પ્રસંગ, પાત્ર કે ભાવના વર્ણનને રસમય બનાવવાની કળા તેમને સહજ છે. અલંકાર, દૃષ્ટાન્તો અને સામાન્ય વિધાનોથી કોઈ પણ વિષયને તેઓ દીપ્તિવંત બનાવી મૂકે છે.

આ બધી કૃતિઓમાં ‘અતુવિંશતિ જિનસ્તુતિ’ આપણા મધ્યકાલીન સાહિત્યમાં ભાત પાડે એવી છે. પ્રાચીન-મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં અક્ષરમેળ વૃત્તોમાં રચાયેલી સળંગ કૃતિઓ તો ગણીગાંઠી છે; જ્યારે ‘અતુવિંશતિ જિનસ્તુતિ’માં પ્રથમ ૨૭ કડીઓ માલિની હંદની અને છેલ્લી કડી હરિગીત હંદની છે. દરેક કડીમાં ક્રમસર એક એક તીર્થંકરના વ્યક્તિત્વને ઉપસાવવામાં આવ્યું છે. કવિનું હંદપ્રભુત્વ ઉત્તમ કોટિનું છે. દરેક કડીમાં વર્ણુસગાઈ, યમક અને ગ્રાસની યોજના પણ આકર્ષક છે.

ધણાં વર્ષો પહેલાં સ્વં શ્રી મોહનલાલ દલીચંદ દેશાઈએ તેમને ગ્રામ ચયેલી હસ્તપ્રત પરથી આ કૃતિનું સંપાદન કરેલું અને ‘જૈનયુગ’(પૃ ૧)માં તે પ્રસિદ્ધ થયેલું. પરંતુ તેથી વધુ શુદ્ધ અને જૂની હસ્તપ્રતો અમદાવાદના લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ મંદિરના ગ્રંથભંડારમાંથી ગ્રામ થઈ છે તે ઉપરથી ફરીથી સંપાદન કરી આ કૃતિ અહીં આપી છે. બંને પ્રતમાં લખ્યા સંવત નથી, પણ પ્રતની સ્થિતિ ને ક્ષિપિ પરથી વિં સં ૧૬૦૦ લગભગ તે લખાયાનો સંભવ છે. એમાંની નં ૫૨૫૩ની પ્રતને A અને નં ૪૧૪૩ને પ્રતને B સંજ્ઞા આપી અહીં પાલ્હેદ નોંધ્યા છે. બંને પ્રતમાં A પ્રત વધારે જૂની છે.

કનકતિલક લાલે, હાર હીઠ નિલાલે,
રિપલપય પપાલે, પાપના પક ટાલે
અરચિ નવરસાલે, ફૂટડી ફૂલમાલે,
નર ભવ અજૂઆલે, રાગ નંદ રોગ ટાલે ૧

અગ્નિત દિલ્હિ ન જીતુ જેહનંદ માન વીતુ,
અવનિવર વહીતુ માનીંદ માનવી તુ
લલસિ સુખ નિચીતુ, પૂજિ રે માનવી તુ
જુ જિન મનિ ચીતઉ, મુકીંદ માન-વીતુ ૨

સમનસરણિ બધા, ચીત મોરંદ પધા
અમુખ અતિ અરીયા, ઉપજા તે ઉખીયા
સુપરિ કરિ મરીયા સૌખ્ય પાખ્યા અનીયા
ભવ દૂઅ મઝ મીયા, સંભવરવામિ દીયા ૩

લલકે સિરિ ધળનુ, રાન કેરુ ખળનુ,
જિનવર નહીં નાહઉ, સામિ સાચઉ પ્રજનઉ,
જસ જગિ વરવાનઉ, છંદ ભાલિ ન જાનુ,
સુત સમરથ માનઉ, માત સિદ્ધાર-પાનઉ. ૪

નિપમ નિપયગામી, કેવલજ્ઞાન પામી
દુરગતિ દુખ દામી, જે હુઆ સિદ્ધિગામી,
હૃદય ધરિ ન ધામી, પૂવવંદ પુણ્યકામી,
સદલ સુમતિ સામી, સેવીંદ સીસ નામી ૫

મ કરિ અરથ માહુરુ, લોભના લોઢ વારુ;
ભનિકા ભન મ હારુ પિંડ પાપિંદ મ હારુ
નરયગતિ નિવારુ, ચીતિ ચેતેસ વારુ
પદમપ્રભ જુટારુ, સામલઉ બોલ સારુ ૬

દિય શિવપુર વાસો, સામિ લીલાવિનાસો,
જય જગતિ સુપાસો, જેહનંદ દેવ દાસો
દનિઅ કરમપાસો, રાગ નાહઉ નિરાસો,
ગુરુઅ-ગુણ નિવાસો, દોષ દોષિંદ ન જાસો ૭

કડી ૧ B અપલ AB પાય પપાલે

કડી ૨ A કલિ B લહેલિ A મલિ B ચીતઉ

કડી ૩ B ચીતિ A સૌખ્ય B દૂઆ

કડી ૪ B લલકે A ધળ તુ B સાચુ પ્રજનતુ B વરવાનુ A માહે B માનુ, સિદ્ધારવાનુ

કડી ૫ B હૂઉ, સિધિ

કડી ૬ A મહારુ B ચીતિ, વહારુ A નરયગતિ વારુ B સાલહ

કડી ૭ A ગુરુઅ

મદન-મદ નમાયા, ક્રોધ-ચોધા નમાયા,
ભવભર ભમાયા, રોગ યોગા ગમાયા,
સકલ ગુણ સમાયા, લક્ષ્મણા જાસ માયા,
પ્રભુમિત્રુ જિન-પાયા, અમ ચંદ્રપ્રભાયા.

મુવિધિ મુવિધિ માંડી, પાપનાં પર છાંડી,
મયલ-મદ નમાંડી, ચીત ચોપૂં લગાડી,
કુગતિ મતિ શમાડી, મુક્તિકન્યા રમાડી,
સુધિ ન-મુધિ નમાડી, દેવા તે રુદાડી.

કનકવરણિ પીલા, જેણિ છતી પ્રમીલા,
સિરિ ધરિઅ મુશીલા, દૂરિ કીધી કુશીલા,
પ્રગટિત તપશીલા, રીતલ રવામિ શીલા,
મ દરસિ અવદીયા, જેદની લીલ લીલા.

ભવિક નર ! ભણીજાઈ, સિઉ ભમુ માગ પીજાઈ ?
અદનિશિ સમરીજાઈ, એવ ઐયાંસ કીજાઈ,
વિવિધ સુખ વરીજાઈ, પુણ્યપીયૂષ પીજાઈ,
અનુદિન પ્રણમીજાઈ, લાછિનુ લાલ લીજાઈ.

જસ મુખ-અરવિંદો, જગીઉ કષ્ટ હિંજુંદો,
દિરિ અભિનવ અદો, પુનિમાનઉ અમદો,
નયણુ અભિઅર્ણિદો, જાસુ સેવણ સુરિદો,
પમ નમિઅ નરિદો, વાસુપુજાને ગિલુંદો.

અસુખ મુખ હણેવા, સૌખ્યનાં લક્ષ લેવા,
ભવજલધિ તરેવા, પુણ્ય પોતૂં ભરેવા,
મુગતિ વફ વરેવા, દુર્ગતિઇ દાદ દેવા,
વિમલ વિમલ સેવા, ચિત ચીતિઇ કરેવા.

અક્ષલ નવિ કલાયુ, પાર કેણુઇ ન પાયુ,
ત્રિભુવનિ ન સમાયુ, જેદનઇ જાન માયુ,
જસ જગિ વર જાયુ, રોગનઉ અત આયુ,
હૃદયકમલિ ધ્યાયુ, તે અનંત સુદાયુ.

કડી ૮ A મદનમદ નદાયા, ભવભરમ

કડી ૯ A ચીત ચોપૂ

કડી ૧૦ A સિરિ ધરિ મુશીલા A કરિસિ

કડી ૧૧ ચોધી લીગી—B નિમ તિમ ચમ પીજાઈ A લાણુ

કડી ૧૨ A અરવનો A કરિ B પુનિમાયુ, વાસુપુજાને

કડી ૧૩ A અસુખ મતિ હણેવા A સૌખ્યનાં લખ્ય A ચીતઇ કરેવા

કડી ૧૪ A કલાયુ નીછ લીગી—A જવ જિનવર ભયુ B રોગનુ

ધરમ ધરમ આપછ, મુકિતનઉ માર્ગ દાપછ,
જગિ જિનનર પાપછ, પાપ જાછ ન પાપછ
વરસ દિવસ પાપછ, જે પ્રભો ચિત્તિ રાપછ,
પુરુષ અણિઅ આપછ, સૌખ્ય તે ચમ આપછ ૧૫

મયગન ધર આરી, નારિ સિંગારિ ભારી,
ગયણુ વનકે સારી, કોડિ કેતી વિચારી,
પ્રભુ તસુ પરિહારી, જ્ઞાનચારિત્રધારી,
નિભુવનિ જ્યદ્ધાગી, સાતિ સેવુ સધારી ૧૬

વર કનકે ધડાયા, હાગ હીરે જડાયા
મુગ્ધ સિરિ અડાયા મૂઝ તેજિન નડાયા,
તિવલ તડતડાયા, પાપ પ્રકિંહ પડાયા,
કુસુમચય ચડાયા, કુંથુ પૂજતિ રાયા ૧૭

કરમ મગમ જાની, પુણ્યની નીકે વાની,
રતિ અવિગતિ રાની, કેવલજ્ઞાન પાની,
અખય મુખ રસાની, સિધિ પામી મુક્તિની,
અમર અરચિ મુખાની, આપિ રે કૂન ટાની. ૧૮

મુણિ ન મુણિ ન હદની, પુણ્યનિધ પૂરિ ધદની,
ધર તરુઅર નની, પુતપુત્તેહિ ભની,
નિતુ નવલ નવની, ભૂરિ ભોગેહિ કુદની,
મણુમણ જિણુ મદદની, તામુ કદવાણુવદની ૧૯

વિગત ઢલિ દુરગા, પામીઆ પુણ્ય તુગા
નમિનિ ગવિલ જગા, દૂપ દોપા દુરગા,
જવ હવ જિન સગા, મુદ્ધતસ્વામિ અગા,
મિરિ તગલ તગા, આલસુ માહિ ગગા ૨૦

નમિ નવલ નિવારણ, માન માયા વિહારણ,
ભવજલધિ અપાગણ, દેનિ દેના ભિતાગણ,
ભગતજન સધાગણ, લોભ નાણુધ લગાગણ,
જિન જુગતિ જુહારણ, તે સવે કાજ સારણ ૨૧

કડી ૧૫ B મુકિત A સાખ્ય

કડી ૧૬ A જગારિ B સતિ A સેવુ જુહારી

કડી ૧૭ B કનકે A મુકુ તેજેણ તિવિલ

કડી ૧૮ A કરમરમ

કડી ૧૯ B મુણિ ન થયી A જિન

કડી ૨૦ A વિગતિ કનિ દુરગા B નવન ગિવલ જગા A દોપયા B દૂઆ A માહિ

કુમતિ કુમતિ જોડી, પાપની પાલિ કોડી,
ટલિઅ સપલ પોડી, મોહની વેલિ મોડી,
જિણિ સિવવહુ લોડી, કો નહી નેમિ જોડી,
પ્રણમઇ લક્ષ કોડી, નાથ મિ હાથ જોડી. ૨૨

જલ જલણુ વિયોગા, નાગ સંગ્રામ સોગા,
હરિ મયગલ મોગા, વાત ચોરારિ રોગા,
સવિ ભયહર લોગા, પામીઆં પાસ જોગા,
નર નહી દહિ જોગા, પૂજતાં ભૂરિ ભોગા. ૨૩

કહિન કરમ મેહલી, કાઠીઆ તેર દેલી,
વિમલ વિનયવેલી, ભાવિ ભોલઇ ગહેલી,
નિસુણિ હરિ હેલી, મોટિ પામી દુહેલી,
સવિસવિહં પહેલી, વીર વંદૂ વહેલી. ૨૪

દુરિત દલ દુકલા, પુણ્ય પામી સુગાલા,
જસુ ગુણવર બાલા, રંગિ ગાઇ રસાલા,
ભવિક નર ત્રિકાલા, ભાવિ વંદું મયાલા
જય જિનવર માલા, નામિ લજ્જંતી વિગાલા. ૨૫

અમિઅરસ સમાણી, દેવદેવે વવાણી,
વજ્રચરણુઆણી, પાપવહ્ની-કૃપાણી,
સુણિ-ન સુણિ-ન પ્રાણી ! પુણ્યમી પદારાણી
જગિ જિનવર-વાણી, સેવીઇ સાર જાણી. ૨૬

રિમિજિમિ ઝમકારા, નેહરીઆ ઉદારા,
કટિ-તટિ પલકારા, મેપલીઆ અપારા,
કમલિ-રમસિ-સારા, દેહ લાવણ્યધારા,
સરસતિ જયકારા, હોહિ મે નાણુધારા. ૨૭

તપગણિ દિણ્યર લખિસાધર સોમદેવ સૂરીસરા,
શ્રી સોમજય ગણુધાર સેવીય સમયરત્ન સુણીસરા;
માલિનીઈન્દ્રિ ઝમકંબંધિઇ સ્તવ્યા જિન જીવંતિ ધણુઇ,
મિઇ લહિઉ લાલ અનંત સુખમય, સુનિ લાવણ્યસમય ભણુઇ. ૨૮

કડી ૨૨. A પ્રણમઇ સુર કોડી; બે.

કડી ૨૪. B મેહલી. A ભોરઇ ગહેલી.

કડી ૨૫. A જસુ ગુણવર; લખી.

કડી ૨૭. B રમઝમ.

કડી ૨૮. A લહિસાધર. A સેવિઅ; સુણીસરા. A મલિની, B માલિનીય. A યમકંબંધિઇ, B તવ્યા.
A મઇ. A લાવણ્યસમય સદા ભણુઇ.

ગુજરાતી સાહિત્યમાં જૈન ભક્તિકાવ્યો

પનાલાલ રસિકલાલ શાહ

ભિંમ અને વિચારની પ્રધાનતાને અનુલક્ષીને કાવ્યના બે પ્રકાર પાડવામાં આવ્યા : ભિમપ્રધાન અને શુદ્ધિપ્રધાન. તત્ત્વજ્ઞાન જેવા મહત્ત્વ વિષય માટે કાવ્યનો પ્રકાર ચિંતનપ્રધાન ગણાય, પરંતુ એથી વાચક કાવ્યનો રસારવાદ ન કરી શકે એ હકીકતને લક્ષમાં લઈ, આપણા પ્રાચીન કવિઓએ તત્ત્વને લગતી બાબતો ભિમિકાવ્યો દ્વારા પીરસી છે કારણ, ભિમપ્રધાન કાવ્યો હૃદયંગમ હોય છે. પોતાની અનુભૂતિ માત્ર પ્રગટ કરે એટલે કવિ સફળ થતો નથી; પરંતુ તેની સફળતાનો આધાર એની અનુભૂતિ વાચકમાં કેટલે અંશે પ્રગટે છે એના પર રહેલો છે. શ્રી રામપ્રસાદ બક્ષી કહે છે તેમ, “કવિ પોતાની અનુભૂતિને માત્ર વ્યક્ત કરતો નથી, વાચકના હૃદયમાં એવી જ અનુભૂતિ જગાડવાનો એનો પ્રયત્ન હોય છે. વાચકમાં સમભાવ જગાડે એ જ એની કવિશક્તિની અને કલાની સફળતા છે.”^૧

મહાકવિઓથી માંડીને સામાન્ય કવિઓનાં કવન માટે બે વિષયો સનાતન છે : એક તો ઈશ્વર અને ખીરું, સમસ્ત સૃષ્ટિ પ્રત્યેનો રનેહ. જગતમાં કોઈપણ કવિ એવો નહિ હોય જેણે આ બંને વિષયો પર પોતાની કલમ અજમાવી નહિ હોય. આ સનાતન વિષયો ઉપર આટલું રચાયા છતાં, દરેકની અનુભૂતિમાં કોઈકે નવીન તત્ત્વ, કોઈકે રસારવાદ કરવા જેવું આપણને મળી રહે છે. ઈશ્વરભક્તિનાં કાવ્યોમાં પણ સૂફીનાદીઓની ‘પ્રિયા’ તરીકેની કલ્પના સ્વાભાવિક ઘટ પડી. ભક્તિરસનો પ્રવાહ ભારતભરમાં અવિરત વહ્યો છે, જેમાં મીરાંબાઈ, નરસિંહ મહેતા, કબીર વગેરે મુખ્ય છે.

જૈનોનાં ભક્તિકાવ્યો અને અન્ય દર્શનોનાં ભક્તિકાવ્યોમાં મૂળભૂત ફરક છે. એનું કારણ જૈન દર્શનની ઈશ્વર પ્રત્યેની દૃષ્ટિ છે. જૈન દર્શન ઈશ્વરને ધૃત્વૌકિક વસ્તુથી પર, રાગદ્વેષાદિ બંધનોથી રહિત, પુણ્ય કે પાપ—સોનાની કે લોખંડની બેડી—થી મુક્ત કલ્પે છે, છતાં એ સામાન્ય માનવમાંથી પ્રગટતું સપૂર્ણ દેવત્વ છે. જ્યારે અન્ય દર્શનોમાં ઈશ્વરને જગતકર્તા માનવામાં આવ્યો છે, તેમ જ આ બધી પ્રકૃતિની લીલા એમની હોષ, ઈશ્વરલીલાનાં કાવ્યો રચાયાં છે. વૈષ્ણવ સંપ્રદાય અને સૂફીમતમાં આ ભક્તિરસ,

શૃંગારરસ મિશ્રિત પાણુ બન્યો છે જૈનો ઈશ્વરને રનામી તરીકે સ્વીકાર છે, પરંતુ આસારિક દૃષ્ટિથી નહિ, હૃદયની સાચી ઊર્મિથી, આદર્શની ઉચ્ચ ભૂમિમાં સાથે મીરાગાઈ વગેરેનાં ભાવનોમાં આવી ભૂમિ । છે ખરી એટલે એવા કવિઓની કૃતિઓ જૈન કવિઓની કૃતિ સાથે સરખાવીશું તો વધુ ૨૫-૧૫-નીવડો સૌપ્રથમ આપણે આનંદધનજીના પ્રીતમ જેઈએ

ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહગે, ઝોગ ન ચાું કે ઠત,

રિઝો સાદિમ સગ ન પગિહરે, ભાગે સાદિ અનત,

ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહગે

—આનંદધનજી ચોનીરી

મગખાનો—

મેંજે તો ગિરિધગ ગોપાલ, દુસગ ન દોઈ રે પ્રભુ

—મીગનાર્ધ

જૈન કવિઓની ખૂબી એ છે કે ભક્તિનયોમાં પ્રિય તરીકેના સળોધનમાં ઈશ્વર વાચ્યાર્થ નથી હોતો ખાસ કરીને ચિદાનંદજીના પદોમાં આનંદા સંલેખનો નિચાગવા જેવા છે સાસારિક સળધોનો એમાં ઉપયોગ થયો છે તે આ રીતે આપણે આત્મા ગગદ્વેષાદિથી વેગાયેલો છે, એટલે કુમતિના યાદુપાશમાં જલમયેલો છે કુમતિને સુમતિની શોક્ય ગણી ચિદાનંદજીએ પોતાની કાવ્યસંગિતા વહાવી છે જુઓ, સુમતિ પોતાના સ્વામીને ખી નિર્મતિ કરે છે

પિયા ! પરધર મત જનરો કે કુરુણા કરી મહાગજ,

કુળ મરજાદ લોપકે રે જે જન પરધગ ભય

—ચિદાનંદજીના પદો પદ પહેડ

પણુ પ્રભોલન વસ્તુ એવી છે કે એમાં પશા પડી હાથ ધસનાના હોય એ જાણના છતાં પણ સુમતિના પિયા—આપણે—પરધર જઈએ છીએ, કુમતિનો સગ કરીએ છીએ પણ ધીગજ અને ક્ષમા શીલતાની મૂર્તિ, આર્યસન્મારી કઈ પોતાની સન્માનતા છોડે ખરી કે ? પરગૃહે જવા છતાં પણ હજુ કાંઈ થયું ન હોય એમ સુમતિ યાચના કરે છે

પિયા ! નિજ મહેલ પધારો રે કરી કુરુણા મહાગજ,

તુમ મિન સુદર સાદિયા રે, મો મન અતિ કુ ખ થાય

—ચિદાનંદજીના પદો પદ ખીરિ

આપણે તો નિહંગાનલોખન કરવા એમ છીએ, માત્ર દૃષ્ટિપાત કરીએ છીએ, એટલે વચ્ચેની અનુભૂતિનો આપણને આજો ખ્યાલ આવી ગયો હશે એમ માની, જ્યારે આત્મા અવગૃહે પધારે છે, ત્યારે સુમતિ કેમો આહ્વાદ અનુભવે છે તે જોઈએ

આજ સખી મેંજે વાનમા નિજ મહિં આયે,

અતિ આનંદ હોયે ધરી, હમી કં લગાયે

—ચિદાનંદજીના પદો પદ બારગુ

તો આથી તદ્દન નિરુદ્ધ નિહિણીની દશા નિરહવેદના જેવી હોય તો આપણે મી દેનચદજી વિરચિત ચોવીરીના એકાદ સ્તનનનુ અનલોખન કરીએ ઈશ્વરથી અળગાપાણું બતાવતા તેઓ કહે છે

ઋષભ જિણુમ્મુ પ્રીતરી

કિમ મિજે હો મ્હો ચતુર નિચાર,

પ્રભુજી જઈ અળગા વખા

તિહા કિહો નરિ તો કોઈ વચન ઉચ્ચાર,
રૂપભ ગિજુદયુ પ્રીતડી

ઈશ્વર સાથે પ્રીતડી આધારી છે, પણ પ્રેમ બધાય? પ્રભુજી તો જિનનગમના જઈ વખા કોઈ કહેશે
પત્ર દ્વારા અગર મુક્તિ પામતા જીવો માથે સદેશો મોકલાવીને પ્રીતિ અર્ધ શકે, તો તેનો પ્રત્યુત્તર પણ
શ્રી દેવચંદ્ર પામે હજાર જ છે

દગળ પણ પહોંચે નહિ

નરિ પહોંચે હો તિહા એ પગધાન,

જે પહોંચે તે તુમ સમો

નરિ ભાષે હો કોઈનું વ્યવધાન,

રૂપભ ગિજુદયુ પ્રીતડી

ઉપરની વેદનામા આપણે પ્રેમની અધૂરપ જોઈ એ મા આત્મા પગમણીમા રમભાણુ છે, તો
ખીજીમા વિરહ વેદનાને ઉત્તર દર્શાવી છે પરંતુ જે પ્રેમાનુભવ પ્રેરે છે એનું શુ? એ માટે તો શ્રી મોહન
ચિંતનની પમિતઓ જુઓ

પ્રીતવડી બધાણી જે, અગિત ગિજુદયુ

શ્રમજીવી મનુષ્યનો ચિંતાર કરો ગ્રામીણ ચિન મન સમક્ષ ખડુ કંગો આખા દિવસના પશ્ચિમ
પછી વેર આનતા ખેડૂત કેમહો પ્રકુદિત થાય છે। આનદધનજી, વીરવિજયજી, તેમ જ મહોપાધ્યાય
યગોનિજયજી સામાજિક વાતાવરણ ધર્મની આમનો, તત્ત્વની નિરર્થક ચર્ચા અને સામાજિક પાપમય
જીવન—એ બધુ છોડી ઈશ્વરને નિહાજે છે, અગ્રહે આવે છે, સારે રૂપા હૃદયગમ ઉદ્ગારો નીકળે છે।

હુ ખ દોહગ દૂરે ટહનાં જે, સુખ સપદ શુ રે ખેટ,

ધિંગ ધણી માથે કિયો જે, કુણ નર ગજે ખેટ,

રિમ નરિન। દીધ લોચણ આજ

—આનદધનજી

એ જ રીતે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી મહાગગ પોતાની આગલી કાવ્યશક્તિ દ્વારા ભૂખ્યાને ભોગન
નહિ, પરંતુ ઘેવગ જેવાં મકાન મળે અને જે આનદ થાય એવો જ આનંદ લગનાનના દર્શનથી ભાવને
થાય છે એ વાતનું યથાર્થ નિરૂપણ કરે છે

ભૂખ્યા હો પ્રભુ ભૂખ્યા મન્યા ધૃતપૂર

તરસ્થા હો પ્રભુ, તરસ્થા નિવ્ય ઉદ. મિલ્યા જ દીડી હો પ્રભુ

આ માથે મીરાનાના ઉદ્ગારો પણ સરખાનીએ

પાયોજ મેને રામ રતન ધન પાયો

આજના યુગમા લખાતી પ્રણય ત્રિકોણની વાર્તાઓના વાચકને કદાચ થશે કે આ પણ
પ્રણય ત્રિકોણને અતે સર્જનથી સુખાત છે, પણ એવું નથી વાર્તામા બનતી વાતો કાલ્પનિક પાત્રો માટે
બને છે, જ્યારે ઉપરના રસદર્શનમા જણાવેલી હકીકત આપણા સર્વેના જીવનમા અનુભવાતી ખરી
સવેદના છે જ્યારે સાધક નિજ પિયાની (સુમતિની) વિનંતિ અવગણે છે, અને આખરે પસ્તાય છે
સારે શુ થાય છે ?

નિરથા જન્મ ગુમાયો,
તે મૃગ્ય ! નિરથા જન્મ ગુમાયો

—ચિદાનંદજીના પદો પદ મોગસુ

આપણી રોગની રામખાની કોઈને આજે તા કાનિક સમજાય છે તો સુમતિને મિથાપનો આનંદ અર્પી શકે છે અને પોતે પણ નિમનન્દ માણી શકે છે જેને પાછળથી અમંગલ છે એને પશ્ચાત્તાપરૂપી ઝરણુમા ગ્લાન કરાનાં સહભાગ સાંપડે છે અને તે પરિત્ર થનાનો યોગ પ્રાપ્ત થઈ છે, ત્યારે ગત જીવનના સરમરણો દિનાગ્રામો જેના લાગતા આત્મા પુનઃ છે .

રે નગ ! જગ સપનેડી માયા

—ચિદાનંદજીના પદો પદ સત્તરસુ

સૌથી નિશીઃ કાકુપ્પ્ય તો ત્યારે પ્રગટે છે જ્યાં સુમતિની વિનિતિ આપણે અતગતમાથી અમંગળી શકીએ તેમ ન હોઈએ અને કુમતિના સકળમા સપગ્રાયેલા હોઈએ, એટલું જ નહિ પરંતુ તેમાથી છૂટનાનો અનકાશ જણાતો ન હોય, અને એની ત્રિગુણ જેવી દશા હોય ત્યારે ?

પ્રભુ મેરો મનગ્રો હટક્યો ન માને
બહુત ભાત^૩ સમજાનો, યાકુ ચોડે^૪ હુ અરુ^૫ જાને,
પણુ ધૃય શિખામણુ કહુ રચમ, ધારત નવિ નિજ કાને,
પ્રભુ ! મેરો મનગ્રો હટક્યો ન માને

—ચિદાનંદજીના પદો પદ એકવનસુ

આની દશા કાઈ ચિદાનંદજી એકલા જ અનુભવે છે એવું થોડું છે ? આનંદધનજી પણ વર્તમાન ચોનીશીના સત્તરમા તીર્થંત્ર શ્રીકૃષ્ણનાથ ભગવાનના સ્તનનમા થવે છે

સુ નગ જન પતિત સમજાવે, સમજે ના માહરો માણો,^૫

હો કુયુગ્મિન ! મનકુ કિમ હી ન બાજે

મન કેવું છે તેની વ્યાખ્યા આપી શકાય ખરી ? આ પ્રશ્ન આનંદધનજી જેવા સિદ્ધહસ્ત કવિ માટે પણ વિષ્ટ છે જતા તેઓ લખે છે

જે કમ મહુ તો કમ તો ના દેખુ
શાહ-ાર પણ નાહો,
સર્વ માહે તે સકુથી અગથ
એ અચરિત મન માહી,

હો કુયુગ્મિન ! મનકુ કિમ હી ન બાજે

મન નામૂના નથી મન વિશે બનાવ પણ કર્યું એનો ઉપાય બતાવતા ખરેખરો સાધક કોણ છે એ દર્શાવે છે ત્યારે ‘મન ઇવ મનુષ્યાણામ્ કારણ વષ મોક્ષયો ।’ સૂત્ર યાં આવ્યા વિના રહેતું નથી

‘મન સાધ્યુ તિષ્ઠે સત્યુ સાધ્યુ,
એહ વાત નહીં ખોગી ’

—આનંદધનજી

જેનેતર ભક્ત કવિઓએ ભક્તિરસ વહાવવા ઉપરાંત સામાજિક ટીકાઓ કરી છે અને એમાં અખો મોખરે છે. જૈન કવિઓમાં કોઈએ સામાજિક પ્રદારો કર્યા છે કે કેમ, એવો પ્રશ્ન સ્વાભાવિક થાય. આનંદધનજીએ સમાજ પર પ્રદારો કર્યા છે, જે તુલનાદષ્ટિએ અખાની જેમ આકરા નથી, પરંતુ દળવા છે. અખો અને આનંદધનજી એવા સમયમાં થયા કે જ્યારે સમાજ અંધાધૂંધીમાં, ધર્મોષતાના ગતીધકારમાં સમાતો હતો. લોકોને ભક્તિ તો સદા સુચિ છે, પરંતુ તેની ભાવનાને વિસારે પાડી એટલે માત્ર બાહ્યચરણ રહ્યું. સમસ્ત ભારતના કવિઓની કૃતિઓમાં ભક્તિરસ અર્થો છે તેનું કારણ કદાચ ઉપર બયાન કર્યા મુજબની સામાજિક સ્થિતિ હોય. મીરાંબાઈ, ધીરો, લોખે ભગત, પીપા ભગત, દયારામ, નરસિંહ મહેતા, કબીર વગેરેનું ઉદ્દ્યોધન આપણે જોઈએ તો ભક્તિસાવનો વિચાર કેન્દ્રસ્થાને છે. અખાએ તો પોતાની તીક્ષ્ણ ક્ષમ વડે સમાજને આખખા ફટકાર્યા છે. શ્રી આનંદધનજીને સમાજ પિછાની શક્યો નહિ. એથી તેઓ આત્મલક્ષી બન્યા, અને વનવાસ સેવ્યો. સત્વનો જંગલમાં રચ્યાં, પરંતુ સમાજની—સાધુસમાજની અસરથી મુક્ત રહ્યા નહિ. એમનાથી કહેવાઈ ગયું :

ગચ્છના ભેદ બહુ નવણ નિહાળનાં
તત્ત્વની વાત કરતાં ન લાગે,
ઉદર ભરણાદિ નિજ કાજ કરતાં ચકાં
મોહ નડિયા કલિકાલ રાજે.

ભક્તિકાવ્યોની ચર્ચા કરતી વખતે આવા ઉદ્દગારોને એટલા માટે સ્થાન આપ્યું છે કે આપણા પ્રાચીન કવિઓની એક વિશિષ્ટતા છે કે તેઓ પોતાની સામાજિક સ્થિતિને કાવ્યમાં વણી લેતા. આ દષ્ટિએ તે સમયના સમાજ દર્શન માટે આવાં કાવ્યો નજર બહાર ન રહેવાં જોઈએ. જૈન સમાજ અનેક ફિરકાઓમાં વહેંચાયેલો છે એનું સમર્થન યથાર્થ રીતે થયું છે. જોકે આણું કથન કવચિત જ થયું છે. બાકી એમનાં કાવ્યો ભક્તિરસથી ભરપૂર છે. ધર્મચરેલાને લોકો શું કહે ? પાગલ જ ને ? ભક્તિ-ધૂનીને લોકો પાગલ કહે એવો વિચાર તેઓ બ્યક્ત કરે છે પણ ખરા :

દરિશણ દરિશણ રટતો જો કિંહું,
તો રણ રોઝ સમાન.

પણ સમાજના ડરથી બીધા નહિ. તેમને તરત જ ખ્યાલ આવે છે કે ધર્મ-રાગીને હુનિયા સાથે શો સંબંધ ? સાચા ભક્તને આવો વિચાર ન હોય. તરત જ ઉમેરી દે છે :

જેદને પિપાસા હો અમૃતપાનની,
કિંમ ભાંજે વિપપાન ?

આલિનંદન જિન દરિશણ તરસીએ.

જૈન દર્શનમાં દરેક વિષયનું સૂક્ષ્મભાતિસૂક્ષ્મ અવલોકન થયું છે. એમાં જેટલું શુદ્ધિપ્રાણ છે એટલું જ એ ભર્મિ-પ્રધાન છે. સ્વાદ્વાદ મતથી સામા પક્ષની લાગણીનો વિચાર કરવાનો અવકાશ મળે છે. એટલે એમના પ્રતિ ઉદ્દેગ થવાને બદલે પ્રેમ, મૈત્રી કે કારુણ્ય પ્રગટશે. જેમ જૈન તત્ત્વજ્ઞાન દરેક વિષયને ભાગ્યુથી રપેશે છે, તેમ જૈન કવિઓએ કાવ્યમાં ભર્મિને સૂક્ષ્મદષ્ટિથી અવલોકી છે. આ સૂક્ષ્મદષ્ટિમાં જેનેતર કવિઓ અને જૈન કવિઓમાં યોગેક ફરક છે. અન્ય કવિઓએ શ્રીકૃષ્ણની લીલાનાં બયાન ભર્મિ-સભર કર્યાં છે, એમના ગુણગાન ગાયાં છે; જ્યારે જૈન કવિઓએ ગુણગાન કરીતન કરવા ઉપરાંત, અપ્રતિમ ભક્તિ છતાં, જ્યારે ઈશ્વર ઉપકારક ન થતો હોય ત્યારે મીઠો ઉપાલંબ આપતાં કાવ્યો આપ્યાં છે, અગર તો આપણી ભક્તિમાં કયાંક ન્યૂનતા છે, એટલે આત્મનિરીક્ષણ કરે છે. મીઠો ઉપાલંબ આપવામાં મોહનવિજયજી, યશોવિજયજી, ચિદાનંદજી વગેરે મોખરે છે; જ્યારે આત્મનિદાના બીજા

૧૪૦ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રન્થ

પ્રનામ દેવ્યદ્રશ્ય, કુમારપાળવિગ્રહિત આત્મનિદ્રા વગેરે આગમ છે આપણે મોહનવિગ્રહથી શરૂઆત કરીએ

નિવ પ દેના જો મમગ ગો,

તો પન લેતા રુ નય ?

હો પ્રભુજી ઓગલે મત ખીજો

એમ્યુ ખરુ કે જૈન સનનનો, ગરજાયાં પ્રાચીન જો કે અખાની માફક છપામા ગ્યાયા નથી એટલે હાલ લોભોગ નથી પણ એવી ગીતના ગગ ગગિગીમા ગ્યાયેલા છે કે જે સામાન્ય માણસ પણ ગાર્હ શકે—એની પ્રસાદિતાનો આન માણી મરે દાન માન જરૂર છે તેના ગગોને પ્રચલિત કથાની આપણા સગીતકારો પામેથી આટલી આગા ગખરી અગધાને નહિ ગણાય જોકે ચિત્રપટ સગીતમા ગ્યાપચ્યા રહેતા જૈન યુગે જ આ વસ્તુને પિગનના નથી લાલુકે વર્ણપ્રિયતાને વર્ત્ય ગણી, આમ અધાગમા ગદેવી કૃતિઓને ઓપ આપવાની જરૂર છે નીચેના સનનનો દાળ જુઓ

બાવપણે આપણુ મમનેની

મમતા નવ નવ વેગે,

આજ તુમે પામ્યા પ્રભુનાર્દ

અમે તો સન્મારની વેગે

હો પ્રભુજી ! ઓગલે મત ખીજો

—મોહનવિગ્રહજી

સતયુગમા, જૈન પગિલાપામા વહુ તો ચતુર્થ આનમા લોકો ઘણા લલિત હતા અને અનૌઠિક પુરુષો વિદ્યમાન હોવાથી લોભદ્વાર તાલકાનિક થતો જ્યારે આજે કમિયુગ—પાચમી આરો, અને લોભ મનના મેના, એટલે ધર્મગની અગીદૃષ્ટિ થાય નહિ આ આમે કરિનુ હૈય બળવો પુમગે છે, અને મીઠાશથી કહે છે

શ્રી શુભનીર પ્રભુજી મોરે દાળે કે,

દીપતા દાન કે સામારી ઘણી

—આર વ્રતની પૂજા પૃ. ૫૦ નીરવિગ્રહજીકૃત

તો કોઈ જગ્યાએ હૈય લલિતથી જનકજી હોય પણ આપણી લાગણી આપણા વાવમના ખ્યાન બહાર ગઈતી હોય એવી આપણને આશા થાય ત્યારે નિર્મલિતકે વીરવિગ્રહજીની પમિતઓ જુઓ

ભમિ હૃદયમા ધારજો કે,

અતઃચૈરીને વાગજો કે,

તારજો દીનદયાળ

—નિલ્લ પ્રમગની પૂજા પૃ. ૫૦ વીરવિગ્રહજીકૃત

જેમ શ્રી વીરવિગ્રહજી મોઢા કાળમા વરસ્યાની ખરી કિંમત આપે છે તેમ ચિત્તનદશ પણ આ જ વાતને જગ જુદા સ્વરૂપે રજૂ કરે છે

મોહ ગયે જો તાગમો,

ધણુ વેળા હો કહા તુમ હિપગા ?

સુખ વેળા સજ્જન અતિ

દુઃખ વેળા હો રિલ્લા સન્માર,

પરમાતમ પૂરણુ કળા

ઉપાનલ આપતા જ આપણને સનાતન સસ આપ્યું ‘દુ ખ વેળા હો રિગ્યા સસાગ !’ તો યશોવિજયજી (સામાન્ય રીતે ‘વાચકવ્રજ’ના નામે ઓળખાતા) જ્યારે ભક્તિમા લીન બને છે ત્યારે પરિણામ સારુ કેની અધિગર્હ દાખવે છે તે જુઓ

કરબેડી બોલો રત્ન
રાત-દિનસ તુમ ધ્યાને રે,
બે મનમા આણ્યો નહિ
તો શુ કહીએ જાનો રે ?

સભવ મિતવર વિનતિ

ચિદાનંદજીનો નીચેનો ઉપાનલ જુઓ તેમા તેઓ પોતાની આજસુધીની પરિસ્થિતિ માટે ઈશ્વરને જ જવાનદાર ઠરાવે છે—પોતાની ન્યૂનતાના સ્વીકાર સાથે !

મોહ મહામદ છાકયી
હું ઇશ્યો હો નાહો સૂધ લગાગ,
ઉચિત સગી છલુ અવસરે
સેવકની હો કરવી સભાળ,
પરમાતમ પૂરણુ ઝળા

પણ જ્યારે ભક્તને એમ લાગે છે કે અન્યની ભક્તિથી ઈશ્વર રીઝે છે અને કદાચ પોતાની ભક્તિમા ખામી જેવું જણાતું હોય ત્યારે ઈશ્વરને કેની ચેતવણી અપાય છે તે જુઓ

સેવા ગુણ રજ્યો ભવિજનને
બે તુમે કરો બઝભાગી,
તો તમે સ્વામી કેમ કહેનાશો
નિર્ભમ ને નિરાગી ?

હો પ્રભુજી ! ઓળખડે મત ખીબે

તો આપણો પ્રિયતમ કેવો સ્વાર્થ છે એ જોવા આપણે ફરીથી ચિતનંદજીનો સમ્પર્ક સાધીએ

સર્વ દેગ નાતી સડું
અનાતી હો કરી ધાત દયાળ,
વાસ મિયો શિવમદિરે
મોહે^૧ વિસરી હો ભમતો જગજ્ગળ,
પરમાતમ પૂરણુ કળા

પણ મનુષ્યની શક્તિને મર્યાદા છે, એ વાત મનિઓ પણ વિસરી ના શકે આપણાથી ઇન્દિયરની સપૂર્ણ કક્ષાએ પહોંચી ન શકે તો એનો એકાદ અંશ પણ માગી લેનાનો લોભ જતો કેમ કરાય ? (આપણા સંસ્મારની વિરુદ્ધ)

નાણુ રચણુ પામી એમતિ
થઈ એકા મેનાસી
તેહ માહેનો એમ અશ બે આપો
તે વાતે શાનારી,

હો પ્રભુજી ! ઓળખડે મત ખીબે

તો એથી જિલકું, મુકિતની—એના એકાદ અંશની પણ પરવા કર્યા વિના ભક્તિ-રંગમાં જ રમ્યાપમ્યા રહેવાનું મહોપાધ્યાયજીને સૂઝે છે, જેથી ચમકપાપાણુની માફક મુકિત આપોઆપ ખેંચાઈને મળે. જુઓ :

મુકિતથી અધિક તુજ ભક્તિ મુજ મન વસી
જેહશું સખલ પ્રતિબંધ લાગ્યો,
ચમક પાપાણુ જિભ લોહને ખીચશે
મુકિતને સહજ મુજ ભક્તિ રાગો.

ઝડપલ જિનરાજ મુજ

આ તો વાત થઈ જેને અપૂર્ણતા સાથે પ્રતીતિ પ્રગટી નથી, પણ જેને અપૂર્ણતા સાથે સંપૂર્ણ શ્રદ્ધા હોય તેની શી દશા છે તેની. પણ જેણે ધૃષ્ટિરતે નાચ કર્યો છે, જે સનાય છે, એમનું હૃદય કેવું પુલકિત છે એ આપણે મોહનવિજયજીની પંક્તિમાં જોઈએ :

તારકતા તુજ માહે રે અવણે સાંભળી
તે ભણી હું આવ્યો છું દીનદયાળ જો,
તુજ કરુણાની લહેરે રે મુજ કારજ સરે
શું ધણું કહીએ જાણુ આગળ કૃપાળ જો ?
પ્રીતલડી બંધાણી રે અજિત જિજ્ઞંદશું

આવી જ ભાવનાને ઉપાલંબ સ્વરૂપે ચિદાનંદજીએ નીચેના શબ્દોમાં આલેખી છે :

જગતારક પદવી લહી
તાર્યા સહી હો અપરાધી અપાર,
તાત કહો મોહે તારતા
કિમ કીની હો ઈણુ અવસર વાર ?

પરમાતમ પૂરણુ કળા.

પં ૦ વીરવિજયજી પણ આમ જ કહે છે. કદાચ ધૃષ્ટિર પાસે માગણી તો કરીએ અને ન આપે તો ? તો લાજ-મર્યાદા ગુમાવવી પડે એટલે ઉપાલંબ સ્વરૂપે કહે છે :

દાયક નામ ધરાવો તો સુખ આપો રે
શિવતરુની આગે રે શી બહુ માગણી ?

જ્યારે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી તો ધડીક પણ સંગ ન તજવાનું કહે છે. ગુણીજનને ગુણ ધરાવતી વ્યક્તિ સાથે જ પ્યાર હોય ને ? સંગનો રંગ કેવો લાગ્યો છે તે જુઓ :

દોકલ કલ કૂજિત કરે
પામી મેજરી હો પંજરી સહકાર,
ઓછાં તરુવર નવિ ગમે
ગિરઆં શું હો હોવે ગુણનો પ્યાર,
અજિત જિજ્ઞંદશું પ્રીતડી.

વર્ણાનુપ્રાસ અને ઉપમા અલંકાર કાવ્યની ગુંજશમાં ચોર વધારો કરે છે.

આવા મીઠા ઉપાલંબ તો જેણે સિદ્ધિ સાધી હોય એવા મહાપુરુષો આપી શકે. પરંતુ આપણી જેવા સામાન્ય માણસો ગમે તેવા ભક્તિમાં લીન હોઈએ છતાં નિષ્ફળ જઈએ તો ? તો આત્મનિરીક્ષણ જ સંભવે ને ? દેવચંદ્રજી કહે છે :

સ્વામી દર્શન સમો નિમિત્ત લહી નિર્મળો
જો ઉપાદાન એ શુચિ ન થાશે,
દોષ કો વસ્તુનો અથવા ઉચ્ચમ તથો
સ્વામી સેવા સહી નિકટ લાશે.

ઉચ્ચમની ખામી જોઈ; પણ હજુ આપણે ઝા પણ માંડ્યું નથી એટલે વિશેષ આત્માવલોકન કરવું જ જોઈએ ને? આત્મલક્ષી—આત્મનિંદાના કાવ્ય અનુકૂળ બને. શુઓ :

રાગ દ્વેષે ભયો, મોહ વૈરી નડ્યો
લોકની રીતમાં ધણું એ રાતો,
ક્રોધવશ ધમધમ્યો, શુદ્ધ શુણ નવિ રચ્યો
ભમ્યો ભવમાંહી હું વિધયમાતો,

તાર હો તાર પ્રભુ, મુજ સેવક ભણી.

આત્મનિંદા માટે તો જૈનોમાં પ્રચલિત ‘રત્નાકર પચ્ચીશી’ જેવી જોઈએ. આખી રચના આપણા હીણુપતભર્યા કર્તવ્યની નિંદા કરતી છે. એકાદ કરી તપાસીએ : રચના હરિગીત છંદમાં છે.

હું ક્રોધ અગ્નિથી બળ્યો વળી લોભ સર્પ ડચો મને
ગળ્યો માનરૂપી અજગરે હું કેમ કરી ધ્યાતું તને ?
મન માતું માયાજાળમાં મોહન ! મહા મૂંઝાય છે,
ચડી ચાર ચોરો હાથમાં ચેતન ધણું ચગદાય છે.

ક્રોધ, લોભ અને માનને માટે યોજેલાં અનુક્રમે અગ્નિ, સર્પ અને અજગરનાં રૂપકો તેમ જ વર્ણાનુ-પ્રાસ અલંકારથી રચના વધુ આકર્ષક બની છે.

કદાચ સવાલ થશે કે ધ્રુવર તો સર્વત્ર છે. એટલે આપણાં દરેક કર્તવ્યોનો હિસાબ તો એની પાસે હોય જ; તો પછી આપણે બ્યાન કરવાની શી જરૂર ? બ્યાન કરવાની જરૂર છે કારણ આપણાં આવાં ખોટાં કર્તવ્યોથી આપણું મન ભરાઈ મધું હોય છે. આપણું દિલ હળવું બને એટલા માટે અગર તો આપણું મન ભરાઈ આવે ત્યારે આપણા દિલની વાત આપણા નિકટના રનેહીને કહીએ ત્યારે જ નિરાત થાય એવા માનવસહજ સ્વભાવને ‘રત્નાકર પચ્ચીશી’ની શરૂઆતમાં જ કવિએ આલેખ્યો છે :

‘જાણી છતાં પણ કહી અને હું હૃદય આ ખાલી કરું’

તદુપરાંત ધ્રુવરને પ્રીતમ તરીકે સ્વીકાર્યો છે. એટલે પ્રેમી તો ખોતાના પ્રિયતમને અથથી ધૃતિ સુધીનું બધું વર્ણન કરે જ ને ? મોહનવિજયજી પણ કહે છે :

અંતર્ગતની પ્રભુ આગળ કરું ગુંજ જો,
પ્રીતલડી બંધાણી રે અગિત જિણુંદશું.

ઉપરની આત્મનિંદામાં તો બૂલનો એકરાર છે. પણ કુમારપાળવિરચિત (અનુબ અમૃતસરી-સ્વરજી મહારાજ) આત્મનિંદામાં દુર્લભ માનવદેહ મળ્યા પછી સચેતન ન થયા, હાથ ધોઈ નાખ્યા, તેનું આલેખન છે :

બહુ કાળ આ સંસારસાગરમાં પ્રભુ હું સંચયો,
થઈ પુણ્યરાશિ એકઠી ત્યારે જિનેશ્વર તું મળ્યો.
પણ પાપકર્મ ભરેલ મેં સેવા સરસ નવ આદરી,
શુભ યોગને પામ્યા છતાં મેં મૂર્ખતા બહુએ કરી.

જૈનોમા મનુષ્ય મગ્ધપથારીએ હોય ત્યારે ખાન ઢરીને ધાર્મિક ગિવાન્યેમા 'પુણ્ય પ્રમત'નું મતનન અમળાસાય છે આ સ્તનનમા દુર્વલ માન-દેહની સફળતા ક્યાં થાય, આપણે શુ કર્યું, વગેરેની સરવાળા માદમાપી છે જિંદગીના ધન્ય નિવસો ક્યા ? એના જગમગ માટે નીચેના લાવનારી સ્વર્ગે શુભનો

ધન ધન તે દિન માટે

ગિજા કીધો ધર્મ

તો શ્રીમદ્ ગમ્યદ્ આપણુ જેના માટે એરો ધન્ય દિવસ ક્યાં આવે એની તીન ઇચ્છા વ્યક્ત કરે છે

અપૂર્વ અમર એરો ક્યારે આગશે ?

ક્યારે થઈશુ બાહ્યાતર નિર્ઘેય જ્ઞે ?

સર્વ સમધનુ મધન નિકળુ છેદીને,

નિશ્ચય કન મહત્પુરુષને પથ જ્ઞે ?

ભૂમિ વસ્તુ જ એરી છે કે જે અનુભવ રિના અમળતી નથી જે લોકો ભૂમિ વિહીન હોન છે, જેમણે પ્રેમાનુભાવ ક્યો નથી હોતો તેઓ સામી વ્યક્તિની લાગણી સમજી શક્તા નથી એટલે લાગણી વે । કદી તિરસ્કારે છે, પણ ખરી વસ્તુ તો અનુભવે જ સમનનય છે શુઓ

રહ્યોનો જાતા અનુભવથી ક્યાં થઈશ હુ ?

એટલે જાતા પણ અનુભવથી થવાની ઇચ્છા વ્યક્ત કરી

અનુભવથી જાતા થવાની વાન રુચિ, પરતુ અનુભવ કોણુ ઢરી ગઈ ? ચિદાનંદજી આપણને પ્રત્યુત્તર આપે છે

પણ તુમ દરિશણુ યોગથી

થયો હૃદયે હો અનુભવ પગલાં,

અનુભવ અભ્યાસી રહે

હુ ખદાથી ટો સનિ ધર્મ નિનાગ,

પરમાતમ પૂજણુ કર્યા

જૈન કનિઓની વિશિષ્ટતા જોયા પછી જૈન અને અન્ય દરિઓ વચ્ચે અમાનતા જોઈએ જૈન તેમ જ જૈનેતર દરિઓએ અમુક વિષયનું નિરૂપણ બા રૂપશ્વતાથી કર્યું છે, જના એક જ હમીકતને જુદી જુદી ઢગથી સુએ પોતપોતાની આગની કનિતા શક્તિથી આનેખી છે મુસાફિર ધોર નિદ્રામા છે એ માટે શુઓ

ઉઠ જાગ મુસાફિર જોર લઈ, અમ રૈન કહો જ્ઞે સોનત હે ?

જ્ઞે સોનત હે વહ ખોવત હે જ્ઞે જાગત હે વહ પાનત હે

ચિદાનંદજીનું પદ એની સાથે હવે સરખાનો

રૈન રહી અમ ચોરી ૭

જાગ જાગ તુ નિંદ ત્યાગ દે

હોત વસ્તુખી ચોરી,

મજિલ દૂર ભયો ભનસાગર

માન ઉગ, મતિ મોરી ૮

અનતકાળથી આ છન્ડો સસારસાગરમાં રહ્યો છે છતાં ‘મારુ’ ‘મારુ’ કંતા થાયો નથી
આ વાતને લગભગ બંધા જ સકતકવિઓએ કાવ્યના વિષય તરીકે અપનાવી છે

નથી છવ તારી રે સુદર કાયા,
છોડીને આલ્યો વણુઝારા રે હોછ

—કબીર

*

મેરી દે મનથી મારુ-તારુ રે મનવા
પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારુ,
રમશાન સુધી તારા સગા સમધી વાલા
આવીને બાળે તન પ્યારુ,
રે માનની ! પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારુ

—પીપા ભગત

વાના તે વાવા તુ કરો, વાલા વોળારીઈ વળરો
વાવા તે વનના લાકડા તે તો સાથે જ બગશે
એક રે દિવસ એવો આનશે

—વૈરાગ્યની સન્નિધિ ઉદયરત્નકૃત

અભિમાન એક ભાનનું રોગ છે વ્યગ્રિતવાદના આ જમાનામાં એ રોગ જ્યાંસા નજરે પડે છે
એને મહામદ કહ્યો છે મહત્ત્વ સ્વરૂપ સમજવા માટે તો જૈનોની ભરત્યાહુબનીની કથા જ તપાસવી
ઠી બાહુબનીએ ગજપાટનો લાગ કરી દીક્ષા અગીકાર કરી, પણ અહમ્ ભાવના લાગી નહિ ધોર
તપસ્યા કરવા છતાં મહામદને કારણે સર્વશ યર્ધ સકતા નથી આ વસ્તુ સમજાવવા માટે જે કોઈ શક્તિમાન
હોય તો ભાઈને માટે એમની અત્યુચ્ચ મેહલ બહેનો જ આ વસ્તુનો આશરો લઈ કવિ એમની બહેનોના
મુખમાં આ શબ્દો મૂકે છે

વીગ ! ગજ થકી હેઠા બિતરો

અભિમાનરૂપી હાથી પરથી નીચે બિતરનાનું દહે છે ‘માનઅભિમાન ન કવો’ એનું કાગળ આપણને
યથાર્થ રીતે, માર્ગદર્શનરૂપે માનની સન્નિધિમાં ઉદયરત્ન સમજાવે છે

રે છન ! માન ન કીજિયે

માને નિનય ન આવે,

વિનય વિના વિદ્યા નહિ

તો કિમ સમકિત પાવે રે છન ! માન ન કીજિયે.

આ પ્રસંગે ગીતાનો ઉપદેશ જરા જોઈએ તો ઠીક પડશે સાધકને માટે ગીતાશ્રમા ત્રણ વસ્તુ પગ
ખાસ ભાર મૂક્યો છે પ્રણિપાત, પરિપ્રથ અને સેવા આ યુગમાં પ્રણિપાત એમ્લે નમ્રતા, વિવેક ખાસ
ખ્યાવમાં ગખના યોગ છે પરિપ્રથ એટલે ફરી પૂઠનું નિઃશાસ્ટ્રત્તિ એ આનંદશય અગ છે જૈનોમાં
ભગવાન મહાવીરના મુખ્ય ગણધર ગૌતમસ્વામી શાતા હોતા છતાં ય કોઈપણ બાગત સશય ચતા ભગવાન
મહાવીરને પ્રશ્નો પૂછતા એ રીતે નમ્રતા દાખવની મેના વિનાની નમ્રતા ખુશામતમાં ખપે છે એને
મેના આવશ્યક છે આ બધા માટે માન અભિમાન છોડવાની જરૂર છે

માનનો ભાઈ છે દંભ. આચાર અને વિચારમાં એથી સંવાદિતા નથી રહેતી. ચિદાનંદજીની અનુમતિ આપણને ઉપકારક થઈ પડશે.

કથણી કથે સદુ કોઈ, રૂઢણી અનિ દુર્લભ દોઈ
શુક રામશે નામ વખાણે, નવિ પરમારથ તસ જાણે
યા વિધ ભણી વેદ સુણાવે, પવ્વ અકળ કળા નદિ પાવે.

—ચિદાનંદજીનાં પદો : ૫૬ અધ્યાત્મીયમું

અખો પણું કહે છે :

તિલક કરતાં ત્રેપન ગયાં, જપમાળાનાં નાકાં ગયાં.

અખાની શૈલી બંગમય-કટાક્ષમય છે, ત્યારે આનંદધનજી પ્રત્યક્ષ કહે છે તે જુઓ :

શુદ્ધ શ્રદ્ધાન વિણુ સર્વ દિરિયા કરી
હાર પર લીંપણું તેડ જાણી.

જૈન સંસ્કૃત સાહિત્યની જેમ જૈન ગુજરાતી સાહિત્ય પણ વિશાળ છે. આ અવલોકન તો બે-ચાર ખ્યાતનામ કવિઓ પૂરતું મર્યાદિત રહ્યું છે, એટલે વિશેષ ગિનામુઓએ તો પરિશ્રમ લેવો પડશે. એક મા બીજાં હારણોથી આ સાહિત્ય અજ્ઞાન રહ્યું છે અગર જૈન સમાજ પૂરતું મર્યાદિત રહ્યું છે તેને આપણા સાહિત્યકારો-સંશોધકો વિશેષ પ્રકાશમાં લાવશે એવી શ્રદ્ધા સાથે વિરમું છું.



સ્થૂલિલદ્રવિષયક તથા ફાગુકાવ્યો

જયંત કોઠારી

૩૧. ચીન ગુજરાતીના વિપુલ જૈન સાહિત્યનો, એ સાંપ્રદાયિક છે એમ કહીને, કાંકરો કાઢી નાખી શકાશે નહિ. મધ્યકાળમાં નિરુદ્ધેશ નિર્ભેળ કવિતા ક્યાં હતી ? જૈનોનો વર્ગ સામાન્ય હિંદુ વર્ગને મુકાબલે નાનો અને એની પરંપરામાં દીક્ષાના મહિમાનું તત્ત્વ જરા પ્રબળ (જૈન કવિઓ—જે મોટે ભાગે મુનિઓ જ હતા—તેમણે બહુધા દીક્ષાનો મહિમા ગાઈ શકાય એવું જ વસ્તુ પસંદ કર્યું છે; અથવા વાર્તાનાયકને દીક્ષા આપ્યા વિના એમને એન પડ્યું નથી), તેથી એમનું સાહિત્ય વધારે સાંપ્રદાયિક લાગે છે. જૈનેતર હિંદુ પરંપરા વધારે પરિચિત, તેથી એમાં સાંપ્રદાયિકતા દેખાતી નથી. પણ એ પરંપરાનું સાહિત્ય પણ ધાર્મિક પ્રયોજનવાળું તો છે જ. જૈન કવિઓ જૈનેતર કવિઓને મુકાબલે બહુ વિત્ત નથી દેખાડતા એ સાચું છે છતાં જૈન કવિઓ જૂની ભાષા વાપરતા હોવાને કારણે, કે પેલા સાંપ્રદાયિકતાના પૂર્વગ્રહને લીધે એમનું યોગ્ય મૂલ્યાંકન થવામાં અંતરાય આવતો હોય એવું તો થતું નથી ને, એ તપાસવા જેવું છે. ધાર્મિકતા અને સાંપ્રદાયિકતાને ઉત્સાહીને પણ કવિત્વ પ્રગટ થઈ શકે—જેમ મધ્યકાળના ઘણા કવિઓની આખતમાં બન્યું છે. નરસિંહ, મીરાં, અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવી પ્રતિભાવાળી કોઈ જૈન કવિ નજરે ચડતો નથી (જૈનેતર સાહિત્યમાં પણ જુદો કોઈ ક્યાં છે ?) પણ નાકર, ધીરો, ભોળે, પ્રીતમ કે સ્વામીનારાયણ સંપ્રદાયના કવિઓ જેટલું વિત્ત બતાવનાર જૈન કવિઓ નહિ હોય એ માનવા જેવું જણાતું નથી. છતાં આપણા સાહિત્યના અધ્યયનમાં જૈન કવિઓ અને સાહિત્ય ઉપેક્ષિત રહ્યાં છે એ હકીકત છે. પ્રથમ પંક્તિના વિદ્વાનોના વિવેચનનો જે લાભ અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવાને મળ્યો છે તે કોઈ જૈન કવિને મળ્યો જણાતો નથી. ભાલણ, નાકર, નરપતિ, શામળ વગેરેને આપણા અભ્યાસમાં જે સ્થાન મળતું રહ્યું છે તેવું કોઈ જૈન કવિને ભાગ્યે જ મળ્યું છે. વિપુલ પ્રમાણમાં સાહિત્યસર્જન કરનાર લાવણ્યસભય તથા સમયસુન્દર જેવા કવિઓનો સંગોપાંગ અભ્યાસ થવો હજી બાકી છે. સાહિત્યના ઇતિહાસોમાં પણ વિશિષ્ટ જૈન કૃતિઓ અને કવિઓનો પૂરતો પરિચય કરાવવામાં આવતો નથી. હા, નરસિંહ પૂર્વેના જૈન સાહિત્યનો કંઈક વિગતે પરિચય કરાવવામાં આવે છે, કેમકે એ વખતનું જૈનેતર સાહિત્ય અદ્ય પ્રમાણમાં છે ! ઘણું જૈન સાહિત્ય હજી સુધી અપ્રકાશિત છે. દયારામે પણ સાંપ્રદાયિક સાહિત્ય ઘણું

માનનો ભાઈ છે દંભ. આચાર અને વિચારમાં એથી સંવાદિતા નથી રહેતી. ચિદાનંદજીની અનુમતિ આપણને ઉપદ્રવક થઈ પડશે.

કથણી કથે સહુ કોઈ, રહણી અતિ દુર્લભ કોઈ
શુક રામકો નામ વખાણે, નવિ પરમારથ તસ જાણે
યા વિધ લણી વેદ સુગાવે, પાગ અકળ કળા નહિ પાવે.

—ચિદાનંદજીનાં પદો : ૫૬ અધ્યાયીશ્વર

આખો પછું કહે છે :

તિલક કરતાં ત્રેપન ગયાં, જપમાળાનાં નાકાં ગયાં.

અખાની શૈલી વ્યંગમય-કટાક્ષમય છે, જ્યારે આનંદધનજી પ્રત્યક્ષ કહે છે તે જુઓ :

શુદ્ધ શ્રદ્ધાન વિણુ સર્વ કિરિયા કરી
છાર પર લીપણું તેહ જાણી.

જૈન સરકૃત સાહિત્યની જેમ જૈન ગુજરાતી સાહિત્ય પણ વિશાળ છે. આ અવલોકન તો બે-ચાર ખ્યાતનામ કવિઓ પૂરતું મર્યાદિત રહ્યું છે, એટલે વિશેષ જિજ્ઞાસુઓએ તો પરિશ્રમ લેવો પડશે. એક યા ખીજાં કારણોથી આ સાહિત્ય અજાત રહ્યું છે અગર જૈન સમાજ પૂરતું મર્યાદિત રહ્યું છે તેને આપણા સાહિત્યકારો-સંશોધકો વિશેષ પ્રકાશમાં લાવશે એવી શ્રદ્ધા સાથે વિરમું છું.



સ્થૂલિલદ્રવિપયક તથા ફાગુકાવ્યો

જયંત કોઠારી

પ્રાચીન ગુજરાતીના વિપુલ જૈન સાહિત્યનો, એ સાંપ્રદાયિક છે એમ કહીને, કાંકરો કાઢી નાખી શકારો નહિ. મધ્યકાળમાં નિરુદ્દેશ નિર્લેખ કવિતા ક્યાં હતી ? જૈનોનો વર્ગ સામાન્ય હિંદુ વર્ગને મુકાબલે નાનો અને એની પરંપરામાં દીક્ષાના મહિમાનું તત્ત્વ જરા પ્રમથળ (જૈન કવિઓ—જે મોટે ભાગે મુનિઓ જ હતા—તેમણે બહુધા દીક્ષાનો મહિમા ગાર્હ શકાય એવું જ વસ્તુ પસંદ કર્યું છે; અથવા વાર્તાનાયકને દીક્ષા આપ્યા વિના એમને એન પડ્યું નથી), તેથી એમનું સાહિત્ય વધારે સાંપ્રદાયિક લાગે છે. જૈનેતર હિંદુ પરંપરા વધારે પરિચિત, તેથી એમાં સાંપ્રદાયિકતા દેખાતી નથી. પણ એ પરંપરાનું સાહિત્ય પણ ધાર્મિક પ્રયોજનવાળું તો છે જ. જૈન કવિઓ જૈનેતર કવિઓને મુકાબલે બહુ વિત્ત નથી દેખાડતા એ સાચું છે છતાં જૈન કવિઓ જૂની ભાષા વાપરતા હોવાને કારણે, કે પેલા સાંપ્રદાયિકતાના પૂર્વમુદને લીધે એમનું યોગ્ય મૂલ્યાંકન થવામાં અંતરાય આવતો હોય એવું તો થતું નથી ને, એ તપાસવા જેવું છે. ધાર્મિકતા અને સાંપ્રદાયિકતાને ઉદ્દેશીને પણ કવિત્વ પ્રમટ થઈ શકે—જેમ મધ્યકાળના ધણા કવિઓની ખાજતમાં ખન્યું છે. નરસિંહ, મીરાં, અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવી પ્રતિભાવાળો કોઈ જૈન કવિ નજરે ચડતો નથી (જૈનેતર સાહિત્યમાં પણ છૂટો કોઈ ક્યાં છે ?) પણ નાકર, ધીરો, ભોળે, પ્રીતમ કે સ્વામીનારાયણ સંપ્રદાયના કવિઓ જેટલું વિત્ત બતાવનાર જૈન કવિઓ નહિ હોય એ માનવા જેવું જણાતું નથી. છતાં આપણા સાહિત્યના અધ્યયનમાં જૈન કવિઓ અને સાહિત્ય ઉપેક્ષિત રહ્યાં છે એ હકીકત છે. પ્રથમ પંક્તિના વિદ્વાનોના વિવેચનનો જે લાલ અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવાને મળ્યો છે તે કોઈ જૈન કવિને મળ્યો જણાતો નથી. ભાલણ, નાકર, નરપતિ, શામળ વગેરેને આપણા અભ્યાસમાં જે સ્થાન મળતું રહ્યું છે તેવું કોઈ જૈન કવિને ભાગ્યે જ મળ્યું છે. વિપુલ પ્રમાણમાં સાહિત્યસર્જન કરનાર લાવણ્યસમય તથા સમયસુન્દર જેવા કવિઓનો સાંગોપાંગ અભ્યાસ થવો હજી બાકી છે. સાહિત્યના ક્ષતિદાસોમાં પણ વિશિષ્ટ જૈન કૃતિઓ અને કવિઓનો પૂરતો પરિચય કરાવવામાં આવતો નથી. દ્રા, નરસિંહ પૂર્વેના જૈન સાહિત્યનો કંઈક વિગતે પરિચય કરાવવામાં આવે છે, કેમકે એ વખતનું જૈનેતર સાહિત્ય અદ્ય પ્રમાણમાં છે ! ધણું જૈન સાહિત્ય હજી સુધી અપ્રકાશિત છે. દયારામે પણ સાંપ્રદાયિક સાહિત્ય ધણું

લખ્યું હતું, પરંતુ એની સાચી દવિતા લોકોએ ત્રીલી લીધી અને અભ્યાસીઓએ એને લક્ષમાં રાખી દયારામનું મૃત્યાંકન કર્યું. જૈન દવિતા સંપ્રદાય બહાર ઝિલાય નહિ એ સમગ્રનય એવું છે, પણ અખૂટ જૈન સાહિત્ય હંપ્રારમાંથી સાચી દવિતાની વીણણી કરી, એનું યોગ્ય મૃત્યાંકન કરવાનું કામ આપણે કર્યું નથી. જૈન સાહિત્યનું આ રીતે સંશોધન-સંપાદન થશે ત્યારે, સંભવ છે કે, ખીલ દરોગના ફેટલાક સારા દવિઓ અને તેમનાં કાવ્યો આપણને મળશે.

જૈન દવિઓનો હેતુ ધર્મપ્રચારનો હોવા છતાં એમણે એ પ્રચારના સાધનની પસંદગી વિદ્યાજ્ઞ સ્ત્રેત્રમાંથી કરી છે. એમણે માત્ર જૈન પૌરાણિક કથાઓનો જ આશ્રય લીધો છે એવું નથી, લોકવાર્તાના અખૂટ ખગ્નનાને એમણે ઉપયોગમાં લીધો છે. વળી, જૈનેતર પૌરાણિક આખ્યાન-વસ્તુનો ઉપયોગ કરવાનું પણ એ ચૂક્યા નથી, જ્યારે જૈનેતર દવિઓએ જૈન કથાવસ્તુને હાથે ય અગ્રાઓ નથી. જૈન સંપ્રદાય તો નવીન હતો. એણે લોકસમુદાયને આકર્ષવા માટે લોકસમુદાયમાં પ્રચલિત કથાવાર્તાસાહિત્યનો ઉપયોગ કરવો રહ્યો. જૈનેતર દવિઓને આવી જરૂર ન પડે તે સમગ્રનય એવું છે.

અર્વાચીન યુગમાં આપણા દવિઓએ પ્રાચીન કથાવસ્તુનો આશ્રય લઈને એમાંના રહસ્યખીજને સ્વતંત્ર દૃષ્ટિથી નેહાં વિકસાવ્યું હોય એવું ધણીવાર બન્યું છે, પણ અહીં પણ એમનું લક્ષ મોટે ભાગે હિંદુ કથાસાહિત્ય તરફ જ ગયું છે. ક્યારેક એમની દૃષ્ટિ ખીલ કથાસાહિત્ય તરફ ગયેલી પણ જોવા મળે છે. પરંતુ વિશિષ્ટ જૈન કથાઓને સારા કવિનો પ્રતિભાસ્પર્શ મળ્યો હોય એવું જલ્દમાં નથી.^૧ કેટલીક જૈન કથાઓની ક્ષમતા આ દૃષ્ટિએ તપાસવા જેવી ગણાય.

૨

આવી ક્ષમતાવાળી એક કથા સ્થલિલદની છે. રત્નેદનાં બંધનમાં બંધાઈ જતાં બાર વર્ષે ગાળ્યાં હતાં એ કોશા વેશ્યાના આવાસમાં સ્થલિલદ, યુનિવેશે, આતુર્માંસ ગાળવા આવે છે. સ્થલિલદને માટે આ કેવો નારુક અને કટોકટીભર્યો કાળ હશે ! પ્રિયતમનું સ્વાગત કરવા ચનગની જાહેરી કોશાએ કેવાં અણુધારી સંવેદનો અનુભવ્યાં હશે ! રાગ-વિરાગના સંઘર્ષે કેવાં કેવાં રહસ્યમય રૂપ ધારણ કર્યાં હશે ! આવી ખીલ બે કથાઓ-અલબત્ત જૈનેતર-જણીતી છે. એક રાગ ભર્તુહરિની, જેમણે હૃદયરાણી પિંગસાનો, 'મયિ સા વિરક્તા' એવું કરુણ લાન થતાં, લાગ કર્યો અને એક દિવસ એને જ બારણે કિશ્કુક બનીને આવી ઊભા. ખીલ ભગવાન શુદ્ધની, જેમણે જગતના દુઃખની જડીલુટ્ટી શોધવા પ્રિય યશોધરાને સૂતી મૂકી મહાભિનિષ્ક્રમણ આદર્યું અને એક દિવસ જગતના બનીને એની સામે આવી ઊભા. આ કથાઓમાં લાગ કરતાં પુનર્મિલનની ક્ષણ વધારે રોમાંચક, માર્મિક અને રહસ્યમય છે; કેમકે સારે નૂતન જીવનદિશા, નૂતન અભિજ્ઞાન અને નૂતન સંબંધનાં દાર ખૂલે છે. આ ક્ષણ સારે શક્તતાવાળી હોય છે પણ એની શક્તતાને મૌલિક રીતે જોવી-ખીલવવી એ ઘણું જ દુષ્કર કાર્ય છે.

કોશાની જ સામે, કોશાના જ આવાસમાં, પૂરસાહાર કરીને કામવિજય સિદ્ધ કરનાર સ્થલિલદ જૈનોના એક અત્યંત આદરણીય આચાર્ય છે. એમના વિષે પ્રાચીન ગ્રંથરસીમાં ઘણાં કાવ્યો લખાયાં છે. કદાચ નેમરાજલવિષયક કાવ્યો પછી સંખ્યાની દૃષ્ટિએ સ્થલિલદવિષયક કાવ્યો આવતાં હશે. પણ દેખીતી રીતે જ નેમિનાથના કરતાં સ્થલિલદના જીવનની ઘટનાઓ વધારે ભાવકામ છે.^૨ સ્થલિલદ

૧ શ્રી જયલિખણે જૈન પૌરાણિક સાહિત્યમાંથી વસ્તુ લઈ નવલકથાઓ લખી છે. શ્રી મહિયાની એકબે વાર્તાઓમાં જૈન કથા-ગ્રંથોનો ઉપયોગ થયો છે. પણ આ બન્ને લેખકો જૈનધર્મી છે. આ સિવાય પણ મોટું લખાયું હશે કદાચ, પણ વિશિષ્ટ સર્જકતાવાળી કોઈ કૃતિ ખરા ?

રાગીમાથી નિરાગી બને છે, નેમિનાથને રાગયુક્ત જીવન જીવવાનો અનસર આપતો નથી સ્થૂલિભદ્રને રાગભરી કોશાનો સામનો કરવો પડે છે, આનો સામનો નેમિનાથને કરવો પડતો નથી રાગુલને નેમિનાથ પ્રત્યે એકનિષ્ઠ—કદાચ ભક્તિભાવની હદે પહોંચતો—રહે છે પણ એનામા કોશાના જેવી પ્રગલ્ભતા, નિદગ્ધતા, તરવગટ કે આવેગ નથી ઉપરાત, સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાંતને એના પિતાના જીવનની અદ્ભુત રસિક અને રોમાચક પ્રસંગોની ભૂમિકા પણ મળી રહે છે આમ વૃત્તાન્તના જુદા જુદા અંશને ઉપવ આપીને રચનાવૈવિધ્ય દર્શાવી શકાય એવી સામગ્રી સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાન્તમા રહેલી છે થયું છે પણ એવું જ મધ્યકાલીન ગુજરાતીના સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યોમા કેટલું બધું સ્પષ્ટવૈવિધ્ય દેખાય છે ! એમા કોશાના ઉદ્દગારો રૂપે નાનકડા ઊર્મિગીતો છે, સ્થૂલિભદ્રની પ્રશસ્તિરૂપ, કે વેરાગમબોધની સંસ્કાર્ય છે, કોશાના ત્રિપ્રભસૃગારના વર્ણનના આરભાસી કાવ્ય અને નવરસ કાવ્યો છે, ધર્મિક કથાતત્ત્વનો ઉપયોગ કરતા કાગુઓ અને શીવગ્રંથોનીઓ છે તથા વિસ્તૃત કથાપ્રપચવાળા રાસ પણ છે કે એક જ વસ્તુને અનેક કવિઓ હાથમા લે ત્યાંકે દરેક કવિની નજર એ વસ્તુના કયા બિંદુઓ પર ફરે છે અને એને એ કેવી રીતે નિકસાવે છે એવું સમાતર અવલોકન કરવું રસપ્રદ થઈ પડે પણ પ્રતિનિધિરૂપ કૃતિઓ પ્રગટ ન થઈ હોય ત્યાસુધી આવું અનુલોકન અધૂરું જ રહે તેથી આપણે અહીં નામે એક જ કાવ્ય પ્રકારની, પણ રચનાનું નિહાળણ વૈવિધ્ય દર્શાવતી ત્રણ જ કૃતિઓનું તુલનાત્મક નિરીક્ષણ કરીશું એ ત્રણ કૃતિઓ છે (૧) જિનપદ્મસૂરિકૃત સ્થૂલિભદ્ર કાગુ (સં ૧૩૬૦-૧૪૦૦), (૨) જ્યોતત્સૂરિકૃત સ્થૂલિ ભદ્ર કોશા પ્રેમનિવામ કાગ (સં ૧૬૧૪ આસપાસ), (૩) ભાલદેવકૃત સ્થૂલિભદ્ર કાગ (વિક્રમના ૧૭મા શતકનો પૂરાર્ધ) ૩

૩

કાગુને આપણે વૃત્તાન્તનો સ્વરૂપ આધાર લઈ પ્રકૃતિની—આસ કરીને વસતત્ત્વની—ભૂમિકામા માનવપ્રશુરનું આનંદન કરનાર કાવ્યપ્રકાર કહી શકીએ આ વ્યાખ્યામા ન આવી શકે એવી ‘કાગુ’ નામની સખ્યામય કૃતિઓ મળતી હોવા છતાં, શિષ્ટ નમ્રનારૂપ કાગુકાવ્યોનું આતરસ્વરૂપ આ વ્યાખ્યાની નિકટનું હોય છે એમ જરૂર કહી શકાય જૈન કાગુઓ, આ વ્યાખ્યાની અંદર રહીને કે બહાર જઈને પણ કેટલીક આગની લાક્ષણિકતાઓ ઉપજાવે છે એ નોંધવા જેવી છે એક તો, જૈન કાગુઓનો અતિમ ઉદ્દેશ, એમા રતિનું આનંદન કેટલીકવાર તો વેરા રંગે થતું હોવા છતાં, આપણને વિરતિ તરફ લઈ જવાનો હોય છે આથી જૈન કાગુઓ શુદ્ધ શુભારક્ષાઓ બની શકતા નથી કાવ્યનો વિષય કે એમાની ધટના જ સમમધર્મનો બોધક હોય છે, જેમ અહીં સ્થૂલિભદ્રનું ચરિત્ર સમમધર્મનું બોધક છે છતાં જિનપદ્મસૂરિ જેના સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયની સભેષમા પ્રગટિ કરી, કે એને સુખે સમમધર્મનો મહિમા પ્રગટ કરી અટ્ટી જમ્ય છે, ત્યારે માયદેવ જેવા ‘નારીસગતિ ટાળો’ એવો સીધો ઉપદેશ આપવા સુધી પણ પહોંચી જાય છે તો વળી જ્યોતત્સૂરિ જેવા આ બાબતમા અત્યંત નોંધપાત્ર રીતે જુદા તરી આવે છે એમનું કાવ્ય સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિલન આગળ અટ્ટી જમ્ય છે એટલે કામવિજય દર્શાવવા સુધી તો એ

જુઓ, “ જૈન ગૂર્જર કવિઓ ” ભાગ ૧, ૨, ૩મા પાછળ કૃતિઓની સૂચિમાં એ માહિતી એકે અપૂરતી અને અશુદ્ધ પણ છે

૩ ત્રણે કાવ્યો ‘પ્રાચીન કાગુ સમહ’ (સપાં ૫૦૦) હો ત્રિવાલ સહિસરા અને સોમાલક પારેખ)માં ક્રમાંક (૧), (૨૬) (૨૮)થી છતાંયેલા છે અહીં એ સપાંનનો જ, પાદાંતરો સાથે ઉપયોગ કર્યો છે અવગા. કયાંક સુખ પણ ક્યો છે

પહોંચ્યા જ નથી. આખું કાવ્ય કોશના વિરહોદ્ધાર રૂપે કોઈ લાં પણ વૈરાગ્યબોધને અવકાશ નથી. અહીં મુખી તો કીક, પણ આશ્વૈધારક વાત એ છે કે આ જૈન મુનિ કાવ્યને અંતે ફલશ્રુતિ દર્શાવતાં 'આ કાવ્ય ગાનાં પ્રતિદિન સ્વર્ગનભિલનનું સુખ મળશે' એવો આશીર્વાદ પણ આપે છે । 'વસંતવિલાસ'ને જૈનેતર કૃતિ ગણવા માટે એમાંના વિરનિભાવના અભાવને આપણે મહત્ત્વ આપીએ છીએ. પણ કોઈક જૈન કવિ, ક્યારેક તો, વિરતિભાવની વળગણુમાંથી મુક્ત થઈ શકે છે એનું આ દેવું જ્યવંત દર્શાવે છે ! આ કવિ આરંભમાં માત્ર સરસ્વતીની જ સ્તુતિ કરે છે (ખીન્ન બન્ને કાવ્યોમાં સરસ્વતીની સાથેસાથે પાર્શ્વગિરેન્દ્રની પણ સ્તુતિ થયેલી છે) એ પણ જૈન કવિ સાંપ્રદાયિકતામાંથી કેટલી દંદે મુક્ત થઈ શકે છે એનું એક સરસ દર્શાવ છે. સ્થલિભદ્ર-કોશા નામની વ્યક્તિઓને એમણે વિપ્રલંભશૃંગારના આલેખન માટે આધાર રૂપે લીધી એટલી એમની સાંપ્રદાયિકતા ગણવી હોય તો ગણી શકાય.

વૈરાગ્યભાવ દર્શાવવા માટે કાશુકાવ્યના નાયક તરીકે કોઈ જૈન મુનિની જ પસંદગી કરવી જૈન કવિઓને વધારે અનુકૂળ પડે છે. આમાંથી જ જૈન કાશુઓની એક ખીટી લાક્ષણિકતા જન્મે છે. જૈન મુનિઓ તો રથા વિરક્તભાવવાળા. એમનો વસંતવિહાર કેમ આવેખી શકાય ! આથી જૈન કાશુઓમાં વસંતવર્ણન આવે સારે એ કાવ્યની મુખ્ય ઘટનાની બહાર હોય છે; જેમકે નેમ-રાજુલનાં કાશુકાવ્યોમાં વસંતવિહાર નેમ-રાજુલનો નહિ પણ કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓનો આલેખાય છે । કેટલીકવાર તો વસંતઋતુને બદલે વર્ષાઋતુની ભૂમિકા સ્વીકારવામાં આવે છે, કેમકે જૈન મુનિઓ આતુર્ભાસ એક જ સ્થળે ગાળતા હોય છે. અહીં ગિરનપદ્મસૂરિ અને આલદેવની કૃતિઓમાં પ્રસંગ વર્ષાઋતુમાં જ મુકાયેલો છે. જ્યવંતસૂરિએ વસંતઋતુની પીઠિકા લીધી છે, પણ એ એમ કરી શક્યા એનું કારણ એ છે કે એમણે સ્થલિભદ્રના આગમન પહેલાંની કોશાની વિરહાવસ્થાનું જ વર્ણન કરવા ધાર્યું છે.

જૈન કાશુઓની ત્રીજી લાક્ષણિકતા કાવ્યમાં શૃંગારના સ્થાન અને સ્વરૂપમાં રહેલી છે. જૈન કાશુકાવ્યોનો શૃંગાર બહુધા વિપ્રલંભશૃંગારના સ્વરૂપનો હોય છે. નાયિકા પ્રેમધેલી હોય પણ નાયક જે સંસ્કારવિરક્ત હોય તો સંયોગશૃંગાર કેમ સંભવે ? પરિણામે એકપક્ષી પ્રેમ અને એમાંથી સ્ફુરતો અભિલાષાનિમિત્તક વિપ્રલંભશૃંગાર જૈન કાશુકાવ્યોમાં જોવા મળે છે. ઘણીવાર તો આવા પ્રેમભાવનીયે અભિવ્યક્તિ દ્વારા શૃંગારરસ સ્ફુટ કરવાને બદલે અંગસૌન્દર્યનાં અને વસ્ત્રાભૂષણોનાં વર્ણનોમાં જ જૈન કવિઓએ શૃંગારરસની પર્ચાઈત માની લીધી છે. સંયોગશૃંગાર ક્યારેક જૈન કાશુઓમાં આવે છે, પણ સારે એ પણ વસંતવર્ણનની પેઠે કાવ્યના મુખ્ય પ્રસંગની બહાર હોય છે. નેમરાજુલના કાશુઓમાં, આગળ કહ્યું તેમ, કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓનાં સંયોગશૃંગારનાં ચિત્રો આવતાં હોય છે, પણ રાજુલનું તો માત્ર સૌન્દર્યવર્ણન જ । સ્થલિભદ્ર તો કોશાને લાં બાર વર્ષે રથા હતા છતાં, એ વેળાના સંયોગશૃંગારને કેન્દ્રમાં રાખી કાશુકાવ્ય લખવાની કોઈ જૈન કવિએ હિંમત કરી નથી ! એટલે સ્થલિભદ્ર વિષેનાં કાશુઓમાં તો નિરપવાદ રીતે વિપ્રલંભશૃંગાર જ આવે છે. પ્રસ્તુત ત્રણે કાશુઓમાં પણ એવું જ થયું છે. ફેર એટલો છે કે જ્યવંતસૂરિ કોશાના હૃદયભાવોને જ વ્યક્ત કરે છે, જ્યારે બાકીના બંને કવિઓનાં કાવ્યોમાં ભાવનિરૂપણ કરતાં સૌન્દર્યવર્ણન ધણું વધારે સ્થાન રોકે છે.

૪

મધ્યકાળમાં કાવ્યનો પ્રકાર ઘણીવાર એના આંતરસ્વ ઉપરથી નિશ્ચિત થતો. કાશુકાવ્યને નામે બોધાત્મક, મ આપણને મળે છે, કેમકે એમાં કાશુની દેશીને નામે ઓળા સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ કાશુ કથનાત્મક કરતાં વિશેષ તો વર્ણનાત્મક -

પણ એકાદ સ્તોત્રરૂપે લો હોય હોયું

કથન, વર્ણન અને ભાનનિરૂપણનુ આ તારતમ્ય બધા ફાગુઓમા એકમગ્નુ રહેલું જોવા મળતુ નથી નાનકડા ઊર્ગિમન્વયથી મારીને નિસ્તૃત લોકવાર્તા કે ગસાના વસ્તુને વ્યાપતી રચનાઓ સુધીનું વૈનિધ્ય ફાગુકાવ્યો ધરાવે છે આપણા અનલોકનનિય ત્રણ ફાગુઓ આ પ્રકારના વૈનિધ્યના લાક્ષણિક નમૂનારૂપ છે દૃકમા કહેવુ હોય તો એમ કહેવાય કે માવદેવનુ કાવ્ય મુખ્યત્વે કથનાત્મક છે, ઝિનપદ્મસરિનુ મુખ્યત્વે વર્ણનાત્મક છે અને જ્યવતસરિનુ મુખ્યત્વે ભાવનિરૂપણાત્મક છે આ ત્રણે કાવ્યોની વસ્તુપસંદગીને અને એથી કાવ્યની સમટના પર પડેલી અસરને આપણે જરા વિગતે જોઈએ

સ્થૂનિભદ્રના જીવનની મુખ્ય ઘટનાની આસપાસનો કથાસદર્શ ઘણો વિસ્તૃત છે એ વાત આગળ થઈ ગઈ છે સ્થૂનિભદ્રના પિતા મહાભાલ શકગલ અને પડિત વરુચિ વચ્ચે ખટપટ થાય છે, એને પગિણામે કુટુંબને બચાવવા શકતાવ જાતે પોતાના પુત્ર શ્રીયકને હાથે હસા વહોરી લે છે, કોશાને લા બાર વર્ષથી રહેતા સ્થૂલિભદ્ર પિતાને સ્થાને મત્રીપદ સ્વીકારવાને બદલે આ બનાવોને કાગણે સસારથી વિરક્ત થઈ દોષા લે છે, એવ આતુર્ભાસ કોશાને લા ગાળી, સયમધર્મ પાળી, કોશાને ઉપદેશી પાછા વળે છે, સિંહગૃહાસુનિ સ્થૂનિભદ્ર પ્રત્યેની પ્રધર્મી કોશાને લા આતુર્ભાસ ગાળવા જાય છે અને કોશાને લીધે જ સયમધર્મથી પડતા બચી જાય છે, કોશાને રાજ એક રથિડને સોંપે છે અને કોશા એને સ્થૂનિભદ્રના અપ્રતિમ કામવિન્યસનુ ભાન કરાવે છે, દુઃખજ પડતા સઘની આજ્ઞાથી સ્થૂલિભદ્ર ભદ્રમાદુ પામેથી વાચનાઓ મેળવે છે અને બદોનોને સિંહરૂપ દેખાડવાનો દોષયુક્ત આચાર એ ઢરી બેમે છે—કેટલો બધો અવાતર કથારસ સ્થૂનિભદ્રના સમગ્ર જીવનનામા રહેલો છે પરંતુ આ તો રાસને યોગ્ય વસ્તુ છે, એને ફાગુના મર્યાદિત પાત્રમા કેવી રીતે સમાવી શકાય ? જતા માવદેવે પોતાના ફાગુમા આ પ્રયત્ન કર્યો છે આની પ્રયત્ન નિષ્ફળતાને વરે તો એમા કઈ નવાઈ નથી આ નદેવે ૧૦૭ કડી સુધી કાવ્ય વિસ્તાર્યું હોવા છતાં એમા કાવ્ય કથાગત જામતો નથી, પ્રમગોનો કેનજ ઉલેખ કરીને એમને ચાલવુ પડે છે, અધૂરી નિગનોને કાગણે પ્રસગો ઊભડક અને અરપટ લાગે છે અને સ્થૂનિભદ્રની કથાથી જે પરિચિત હોય તેઓ જ આમાથી કથાનો બધો તત્તુ પકડી શકે એવુ બન્યું છે. એક દૃષ્ટાંતથી કવિની પ્રમગનિરૂપણની શૈલીનો ખ્યાલ આની જરો રાજના અવિશ્વામયી કુટુંબનો વિનાશ થશે એવી આશંકાથી શમ્ભલ પોતાના પુત્ર શ્રીયકને (શ્રીયક રાજનો અગ્રગણક હતો) ગજની સામે જ પોતાની હસા કરી, ગજની પ્રીતિ મેળવવા અને કુટુંબને બચાવી લેવા સમજાવે છે શ્રીયકને પિતૃહસાનુ પાતક ન વાગે માટે શકગલ એ લઈને રાજદરબારમા જાય છે લા શ્રીયક એની હસા કરે છે માવદેવ આ પ્રસગને શકગલની ‘યુક્તિ’નો મોઘમ ઉદ્દેખ ઢરી શ્રીયકના કાર્ય વિષે ગેઝમજ થાય એવી રીતે સક્ષેપથી પતાવી દે છે

પોતાના કુલને બચાવવા મનીએ એક યુક્તિ કરી,

એ રાજસભામા આવ્યા ત્યારે શ્રીયકે એમની ટલ્યા કરી ૪

પ્રસગોને કાવ્યમા લેવા, અને એમને યોગ્ય ન્યાય આપવો નહિ એનુ પગિણામ શુ આવે ? કાવ્ય નિરર્થકતામા અને નિ સાગતામા અટવાઈ જાય

જતા માવદેવનુ કાવ્ય સાવ નિ સાર છે એવુ નથી કોશાને ધરે સ્થૂલિભદ્રનુ આગમન થાય છે એ ભાગમા આ કૃતિ કાવ્યમૌ-દર્થે ધારણ કરતી દેખાય છે વર્ણનું અને કોશાના સૌન્દર્યનુ વર્ણન કવિ જરા નિર્ગતથી કરે છે અને કોશાના ઉત્પટ અનુરાગને વ્યક્ત કરવાની થોડી તક પણ લે છે પણ આથી તો ખવ્યના બાખીના કથનાત્મક ભાગોથી આ ભાગ શુદ્ધ પડી જાય છે અને કાવ્યનુ સ્થાવર વિનમદી બની

નય છે. સ્થૂલિભદ્રના કામવિગ્નનો મહિમા પણ કવિ પાંચસાત કડીમાં વિસ્તારીને ગાય છે. આમ, કાવ્ય એકસરખી કે સપ્રમાણ ગતિએ ચાલતું નથી અને કાવ્યના રસાત્મક ભાગને છાંઈ દેનાર નીરસ કથનનું પ્રાચુર્ય કાવ્યના પોતને દીલું બનાવી દે છે.

પણ આ પરથી એક વાત સમજાય છે, અને તે એ કે, આવડી મોટી કથાને આખી ને આખી ફાગુકાવ્યમાં ઉતારવાનો કોષ્ટિપણ પ્રયત્ન બેઠેલો બની જાય. એને બદલે સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિત્રનપ્રસંગ ઉપર જ ધ્યાન કેન્દ્રિત કરવું જોઈતું હતું. જિનપદ્મસૂરિએ આ સાદી સમજ બતાવી છે. કોશાને લ સ્થૂલિભદ્ર આવે છે સાંથી જ એમણે કાવ્યનો આરંભ કર્યો છે અને સ્થૂલિભદ્ર આતુર્ભાસ ગાળી, સંયમ-ધર્મમાં અગ્ર રહી, પાછા ફરે છે ત્યાં કાવ્યને પૂરું કર્યું છે. પૂર્વવૃત્તાન્તને ગમે તેમ વાચકને માથે મારવાની નહિ પણ એનો કલાપૂર્ણ ઉપયોગ કરી લેવાની આવડત પણ કવિ પાસે છે. કોશા-સ્થૂલિભદ્રના બાર વર્ષના રનેહની વાત કવિ છેક સ્થૂલિભદ્ર સાથેના સંવાદમાં કોશાને મુખે મૂકે છે ! કથાતત્વનો આવી સંકોચ કરી નાખ્યા પછી વર્ણન અને ભાવનિરૂપણ માટે આ રજ કડીના કાવ્યમાં પણ કવિને પૂરતી મોકળાશ રહી છે. આખું કાવ્ય સરસતાની એક જ કક્ષાએ—ભલે મધ્યમ કક્ષાએ—ચાલે છે. કાવ્યનાં બધાં જ અંગો—પ્રારંભિક ભૂમિકા, વર્ણવર્ણન, કોશાના સૌંદર્યનું અને અંગપ્રસાધનનું વર્ણન, સ્થૂલિભદ્ર સાથેનો એનો વાર્તાલાપ, સ્થૂલિભદ્રની અગતા અને એનો મહિમા—સપ્રમાણ છે. રસ પાંખો પડી જાય એવો વિસ્તાર નહિ કે રસ પેદા જ ન થાય એવો સંક્ષેપ પણ નહિ. કોશાનું સૌન્દર્યવર્ણન જરા લંબાયેલું લાગે પણ એથી કાવ્ય પાંખું પડતું નથી. કોશા-સ્થૂલિભદ્રનો સંવાદ દૂંકો લાગે, પણ જેવો છે તેવોયે એ વ્યક્તિત્વઘોષક છે. એકદરે કવિની વિવેકદૃષ્ટિની આ કાવ્ય એક સુંદર નમૂનો બની રહે છે. ક્ષીમી, પણ દૃઢ ગતિએ આખું કાવ્ય ચાલે છે અને આપણા ચિત્ત પર એક સુશ્લિષ્ટ છાપ મૂકી જાય છે. મધ્યકાળમાં માત્ર ફાગુઓમાં જ નહિ પણ સર્વ કાવ્યપ્રકારોમાં કાવ્યનાં અંગોની પરસ્પર સમુચિત સંબંધના પ્રત્યે જ્યારે જ ધ્યાન આપાયું છે, ત્યારે આપણા પહેલા ફાગુકાવ્યના કવિએ બતાવેલી આ સહજ સૂઝ આદરપાત્ર બની રહે છે.

જિનપદ્મસૂરિએ વૃત્તાન્તને સંકોચ્યું, તો જ્યવંતસૂરિએ વૃત્તાન્તનો લોપ જ કર્યો એમ કહી શકાય. વિરહિણી કોશાને સ્થૂલિભદ્ર મળ્યા એટલું જ વૃત્તાન્ત આ કાવ્યમાં—અને તે પણ ઉવટના ભાગમાં—આવે છે. કોશાની વિરહાવસ્થાના એક જ બિંદુ ઉપર કવિની કદવના કરી છે. મોટા વિસ્તારને બદલે એક જ બિંદુ ઉપર પ્રવર્તવાનું આચ્યું હોવાથી એ એના બ્રહ્મણનો તાગ પણ લઈ શકી છે. પરિણામે આ કાવ્યની આકૃતિ આગળનાં બન્ને કાવ્યો કરતાં બદલાઈ ગઈ છે. કાંટે વનરાજિનો ચેલવ અને માંહે રૂપાળા રાજ-હંસો અને મનોહર કમળો—એવા સુંદર સરોવરના જેવી રચના આગળનાં બન્ને કાવ્યોની હતી. આ કાવ્યની રચના પાતાળકૂવા જેવી છે—એકલક્ષી છે. પણ એનો અર્થ એમાં એકવિધતા છે એવો નથી. પાતાળકૂવામાંયે અનેક સરવાણીઓ ફૂટતી હોય છે. કવિ કોશાના હૃદયની અનેક ભાવ-સરવાણીઓનું આપણને દર્શન કરાવે છે. બધી સરવાણીઓ જેમ પાતાળકૂવાના પાણીભંડારને પોથે છે તેમ આ બધા સંચારિભાવો પણ કોશાના સ્થાયી વિરહભાવને સમૃદ્ધ કરે છે.

આખું કાવ્ય કોશાના ઉદ્ગારરૂપે લખાયેલું છે તેથી એમાં કશુંયે ‘બહારનું’ પણ રહેતું નથી. ઝડપિયનો આવે છે, પણ કોશાના વિપ્રલંબશુંગારની સાથે વણાઈ ગયેલાં છે. કોશાના દેહસૌન્દર્યનાં કે શુંગારપ્રસાધનનાં ‘બાલ’ વણીને તો અહીં અવકાશ જ ક્યાં રહ્યો ? કાવ્ય કેવળ આત્મસંવેદનાત્મક હોઈ, કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનું સંતુલન જળવવાની ચિંતા પણ કવિને રહી નથી. પણ એથી આ કવિને ધંધ રચનાશક્તિ બતાવવાની નથી એવું નથી. ભાવને ધૂંટી ધૂંટીને કવિ લગ્ન બનાવે છે અને બધા ભાવોને વિરહશુંગારને સમુપકારક રીતે સંયોજ સરસ પરિપાક તૈયાર કરે છે.

કવિત્વ કવિના સમગ્રાત પ્રયોજનથી સ્વતંત્ર વસ્તુ છે કવિતાસર્જન સિવાયનો હેતુ હોય ત્યા કવિતા ન જ સર્જાય, કે કવિતાસર્જનનો હેતુ હોય તેથી કરિતા સર્જાય જ એવું કદ્દ નથી ખરી વસ્તુ તો અદર પડેથી સર્જકતા છે મધ્યકાળના કવો કવિ કાવ્ય સર્જવાના પ્રયોજનથી પ્રવૃત્ત થયો હતો? છતાં એ અદર પડેથી સર્જકતાએ જ એમની રચનાઓમા કવિતા આણી છે આ ત્રણે જૈન મુનિઓએ સ્થૂલિભદ્રના વૃત્તાતને ધાર્મિક હેતુથી જ હાથમા લીધું હશે એમા બહુ શકા કરવા જેવું નથી, છતાં એથી એમની કૃતિઓમા કવિતાની શોધ કરવી વૃથા છે એવા બ્રમમા પડવાની પણ જરૂર નથી

વૃત્તાતની પસદગી અને એના સયોજનમા આ કવિઓ જે કદ્દ સર્જકતા બતાવે છે એ આપણે જોયું, એટલે હવે કાવ્યમા અભિવ્યક્તિની કલા એ કેવીક બતાવે છે તે જોઈએ.

મધ્યકાળના કરિઓ વસ્તુપસદગીમા, પ્રત્યજનર્ણુનમા, અલકારોમા અને ભાવનિરૂપણની લટણુમા પરપરાનો ધણો લાભ ઉઠાવે છે—એટલો બધો કે કેટલીકવાર એમની મૌલિકતા વિવાદારપદ બની જાય છે પણ પરપરાનો ઉપયોગ કરવામાયે વિવેકની અને રસદષ્ટિની જરૂર પડે છે અને પરપરાનો ઉપયોગ કરવા છતાંયે સાચા કવિની કટપનાશકિત અછતી રહેતી નથી આ કરિઓને પણ પરપરાનો લાભ મળ્યો હોય એ પૂરતું સભવિત છે માલદેવના અને જિનપદ્મસુરિના વર્ણુનોમાં સમ્પૂર્ણ કાવ્યની આર્લ્પારિક છટા દેખાય છે અને જમવતસુરિના કાવ્યમા ક્યાક ‘વસતનિલાસ’ના તો ક્યાક મીરાની કવિતાના ભણુકારા સભળાય છે છતાં આ ત્રણે કવિઓ પરપરાને સ્વકીય બનાવીને પ્રગટ કરે છે; કેટલાક મૌલિક ઉન્મેષો પણ બતાવે છે રસદષ્ટિએ એમની કૃતિઓને તપાસવાનો શ્રમ એજે જાય તેમ નથી

માલદેવની પાસે કથનકલા નથી, પણ કવિત્વ છે વર્ધાન્નતુનું દુકં પણ સુરેખ અને સ્વચ્છ વર્ણુન, કોશાના સૌન્દર્યવર્ણુનમા ઝમકતી કેટલીક રમણીય તાજગીભરી કટપનાઓ અને કોશાની પ્રતિષ્ઠાપનાની કાવ્યમય અભિવ્યક્તિ આની સાક્ષી પૂરે છે કોશાના સૌન્દર્યવર્ણુનમા રૂઢ ઉપમા-ઉપમેશાઓ ઠીકઠીક છે; છતાં કટપનાનું અને ઉક્તિતનું જે વૈવિધ્ય કવિ લાવી શક્યા છે તે નોંધપાત્ર છે કરિની ચિત્રશક્તિ અને વાગ્વિદગ્ધતાની પ્રતીતિ કેટલીક પક્તિઓ કાઢવે છે જ

એના સ્થામ કેશ શીભી રહ્યા છે અને માડી અપાર
ફૂલો એણે ગૂંથ્યા છે જાણે કે સ્થામ રજનીમા નાના
તેજસ્વી તાગદો ચમકી ન રહ્યા હોય ! ૫

એનો ચોટલો તો જાણે એના યૌવનધનની રખેવાળી
કરતી કાળી નાગણ ! ૬

આખમા એણે કાજળ સાંધું અને ઉજાવળતાને
અધારડેરી કરી નાખી જે પારકાના ચિત્તને દુઃખ
આપે તેનું મોઢું કાળુ જ કરવું જોઈએ ૭

પોતાનું હૃદય પ્રેમથી છલકી રહ્યું છે પણ સ્થૂલિભદ્ર તો પર્વત જેવા અચળ છે— આવા એકપક્ષી

૫ સ્થામ કેશ અતિ સોહતા, ગુણે કુલ અપારા રે,
સ્થામ રમણમાહિ ચમકતા, ચોલિ સહિત વત્ત તારિ રે ૩૬

૬ સ્થામ ભુચગી યૂ વેણી, યૌવનધન રખવાલી રે ૪૦

૭ નયનિહિં કલજલ સાતીકે યાને અધેરુ ઉજ્યા રો રે,
ચિત્ત પરાઈ ને દુખ દેવઈ, લિહ યુખ કીજિ કાલો રે ૪૮

પ્રેમની વ્યર્થતાનું દુઃખ કેવું અસાધારણ હોય ! કોશાના ઉદ્ધારોમાં દૃષ્ટાંતપરંપરા યોજને કવિએ એના અનુરાગને અને એ અનુરાગની વ્યર્થતાના દુઃખને કેવી સચોટ અભિવ્યક્તિ આપી છે !—

એકાંગી રનેહથી કંઈ રંગ જામે નહિ, દીવાના ચિત્તમાં
રનેહ નહિ અને પતંગ બળી બળીને મરે.^૮

મૂર્ખ મધુકરે એકપક્ષી રનેહ કયો, કેતકીના મનમાં
રનેહ નહિ ને ભ્રમર રસલીન થઈ ને મયો.^૯

ચાતક અને ધનનીરના જેવી એકાંગી પ્રીતિ કોઈ
ન કરશે. સારંગ મુખથી પિયુ પિયુ બોલ્યા કરે છે
પણ મેઘ કંઈ એની પીડા જાણતો નથી.^{૧૦}

કોશાની અવસ્થામાં ધણી લાવણ્યમતા છે. પણ ક્યા કરવાની અને સંયમધર્મનો મહિમા ગાવાની ઉનાવળમાં કવિએ આથી વધારે લક્ષ્ય એના તરફ આપ્યું નહિ. કોશા રાગવાદાગના હતી. એનામાં વારાગનાને સહજ એવું વાણીનું અને વ્યવહારનું આતુર્ય હોય. આ કવિ જ, સિદ્ધગૃહમુનિ કોશાના સૌન્દર્યથી લુબ્ધ બને છે એ વખતે, કોશાના વ્યક્તિત્વના એ અંશને ઉદ્ધાવ આપે છે. કામાસક્ત મુનિની એ કેવી મરકરી ઉગાવે છે—‘ધર્મલાલથી અહીં કંઈ કામ થતું નથી; અહીં તો અર્થલાલ જોઈએ.’ પોતાની પ્રીતિને છેલ દેનાર સ્થલિભદ્ર પ્રત્યે આ કોશાએ કંઈ વ્યંગચાણુ ફેંક્યાં નહિ હોય ? એને કોસલાવવા-પટાવવાનો પ્રયત્ન નહિ કયો હોય ? પરંતુ આ કવિ તો કોશાના હૃદયના એક જ ભાવને વ્યક્ત કરીને અટકી ગયા છે.

માનવસહજ સંવેદનો કે કોઈ આંતરસંઘર્ષ વંદનીય જૈન સાધુમાં જૈન મુનિ-કવિઓ ન આલેખે એ સમજ શકાય એવી વાત છે. પણ સ્થલિભદ્ર તો કેવું સાહસ કરવા નીકળ્યા હતા ! એમની સાહસવૃત્તિને, એમની ખુમારીને, એમની નિશ્ચલતાને મૂર્ત રૂપ આપી શકાય. કોશા પ્રત્યે એમનું હૃદય સહેજ બીનું હોય અને એમનામાં સાધુસહજ ક્યા અને કોમળતા પણ હોય. સ્થલિભદ્રનું ચરિત્રાલેખન આ રીતે જીવંત બનાવી શકાય. પણ આ કવિની હૃદયના ત્યાગપ્રી ગતિ કરી શકતી નથી. કોશાની મોહિનીમાં અગ્રેલ અન્યેય રહેનાર સ્થલિભદ્રની મૂર્તિ જ એમના ચિત્તમાં વસી છે, અને કોઈપણ પ્રકારના નાટ્યાત્મક રૂપને અભાવે (કવિએ સ્થલિભદ્રને જીલ પણ નથી આપી !) સ્થલિભદ્ર સાથે જ અહીં એક મૂર્તિ જેવા—પૂતળા જેવા લાગે છે.

અવાંતર પ્રયોજનો કાવ્યને પ્રગટ થવામાં કેવાં વિઘ્નરૂપ થતાં હોય છે એનું આ કાવ્ય એક ઉદાહરણ છે.

યથાર્થતા, ઔચિત્ય અને પ્રમાણુભાન કે સંયમ એ કવિ જિનપદ્મસૂરિના મુખ્ય ગુણો છે. પદાર્થને ચિત્રરૂપે અને પ્રસંગને નાટ્યાત્મક રૂપે કલ્પવાની એમનામાં દષ્ટિ છે અને શબ્દની સૂક્ષ્મ શક્તિ તરફ

૮ એક અંગકઈ નેહરઈ, કપૂ ન હોવઈ રંગો રે,
દીવા કે ચિત્તિમહિ નહીં, જલિ જલિ મરિ પતંગો રે, ૫૫

૯ એક અંગકુ નેહર, મુરખિ મધુકરિ કીડ રે,
કેતકી કે મનહીં નહીં, ભમર મરિ રસ-લીણુ રે. ૫૭.

૧૦ નેહુ એકંગ ન કીલઈ, જિહ્વા ચાતક ધનનીરો રે,
સારંગ પીઠ પીઠ મુખિ બોલિ, મેહ ન બનઈ પીરો રે. ૬૦.

એમનુ લક્ષ છે. સાદા અદ્વૈતિમ રવાનુકરણથી પણ આપણાં આંખકાનને વર્ધાનુ વાતાવરણ કવિ કેવુ પ્રત્યક્ષ કરાવી દે છે !—

ઝરમર ઝરમર ઝરમર મેઘ વરસે છે,
ખળખળ ખળખળ ખળખળ પ્રવાહો વહે છે,
ઝમઝમ ઝમઝમ ઝમઝમ વીજળી ઝમકે છે,
ચરચર ચરચર ચરચર વિરહિણીનુ મન કંપે છે. ૧૧

રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગ અલ્પ માત્રામાં હોય તો જ મધુર લાગે, કવિએ એ મર્યાદા જાળવી છે. ઉપરાંત, કવિના પ્રકૃતિચિત્રની એક બીજી લાક્ષણિકતા અહીં ધ્યાન ખેંચે છે. તથા પંક્તિમાં વર્ધાનુ વાતાવરણ આલેખી ચોથી પંક્તિમાં કવિ એ વાતાવરણમા વિરહિણીના ચિત્તની જે અવસ્થા વાચ છે એને આલેખે છે. એટલે કે પ્રકૃતિચિત્રની અહીં કર્શી સ્વતંત્ર સાર્યકતા નથી, માનવભાવને અર્થે જ કવિ પ્રકૃતિ-ચિત્રને ધોળે છે. આખુલે વર્ધાવણુન વિપ્રવલશૃંગારની સરસ પીંદિકા બની રહે છે :

જેમ જેમ મેઘ મધુર ગબીર સ્વરે ગાળે છે તેમ તેમ
કામદેવ જાણે કે પોતાનુ કુસુમગાણ સજ્જ કરી રહ્યા
હોય તેમ લાગે છે ; જેમ જેમ કેતકી મધમધતો પરિમલ
પ્રસરાવે છે તેમ તેમ કામી પુરુષ પોતાની પ્રિયતમાને
પગે પડીને મનાવે છે ?

જેમ જેમ શીતલ કોમલ સુરભિયુક્ત વાયુ વાય છે
તેમ તેમ ગર્વમંડિતા માનિની નાચી જોડે છે ; જેમ જેમ
જલભર્યાં વાદળ આકાશમા એકલા મળે છે તેમતેમ
કામીજનના નયનમાં નીર ઝળહળી જોડે છે ૧૨

કેવુ સહિષ્ણુ છતાં સર્વગ્રાહી નિગમરણુ અને સહજસુદ્ધ આ પ્રકૃતિચિત્ર છે અને કવિએ માનવ-ઉદય સાથે એનો કેવો કાવ્યમય સંબંધ પ્રસ્થાપિત કરી આપ્યો છે !

કોશાના અંગસૌંદર્યના અને વસ્ત્રાભૂષણોના વર્ણનમાં કવિએ આવી જ યથાર્થ શૈલીમા આરભ કર્યો છે. કોશાના હૃદયહારના લાસગાટનો, પાયલના રણુકારનો, કુંડલના ઝગમગાટનો અને આભૂષણોન ઝળહળાટનો કવિ એક કડીમાં રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગથી આપણા આંખ-કાનને અનુભવ કરાવી દે છે,

૧૧ ઝિરિમિરિ ઝિરિમિરિ ઝિરિમિરિ એ એહા વરિસતિ,
ખ ૧હલ ખળહળ ખ ૧હલ એ વાહવા વહતિ,
ઝમઝમ ઝમઝમ ઝમઝમ એ વીજુલિય ઝમકઈ,
ચરહર ચરહર ચરહર એ વિરહિલિમણુ કપઈ ૧

૧૨ મહુરગણીરસરેણુ મેહ નિમનિમ ગાજતે,
પચખાણુ નિમ કુસુમખાણુ તિમતિમ સાજતે,
નિમનિમ કેતકી મહમહત પરિમલ વિહસાવઈ,
તિમતિમ કામિ ય તણુ લગ્નિ નિયતમણિ મનાવઈ ૩

૧૩ સીયવકોમવસુરહિ વાય નિમ નિમ વાયતે,
માણુમકાફુર માણુલિ ય તિમ તિમ નાંચતે,
નિમ નિમ જયજરભરિય મેહ મયલુગણિ નિનિયા
તિમ તિમ કામી તણુ નયણુ નીરહિ ઝળહનિયા ૮,

પણ પછી તેઓ હળવેથી અલંકારમંડિત વાણીમાં સરી જાય છે. કવિએ યોગેલા અલંકારોમાં અનુરૂપતા છે પણ અવનવીનતા નથી. કેટલાક અલંકારો સામાન્ય પણ લાગે. છતાં કવિનું સતત ધ્યાન કોશાને મદનરસની ભૂતિ તરીકે નિરૂપવા તરફ રહ્યું છે એ એક નોંધપાત્ર હકીકત છે. કોશાના વર્ણનમાં અવારનવાર ફરતી જતી ઉપમા-ઉત્પ્રેક્ષાઓ જુઓ : એનો વેણીદંડ તે જાણે મદનખડ્ગ, એના પયોધર તે જાણે કુસુમખાણે મૂકેલા અમૃતકુંડ, એના કર્ણયુગલ તે જાણે મદનના હિંડોળા, એના જીરુ તે જાણે મદનરાગના વિજયસ્તંભ, એના નખપદલવ તે જાણે કામદેવના અંકુસ ! આ અલંકારોનો એક દેહાણે ખાકલો નહિ કરતાં આખા વર્ણનમાં વેરી દર્દને કવિએ એકવિધતાનો કે કૃત્રિમતાનો ભાસ થવા દીધો નથી.

સ્થલિભદ્ર-કોશાના મિશનનો પ્રસંગ નાટ્યોચિત છે. આ કવિની નજરે એ નાટ્યોચિતતાને દંઈક પારખી છે. કોશા-સ્થલિભદ્રના રૂંધા પણ અત્યંત માર્મિક સંવાદ દ્વારા એમણે રાગ-વિરાગની આંધી અથગમણુ રજૂ કરી છે. એક બાજુ પ્રેમયેલી વિદ્યા નારી છે, બીજી બાજુ છે સંયમધર્મી, પણ કોશાની સાથે વિવાહમાં જીનરવા તત્પર મુનિવર. આ નાટ્યાત્મક રજૂઆતને કારણે કોશાનું ચરિત્ર આપણી હૃદયનામાં ભૂત આકાર લે એવું બની જાય છે, તો સ્થલિભદ્રમાં પણ દંઈક સજીવતા લાગે છે. પહેલાં કોશા પોતાની કામાર્તિને પ્રગટ કરે છે : ‘હે નાથ ! સૂર્ય સમાન તમારો દેહ મારા દેહને સતાવે છે’ અને પૂર્વરતેહની યાદ આપી સ્થલિભદ્રને ઉપાલબ્ધ આપે છે : ‘બાર વર્ષનો રતેહ તમે શા કારણે છોડી દીધો ? આંધું નિહુરપણું મારી સાથે કેમ આચર્યું ?’ સ્થલિભદ્ર જવાબે કહે છે કે, લોઢે ધણું મારું હેયું તારાં વચનોથી ભીંજી નહિ (લોઢે ધડેલું પણ હેયું તો છે !), ત્યારે કોશા પોતાની દુઃખિત દશા આગળ કરીને દીનભાવે અનુરાગની યાચના કરે છે. પણ સ્થલિભદ્ર તો નિશ્ચલ રહે છે. એમનું ચિત્ત તો, એ પોતે કહે છે તેમ સંયમથી સાથે ભોગ રમવામાં લાગેલું છે. આ છેલ્લી વાત સાંભળી કોશા પ્રત્યુત્પન્ન મતિથી એક તીક્ષ્ણ વ્યંગ કરે છે : ‘અહો, લોકો નવી નવી વસ્તુમાં રાગે છે એમ કહેવાય છે તે સાચું હતું. જુઓને, તમારા જેવા મુનિવર પણ મને મૂકીને સંયમથીમાં આસક્ત થઈ ગયા !’ મુનિવરના જ રૂપકને કોશાએ મુનિવર પ્રત્યે જ કેવી અતુરાઈથી ફેંક્યું ! પછી પણ કોશા જે પ્રલોભન આપે છે એમાં પણ એની અતુરાઈ દેખાઈ આવે છે. એ કહે છે : ‘પહેલાં યૌવનના કળ રૂપ ઉપલોગનો આનંદ ભોગવી લો; પછી મુખેથી સંયમથી સાથેનું સુખ ખાણુને. એનો અવસર તો યૌવન ગયા પછી પણ રહેશે ને !’ કોશાનું વ્યક્તિત્વ કેવું પ્રાણુવાન છે !

કવિ વાણીની સૂક્ષ્મ શક્તિના શાતા છે એમ આપણે આરંભમાં કહ્યું હતું. નિરાભરણ કે આલંકારિક વર્ણનોમાં, નાદવ્યંજનામાં કે ભાવવ્યંજનામાં કવિની વાણી કેવી સરળતાથી અને સમર્થતાથી પ્રવર્તે છે તે હવે પ્રતીત થયું હશે. અંતમાં સ્થલિભદ્રના કામવિજયને યુક્તના રૂપકથી કવિ આલેખે છે ત્યાં એમની વાણીનું ઓગસું પણ પ્રગટ થાય છે.

કવિનું ધાર્મિક પ્રયોજન અહીં સ્પષ્ટ અને પ્રગટ છે જ. છતાં એની સાથે કાવ્ય કેવું નિર્વિદને પ્રગટ થઈ શકે છે એ આ કૃતિ આપણને બતાવે છે.

*

જયવંતસૂરિનું એકમાત્ર લક્ષ્ય કોશાનો હૃદયભાવ છે. જયવંતસૂરિની કોશા પ્રિયતમને માટે સૂરતી એક સામાન્ય વિરહિણી સ્ત્રી છે. એની વિશિષ્ટ વ્યક્તિતાનો કવિએ લોપ કરી નાખ્યો છે. પણ એ વિરહિણી સ્ત્રીના ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધને કવિએ વિશિષ્ટ વ્યક્તિતા અર્પી છે ખરી—એ ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધથી હીરદોરમાં ઔત્સુક્ય, ઉન્મત્તતા, આશાલંગ, આત્મનિર્વેદ, રોષ, વ્યાકુળતા આદિ ભાવોનાં મોતી ગૂંથીને. આ સર્વ ભાવોને વળી સિન્ન સિન્ન સંદર્ભો, નિમિત્તો, વિભાવો, પ્રતીકો અને ઉક્તિલક્ષણોથી વ્યક્ત કરી એમણે પોતાના કવિકર્મનો પણ પરિચય આપ્યો છે. એ પરિચય જ અહીં કરવા જેવો છે.

વસત આવે છે અને વિરહિણી સ્ત્રીનું ઔત્સુક્ય નળી ઊઠે છે આ ઉત્સુકતાને કવિ કેવી વાણીભરીથી વ્યક્ત કરે છે અને એને કેવા કેવા અનુરૂપ પ્રકૃતિસદર્શમાં મૂળ આવે છે તે જુઓ
વનમાં વસત-મૃતુ ગહગહતી આરી, કુસુમાવલિ પરિભવથી મહેકી ઊઠી,
મનોહર મન્યપવન વહેરા લાગ્યો અને પ્રિયને નજીકે ઊડીને
મળુ એમ થવા લાગ્યું^{૧૪}.

ઊડીને પ્રિયને મળવાની આકાંક્ષાને માટે પ્રસરતા પરિભવ અને વહેતા મન્યપવનનો સદર્શ કેવો કાવ્યમય અને પ્રતીકાત્મક બની રહે છે !

ઔત્સુક્યનો ભાવ કવિ બેનણૂનાર હાથમાં લે છે પણ એને ધૂમને યેગે બનાવતા નય છે એક વખત એ વિરહિણીને લોકલજ્જનનો સાગ કરીને પ્રિયની પાછળ પાછળ ભગવાનુ મન થાય છે, તો બીજી વખતે એની કટપના ઉન્મત્ત મનીને પેલા પોપટને પુકારી રહે છે

પોપટ, રસ્તે જતા હું તને લાખલાખ કેસડા આપીશ,
જો એકવાર તું મને તારી પાખ પ્રસારીને
મારા સજનની પામે પહોંચાડી દે !^{૧૫}

ધૂણતા અને ધેવછાના ભાવો ઔત્સુક્યની સાથે કેવા ગૂંથાતા આવે છે !

આ તો નવયૌવના છે એ નજીકે છે કે •

વેલ ઉપર કુપળ ફરીને આવે છે, ફરીફરીને ચંદ્ર પણ
ઊગે છે, પણ પ્રેમવતાના કન્દ સમાન ચૌન ફરીને
આવતું નથી !^{૧૬}

યૌવનકાળે એને વિરહ કેટલો વસમો લાગતો હશે ! કવિ પ્રકૃતિની સચોગારમ્યાના વિગેધમાં એના આ વિરહને મૂકીને એની વિષમ વેદના પ્રગટ કરે છે

તરુવર અને વેળીને આલિંગન દેતા જોઈને ચિત્ત
હ્રીલિત થઈ નય છે ભરયૌવને પ્રિયતમ વેગળો છે
અને એને ફાણુ પણ વીસરી શકાતો નથી !^{૧૭}

બીજી વખતે જાગ્રત અવસ્થાના આ વિયોગને કવિ સ્વપ્નાવસ્થાના સયોગને પડાડે મૂકે છે જાગ્રત સત્ય છે, અને સ્વપ્ન તો છે મિથ્યા આ મિથ્યાની ભાજમાં ફસાતી સ્ત્રીનું વિગ્દનંદ જનતાનું ધેડું બની નય છે મિથ્યા મિત્રન રચાવી આપતા સ્વપ્નોને એ રોપપૂર્વક કહે છે

૧૪ વસત મૃતુ વનિ આગ્યુ ગહગહી,
પરિભવઈ કુસુમાવનિ મહમહી
મન્યા વાય મનોહર વાઈ
પ્રિયનઈ ઊડી મલઈ હમ વાઈ, ૩

૧૫ કેસડાં પલિ પાવવે, ચડા દિઈ તુઝ લાખ,
એક વાર મુઝ મેનિ ન સજન પસારી પાખ ૩૬

૧૬ વધી રે કુપલકીય વેવડી વધી વધી ઊગઈ આ,
પલિ ન વસે ગયુ યોવન, પ્રેમલતાનુ કંદ. ૭

૧૭ તરુઅરવેનિ આલિંગન દેખિય સીલ સવાય,
ભરયૌવન પ્રિય વેગનુ, ખિલુ ન વિસારિયો ભઈ ૫

રે પાપી પુતારા સ્વપ્નો, મારી મશ્કરી ન કરો
સત્તા તમે મને સયોગ કરાનો છો પણ જાણુ છું ત્યાગે તો
વિયોગનો વિયોગ જા ! ૧૮

સ્વપ્નનો વિભાવ આ કવિની કલ્પનાનો દેવો મૌલિક ઉન્મેષ છે ।

કોગ્રાએ તો સ્નેહહૃદયન માણેયું છે એના ચિત્તમા આજે એના સ્મરણો ઊભગાય છે એ દિવસો
કેવી રીતે જતા હતા ? પ્રિયતમની સાથે રૂસણાં અને મનામણા, લાડ અને રીમ, અને સદાનો સયોગ
એ ભર્યાભર્યા સ્નેહહૃદયનને સ્થાને આજે નરી ગયતા અતરને ફોરી ગઈ છે શ્રીસદૃ ઉપમાનથી
આ કરુણ ગિચિતિનિપર્યયને એ નારી વાચ્યા આપે છે

વિનાશ વીલ્યે જોવો માઝો તેની કથ વિના
હું સૂની થઈ ગઈ છુ. ૧૯

ફેરથી પચટારીને, લિનલિન સદ્દર્શો અને વિભાગોથી નિગદાનસ્થાને દુધિ કેની ચિત્રમય વિચિત્રમય અભિવ્યક્તિ આપે છે !

ગોશાને એક વાત સમજાતી નથી

પાણી વિના સરોવર મુઝાઈ નાથ ત્યારે
હસો બિચારા શુ કરે ? પણ જેના ઘરે મનગમતી
ગોરી છે એને નિદેશમા કેમ ગમતુ હશે ? ૨૨૦

પ્રિયતમની આ ઉદારીનતા એનાથી સહન થતી નથી; અને તેથી તે ક્રોધની મારી દૂર લાગે એવું અભિશાપવચન ઉચ્ચારી બેસે છે કે, 'જે રત્નહ કરીને એનો લ્યાગ કરે એના પર વીજળી પડતો' પણ અંતે એને આ પરિણામને માટે પ્રેમ અને પ્રેમ કરનાર હૃદય જ ગુનેગાર લાગે છે 'હા, પરદેલી સાથે પ્રીતિ તેં શુ જોઈને માડી?' છતાં પ્રીતિ કઈ એના સ્વભાવથી ખસતી નથી આ અવતાર તો એને ગયો એવી હતાશા એને ધેરી વળે છે, અને સર્વ સનોગમુખ આપે એવા અવતારનું એનું ચિત્ત કંપના કરી રહે છે.

હું પશિષી કેમ ન સર્વગ્ધ કે પ્રિયતમની પાસે પાસે
લામતી તો રહેત, હું યદન કેમ ન સર્વગ્ધ કે પ્રિયતમના
શરીરને સુવાસિત તો કરત; હું ફૂલ કેમ ન સર્વગ્ધ કે
ઝોને વ્યાધિગત તો કરી રહેત, હું પાન કેમ ન સર્વગ્ધ
કે ઝેના મુખમા સુરંગે ગોળી તો ગહેત ૨૧

- ૧૮ પાપી રે પૂતારા મુઠલ્યાં મુઠ રથુ હામુ ઓહિ
કરઈ વિઠોહ જાયાનીનઈ સર્તાં ચકઈ જોહિ ૧૬
- ૧૯ વીવાહ વીતયો માંડવે તિથ હૂં સુની કવ ૨૦
- ૨૦ સૂકઈ સરોવર જલ વિના હસા કિરયુ રે કરેસિ
જસ મર ગમતીય ગોરડી, તસ કિમ ગમઈ રે વિરજ ૮
- ૨૧ કુ સિધ ન સરજ પળિપિ, જિમ જમની પ્રીકિ પાસિ,
કુ સિધ ન સરજ અદન, કરની પ્રિયવત્સ વાસ ૩૧
કુ સિં ન સરજ કુલર્, લેની આપિંગન બલ્,
મુહિ મુરમ જ શોભતા, કુ સિધ ન સરજ પાન ૩૨

વિરહિણીના હૃદયના અટપટા આંતરપ્રવાહોને કવિ કેવી ઝીણવટથી ઝીલી શક્યા છે !

અવસ્થા માત્ર વિરહની, છતાં લાવસ્યદિ કેવી સમૃદ્ધ અને વૈવિધ્યસભર છે ! આ લાવસ્યદિના બોધક અનુભાવો પણ કવિએ ઝીણી નજરથી જોયા છે અને આપણી સમક્ષ મૂક્યા છે. એમાં વિરહની મૂક વેદનાથી માંડીને એની કાળઝાળ પીડા સુધીની સ્થિતિને વ્યક્ત કરે એવા અનુભાવો છે. એ ગોરી ફાગુમાં આંગણે તો ફાગુમાં ઓરડે ઊભી રહે છે; ક્યારેક રજા કરે છે; એની આંખ ઉઝગરે રાત્રી છે; ચંદન, ચંદ્ર કે વીંછણો એના તાપને યુગ્મવી શકતા નથી; શય્યા તો બાણે અગ્નિ, કાંટા, કૌચાં કે લોટાની બનેલી હોય, ચીર બાણે શરીરને ચીરી રહ્યાં હોય, સાંકળાં બાણે જંજીર સમાન હોય એવું લાગે છે; રાત્રે યૌવનમજરી મહેકી હોડે છે, પણ એ તો નિસાસાઓથી પોતાની કપાને બાળી રહી છે (યૌવનમજરીનું મહેકવું અને નિસાસાથી કપાને બાળવી—કેવી દૂર વિધિવક્તા !); શરીર પાંડુર અને પિંગ્લ જેવું બની ગયું છે, ભૂખ, તરસ, નિદ્રા, દેહની સાનસાન બધું પ્રિયતમને અર્પી દોધું છે !

પ્રિયતમ મળવાનો ન જ હોય તો આ બધા સહનતપનનો શો અર્થ ? પણ ના, કોશા કહે છે :

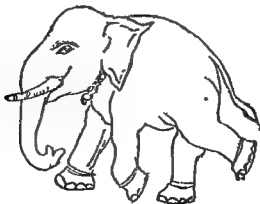
ઠિલ ઉપર દુઃખ વહોરી લઈને, વહાલા, હું તને મળીશ. ૨૨

આ નિશ્ચય અને એની પાછળ રહેલી આંતરપ્રતીતિ અંતે ફળે છે અને લગ્ન મુનિવેશે પણ, સ્થૂલિભદ્ર કોશાને આવાસે આવે છે. એને જોઈને કોશાના હૃદયકમલનો વિકાસ થાય છે અને વનરાગિ જેમ મધુમાસને, તેમ કોશા પોતાના કંથને પામીને અધિક ઉદ્વેગસંવત બને છે.

સારું શુદ્ધ કવિત્વ અન્ય પ્રયોજનોને પોતાની પાસેથી કેવાં તડસેલી મૂકે છે એનું આ કાવ્ય એક સુંદર ઉદાહરણ છે.

*

જયવંતસુરિ જેવા સાચા કવિને શોધીને બહાર લાવવાનો સમય હવે પાકી ગયો છે. એમના સ્થૂલિભદ્ર-કોશા પ્રેમવિલાસ ફાગ અને જિનપદ્મસુરિના સ્થૂલિભદ્ર ફાગુ જેવાં આપણી કલ્પનાશ્રમમાં સ્વાદ મૂકી જાય એવાં પાંચપચીસ કાવ્યો મળે તો યે વિપુલ જૈનસાહિત્ય ફંદોસ્તાનો થમ સાર્થક થઈ જાય.



યશોવિજયની કવિતા

હસિત હૃદય ખૂચ

જન્મ ઉત્તર ગુજરાતના કન્હોડુ ગામમાં (ઈ. સ. ૧૬૨૩), અને અનશન દ્વારા પ્રાણસાગ મધ્ય ગુજરાતમાં ડભોઈ ગામે (ઈ. સ. ૧૬૮૭). મહોપાધ્યાય ન્યાયાચાર્ય કવિશ્રી યશોવિજયજીના એ સમય વિશે મતભેદ તો છે. ઉક્ત સમય એમના જ સમકાલીન ક્રાન્તિવિજયજીએ રચેલા 'સુજસવેલી રાસ'ને આધારે સ્વીકારાય છે. પરંતુ કવિના ગુરુ શ્રી નયવિજયજીએ આલેખેલા એક ચિત્રપટની પુષ્ટિકાના આધારે કવિસમય ઈ. સ. ૧૫૮૯થી ૧૬૮૭નો અંદાજાય છે. કવિની છેલ્લી રચના 'જંબૂસ્વામી રાસ'ની પ્રત કવિહાથે જ લખેલી મળે છે. એમાં રચનાસાક્ષ ઈ. સ. ૧૬૮૩ની અપાઈ છે. કવિએ પોતે લખેલી રચનાઓની પોથીઓ સારી સંખ્યામાં મળે છે, તેમ એમના ગુરુએ ઉતારેલી કવિની કૃતિઓની પ્રતો ય પ્રાપ્ય છે; છતાં કવિની જન્મસાલ સ્પષ્ટ થઈ ન કહેવાય. હાલ તો એ સાલ કવિચરિત્રની વિગત આપતા 'સુજસવેલી રાસ'ને આધારે સ્વીકારવી ઉચિત છે.

સરકૃત, પ્રાકૃત, હિંદી, મારવાડી અને ગુજરાતીમાં 'શ્રી નયવિજય વિશુધ પદ્યસેવક' કવિ 'જસોવિજય'ની કૃતિઓ સવાસોથી ય વધુ છે. એમાં એમની વિદ્વાન, વિચારક, ધર્મજ્ઞ તથા કવિ લેખની શક્તિ પ્રગટ થાય છે. શાસ્ત્ર અને તત્ત્વસૂત્ર પરત્વે યશોવિજયજીની કલમની સિદ્ધિ એવી મુગ્ધકર નીવડી છે કે એમને 'ખીજા હેમચંદ્ર', 'લધુ હરિભદ્ર' કે જૈન સંપ્રદાયમાં 'શંકરાચાર્ય' જેવું સ્થાન ધરાવનાર તરીકે બિરદાવાયા છે. એમની સમન્વયશક્તિ, જૈન-જૈનેતર મૌલિક ગ્રંથોનું એમનું દોહન, પ્રયેક વિષયના મૂળ લગી જઈને એ વિષે પોતાનો મત સમલાવપૂર્વક અને સ્પષ્ટ રીતે રજૂ કરવાની એમની રીત, સહુ જિજ્ઞાસુઓને પોતાના કહિન અને સરલ વિચારો પહોંચતા કરવામાં એમની સફલતા, સંપ્રદાયના છતાં એનાં બંધનોની તમા તણ નિર્લયપણે અભિપ્રાય આપવાની એમની શક્તિને યાદ કરી પં. સુખલાલજી કહે છે કે, જૈન યા જૈનેતર સમાજમાં યશોવિજયજી જેવો વિશિષ્ટ વિદ્વાન હજી સુધી એમના ધ્યાનમાં આવેલ નથી. તેઓ એ પણુ ઊમેરે છે કે આ કથનમાં કોઈ અતિશયતા નથી. 'જૈન દર્શનને નન્ય-ન્યાયની રેણીમાં મૂકીને અપૂર્વ કાર્ય' કરનાર યશોવિજયજીને શ્રી દલસુખ્યમાર્ષ માસવણિયાએ 'જૈન દર્શન વિશે અંતિમ પ્રમાણરૂપ' વર્ણવ્યા છે. એમની ગુજરાતી ભાષામાં લખેલી અતી કૃતિઓ વિચારતાં

કહી શકાય કે મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં બોધ, કલ્પના, ભાવ અને ચિંતનથી શોભતી એમની રચનાઓ અવશ્ય આકર્ષક અને આદરપાત્ર છે. સ્તવન સજ્જાઓનાં ટૂંકાં ગેય પદો કે સંવાદ-રાસ રૂપની દીર્ઘ રચનાઓમાં આ 'તારિકે શિરોમણી'—'આચાર્ય'ની કવિત્વશક્તિ સતત ઝળક્યા કરતી જાણીશે. એવી કેટલીય પંક્તિઓ મળે, જેમાં જણાઈ આવે કે આ કલમ કવિની, કે પછી કહેવું જ રહે, કે આ મિળજળ જ કવિનો.

ઈ. સ. ૧૬૫૨માં રચાયેલો એમનો 'દ્રવ્યગુણપર્યાય રાસ' અધ્યાત્મતત્ત્વની જૈનવિચારણાને નિરૂપે છે. સંસ્કૃતમાં એનો અનુવાદે થયો છે. 'જંબૂસ્વામી રાસ'નું અવસ્થિત સંપાદન તો પ્રા. ૨ મથુલાલ ચી. શાહે હવે સુપ્રાધ્ય કરી આપ્યું છે. અન્ય કવિનો 'શ્રીપાલ રાસ' પણ એમણે—કવિ યશો-વિજયજીએ—પૂરો રચી આપ્યો છે. 'ગૂર્જર સાહિત્ય સંગ્રહ'ના બે ગ્રંથોમાં (સં. ભદ્રંકરવિજય) યશોવિજયજીનાં સ્તવનો-સજ્જાઓ-સંવાદો કૃતિઓ પણ સુલભ છે. આ લેખમાં એમાંનાં સ્તવનો, સજ્જાઓ, સંવાદની રચનાઓ વિશે વિચારણાનો આશય છે.

'સમુદ્ર-વહાણ સંવાદ' આ ગુચ્છની મનોરમ અને બોધક કૃતિ છે. ઈ. સ. ૧૬૧૧માં ક્રોધા મુકામે રચાયેલી આ સંવાદરચનામાં 'વાચક જશવિજય'ની ઉપદેશક શક્તિ કવિતાની કલા સાથે આકર્ષક મેળ રચે છે. 'મત કરો કોઈ શુભાન'ની શીષ્ય આપવા ગર્વિષ્ઠ સમુદ્ર અને એના ગર્વને માળતા વહાણ વચ્ચે કવિએ આકર્ષક સંવાદ રચ્યો છે. 'ઉપદેશ રચ્યો ભણો' કહીએ તેવી ચિત્રણા, એવું વિવાદચાતુર્ય, એવી અનુપ્રાસાદિની યોજના અને એવી પરીક્ષા જીવનવિચારણા યશોવિજયજી આ કૃતિમાં પ્રગટ કરે છે. ક્યાંક સુરુચિ ન જળવાય એવી વિવાદોક્તિ ખરી, પણ સમગ્રપણે રચના સફળ જ કહેવાય. સમુદ્રને યુમે કવિએ સ્વગૌરવની દલીલો કુશળતાથી મૂકી છે, પણ વહાણ એનો તોડ કરી સ્વત્વની પ્રતિષ્ઠા વધુ અસરકારક રીતે કરે છે. સમુદ્ર રાવણની સમૃદ્ધિ અને લક્ષ્મીનારાયણની શય્યા સાથેનો નિજનો સંબંધ દાખવી 'તાહડું તો કુલ કાઢતું' પણ સંભળાવે છે; પોતાની મોટાઈ વર્ણવીને પોતા પાસે રત્નો છે, ગંગાદિને કારણે પોતે 'તીરથસાર' છે, ધનંદ્રા પોતાનું જલ લઈ વરસે છે તેથી જ સહુનું હિત છે અને વહાણનો જન્મ પણ એ કારણે જ સંભવિત થાય છે, ચન્દ્ર જેવો પોતાને પુત્ર છે, અને પોતે સંતુષ્ટ છે પરંતુ 'ભમ્યા કરતું વહાણ લોભી છે' એવુંય કહી દે છે. સામે દરેક સમુદ્રઉદ્દગારનો તે તે ક્ષણે જ વહાણ પણ રોકકો જવાબ આપે છે. એ કહે છે : 'હલુઆ' તો ય અમે જ બહુજનને તારીએ છીએ—પાર ઉતારીએ છીએ. મોટો તો બેકરડોય છે, પણ કામનો તો નાનો તો ય હીરો જ. રત્નો તો છે પણ આપતાં 'ખેસે છે મુખડામાં'. વળી તુણ ઉપર ને રત્નો હોય તળિયે એવું તો છે સમુદ્રનું અજ્ઞાન !, તરસ્યાં ય દૂર ભાગે એવું છે એવું જળ, ગંગાદિ ય એમા મળનાં નામમાધુર્ય ખોઈ દે છે; અને કુલની વાતે તો 'જો નિજગણે જગ ઉત્તરવલ કશિયો, તો કુલમહનું સ્વં કાજ રે ?'. હજાર નદીઓએ ય સમુદ્રની ભૂખ ક્યાં ભાંગી ? ચન્દ્ર પુત્ર તો યે દૂર જ રહ્યો—તે ય કુલકલંક સાથે. વહાણની આવી રપબ વાતોએ પછી તો—

“એહવે વધણે રે, હવે કોપેઈ ચઝો, સાપર પામ્યો રે ક્ષોભ,
પવન ઝડોલે રે જલ ભર બિછલી, લાગે અંચર મોભ.

ભમરી દેતા રે પવન ફિરી ફિરી રે, વાસે અંચ તરંગ,
અંચર વેદી રે બેદી આવતા, ભાળે તે ગિરિશૃંગ.

* * *

“નાંગર ત્રોડી રે દૂર નાંખીએ, ફૂલતાણુ જિમ બીટ;
ગમનિ હલાલી રે હરિઈ પાંજરી, મોડિ મંડપ મીટ.”

‘શ્રી નવખંડ જિણુંદ’ની કૃપાકરુણાથી નાવ પાછું સાહુનરવું થઈ સાગરપટ પર આવે છે. સારે—
 “એક સોહં પાંજરી હો, ફૂઆ થંલ અગ્રભાગ,
 માનું કે પોપટ ખેલતા હો, અંગર તરૂંઅર લાગિ.

* * *

“એક વેલિ સાયર તણી હો, દૂજ જનરંગ રેલી,
 ત્રીજ પવનની પ્રેરણા હો, વાહણ મલે નિજ ગેલિ.”

કવિ સમુદ્રના પ્રકોપનું અને પહાણના નવા પ્રરથાને પ્રસન્ન-સમૃદ્ધ થતી વસતિનું ઉમળકા-હિત્સાદથી છવંત ચિત્રણ કરે છે; પરંતુ પ્રયુગ્રીતર્ય સમૃદ્ધિ—પુરુષાર્થ જ મોટાઈ પામ્યાની વાત પણ એમણે અંતે યાદ આપી છે જ. વર્ણન, વિવાદ, વાર્તાલાપ કે પ્રેરક આશયની રજૂઆતમાં ‘સમુદ્ર-પહાણ સંવાદ’ કવિએ શુજરાતી કવિતામાં ઉમેરેલી એ કવિશિષ્ટ કૃતિ છે. કવિમાં જે તર્કશક્તિ અને હળવા વ્યંગની રજ છે તે અહીં સારી પ્રતિબિમ્બિત થાય છે. પણ મુખ્ય વાત તો એ છે કે, કવિએ આમ ક્યું છે તે કવિની રીતે. મધ્ય કાલીન શુજરાતી સંવાદકાવ્યોમાં આવા કલાશુણ્ણ જ આ કૃતિ ઉચ્ચ દરજ્જે આવે છે. ‘ધોધા’ સાથે યાદ કરાય છે ‘હીરો’; પરંતુ આ કૃતિની પ્રાપ્તિથી આપણે આપણી એ ‘ટેવ’ જોડીએ, તો તે કરવા જેવું ખરું.

ખીજે ય કવિએ આવાં દંદ વચ્ચે વિવાદ-સંધર્પ બતાવી સાચો રાહ દાખવ્યો છે. પણ એમાં વિચારક ઉપદેશકનું એમનું રૂપ વધુ જણાશે. હાં એમની જે સમન્વયદષ્ટિ છે અને જે અર્થાન્તરન્યાસી કથન-રીતિ છે તે લક્ષપાત્ર થાય છે. આ પ્રકારની કૃતિઓમાં, ચાર ટાળમાં ગૂંથાયેલી ‘શ્રી શાન્તિ જિન સ્તવન’ રચનામાં નિશ્ચય અને વ્યવહાર વચ્ચે, તો ‘શ્રી સીમંધર સ્વામી સ્તવન’માં ય એ જ બે વચ્ચે, અને ‘શ્રી સીમંધર સ્વામીની વિનતિરૂપ સ્તવન’માં નય-રહસ્ય વચ્ચે, ઉપરાંત ‘સીમંધર જિન સ્તવન’માં સિદ્ધાન્ત અને રહસ્ય વચ્ચે કવિએ વડાઈ વિવાદની યોજના કરી છે. માત્ર ભાવને જ સેવનાર ગણિયા બળદ જેવા છે, ભોજન દોકે કંઈ ભૂખ ન લાગે; તેથી—

“જિમ જિમ ભાવ ક્રિયામાં ભલશે,

સાકર જિમ પય માર્દિ;

તિમ તિમ સ્વાદ હોશે અધિકરો.”

જેવો બોધ ધ્યાન દોરે છે. કહ્યે થવાથી મુનિ થવાય, તો બળદ મુનિપદ પામે જ એવો વ્યંગ કરીને કવિ, એકાન્તવાસી અહિંસક બાળતપસ્વી ‘ન લહે ગર્ભ અગાધ’ કહીને જ્ઞાન-તપનો છવંત સાથે સંપંધ સૂચવે છે. વચ્ચે ક્યાંક આવાં મળનાં અર્થાન્તરન્યાસી સુભાષિતો ય કવિ ટાંકી લે છે :

“આંધા આગલ દરપણુ દાખવો, બહિરા આગલ ગીત;

મૂરખ આગલ પરમારથ કથા, ત્રિણું એક જ રીત.”

‘શ્રી શાંતિનાથ સ્તવન’માં છે, તેમ કવિ આવાં વિરોધાભાસી વલણોનો વિવેકયુક્ત મેળ જ કષ્ટ ગણે છે. એ આત્મતત્ત્વવિચાર પર ભાર દઈને કવિએ જ્ઞાન વિનાની તો દયાને ય ખોટી કહી છે. એ મિત્રે કવિકલ્પ આણું અવલોકન પણ ટપકાવી લેવું ચૂકતી નથી :

“વિપરસમાં ગૃહી માચિયા, નાચિયા કુચુર મદપૂર રે;

દૂધધામે ધમાધમ સલી, જ્ઞાનમારગ રહા દૂર રે.”

કવિ યરોવિદ્યજીની સ્તવનકૃતિઓમાં ચોવીસ તીર્થકરોની સ્તુતિનાં પદો નોંધપાત્ર છે. એમાંની બે ચોવીસીમાં ઉર્મિ-ભાવની છટા અને તીવ્રતા આકર્ષક અભિવ્યક્તિ પામી છે. ખીજ એક ચોવીસીમાં કથન અને ચરિત્રવીગત સંપ્રદા વિશેષ છે. કવિના બહિરસહાર સ્તવનમાં, માત્ર અદિમારમુતિ નથી હાં,

ઉદાસ, શ્રદ્ધા, લાઙ્ગ, મસ્તી, દીપ્ત્ય, મર્મ, નમ્રતા, ધન્યતાદિ ભાવોની દૃષ્ટાન્તસુલભ અને સુવ્યક્ત કલ્પનાશીલ રજૂઆત સંભારવી ગમે એવી ચર્ચ છે. વિવિધ દેશીઓ—દુહા—ઝૂલણામાં વહેતી આવી સ્તવનવાણી કવિએ ઊર્મિ—સંવેદના—કલ્પનાશિલ્પથી જીવતી બનાવી છે. ‘સુદ માગ્યા પાસા દાહ્યાજી’નો હર્ષ ગાતા યશોવિજયજી—

“અંગલિમાં જિંમે ગંગ ન માયે,
મુજ મન તિમ પ્રભુહેજ”

ગાઈ પ્રભુરતેહનું અવર્ણનીય ત્રણ માયે ચડાવે છે. એનો રંગ લાગે ત્યાં બીજું શું ગમે ?—

“માલતી ફૂલે મોહિયો,
કિમ બેસે હો બાવળ તડુ ભુંગ ?”

ભક્તની આવી દશા જાણુતા પ્રભુ કૃપા ન કરે, એ તો કેમ ચાલે ? કવિ કહે છે : ‘જાણા હો તો શીદ તાણો હો ?’ પ્રભુને લાગથી માર્મિક યાદ પણ અપાઈ છે, કે—

“જળ દિયે ચાતક ખીજવી, તે...
મેઘ હુઓ તેણે રથામ.”

કવિ કહે છે કે, ખાંચ ગ્રહાની લાજ તને જ છે. હળવેકથી કવિ કહી પણ દે છે, કે—

“માગ્યું દેતાં તે કિશું વિભાસો છ,
મુજ મનમાં એહ તમાસો છ;
સાહિબ, સાંભળો !”

આવું નિર્બ્યાજ નૈકલ્ય—લાઙ્ગ આ સ્તવનોનું છટાળું પાસું છે. તત્ત્વવિચારની સન્માન્ય કૃતિઓની હારમાળા આપી ગયેલ આ કવિ આવા ઉદ્દગ રોમાં કેવી રસિક અદા દાખવી શક્યા છે ? કવિની ધન્યતાની વાણી ય ભરી ભરી છે :

“અમે પણ તુમ શું કામજી કરશું.”

પ્રભુને કંચનકોડી કહેતા કવિ એના સાક્ષાત્કારને જ ‘મહુઅ જનમનો લાહો’ માને છે. ‘હિપડે જૂદહી, મુખ અતિ મીઠકી’ માયાથી મુક્ત કરાવવા તેથી જ કવિ પ્રભુને વીનવે છે. કવિ પ્રભુમિલનના ધન્યત્વને વર્ણવતાં કહે છે : ‘(તમે મલ્યા) તે કળિયુગ અમે ગિરઓ લેખવું.’ કવિને કલિયુગ પણ ગરવો લાગે છે, કારણ પ્રભુ તેમાં મલ્યા. આવી એક કાવ્યત્વથી અંકિત ચોવીશીમાં નેમિ-રાજુલની કથની ગૂંથતાં રાજુલને મોંએ—

“ઉતારી હું ચિત્તથી રે હાં, મુગતિ ધૂતારી હેત—મેરે વાલમા,
સિદ્ધ અનંતે લોગવી રે હાં, તેહરું કેવણું સંકેત—મેરે વાલમા.”

એવા માર્મિક ઉદ્દગારો પણ કદાવે છે. આ ત્રણ ચોવીસીઓમાં જે એક ચોવીસી ચરિત્રપ્રધાન છે તેમાં કથન, વીગત, દીપ અને અત્યુક્તિની મારા ફીક ફીક વધુ પ્રમાણમાં છે.

‘વિહરમાન જિનવીશી’નાં ૨૦ પદોમાં સ્તવન કરતાં કરતાં કહી, “મોટા-નાહના અંતરો રે, ગિરઝાં નવિ દાખંત” એવી માર્મિક ટકોર પણ જિનેશ્વર સીમધરને કરે છે. “વનમાં મોર હોય, પછી ભુમંગનો ભય શૈનો ?” એવું દબ્દ્યાંત કવિ, એ વિશ્વાસને દહ કરવા રજૂ કરે છે કે, ન્યાં પ્રભુ છે, ત્યાં કર્મનું બળ શેનું નમે ? પોતાના ‘સાહિબ સુભણ’ પ્રભુને કવિ આ વિશ્વાસે જ કહે છે, કે મુખ દેખી દીકું કરે તે પ્રમાણ નથી, સદ્ગુનો મુજરો માને એ જ સુભણ સાહિબ કહેવાય. કવિની આવી હકલરી ચીમકી આકર્ષક બની રહી છે.

વાચક યશોવિજયજીના ‘જય-વિલાસ’ પદસંગ્રહમાં ‘વિશિષ્ટ જિનસ્તવનો’, સામાન્ય જિન-સ્તવનનો’, ‘નેમ-રાજુલનાં ગીતો’, ‘આધ્યાત્મિક પદો’, ‘હરિયાલી’ વગેરે સંગૃહીત થયાં છે. જાતે તારક કહેવાય, પણ તારે તો માત્ર પોતે જ; કહેવાય દીનદયાળ, કિન્તુ શિવમાં ભજે એકલપંડ પોતે જ; એવો પ્રભુને ઉપાલંબ વિશિષ્ટ સ્તવનોમાં આપી કવિ પ્રમતતાની જિલ્લ, એકાગ્રતાનો ઓરસીઓ, શ્રદ્ધાનું ચંદનાદિની રૂપકયોજના પણ કરે છે. આવાં ૩૯ પદો ઉપરાંત ૯ ‘સામાન્ય સ્તવનો’માં પણ કર્મરૂપી ભુજંગથી છૂટવા વિરતિમયૂરીની પ્રાર્થના છે, દૂરના સુરતરુ કરતાં ઊંચ આપતો લીમ્બો વધુ કામનો એવી વાસ્તવિક દૃષ્ટિ છે, અને ‘જેહ માંહિ તુજ દર્શન મિ પામિહુ, તે સુંદર કલિદાસ’ એવી શ્રદ્ધા હુહરાવાઈ છે. પાંત્રીસ ‘આધ્યાત્મિક પદો’માં જ્ઞાન-વૈરાગ્ય-ભક્તિનો મર્મ કથાયો છે. એમાંના પંચમહાવ્રત જહાજના પદમાં શીલ સુકાન, ક્ષમા લંગર, સંતોષનો ‘સહ્ય’ જેવી રૂપકરચના છે. સાચો જૈન, સજ્જન, સાચો ધર્મે વગેરેનાં બોધક પદો ષ છે. જાતે જ બૂલ કરવી ને દેવો દોષ કર્મને! મનની સ્થિરતા ન હોય ત્યાં યોગ શેનો? ખાલી ભસ્મ-મુંડન-જટાથી શું મળે?—આવી સ્વતંત્ર તત્વદૃષ્ટિ પણ તેમાં છે. આ આધ્યાત્મિક પદોનું વિશિષ્ટ અંગ છે ‘હરિયાલી’ નામક પદરચના.

આ ‘હરિયાલી’માં આરંભથી જ ગૂઢ અવળવાણીની રંગત ઊછળે છે—

“કહિયો પંડિત ! કોણુ એ નારી ? વીસ વરસની અવધ વિચારી.
દોષ પિતાએ એહ નિપાર્ધ, સંઘ ચતુર્વિધ મનમેં આર્ધ.
ક્રીડીએ એક હાથી જાયો, હાથી સાહમો સસલો ધાયો.
વિણુ દીવે અજવાળું થાયે, ક્રીડીના દર માંહિ કુંજર જાયે.”

માત્ર અઢાવીસ પંક્તિઓની આ પદકૃતિમાં અવળવાણીમહ્યાં પ્રતીકોની ઓથે સંતાપેલ અર્થબોધ-વિચાર, ભાવાર્થ રૂપરૂપ પણ કરાયો છે. ચેતના સ્ત્રી, જ્ઞાનઉપયોગ અને દર્શનઉપયોગ એ પિતા, હાથી તે આત્મા, સસલો તે કર્મેચેતન, મોહઅસ્ત ન થાય ત્યાં વિના દીવે અજવાળું, ક્રીડી તે નિગોઠ, જેવી રૂપરૂપા અપાર્ધ છે. રચનાદૃષ્ટિથી ય આ ‘હરિયાલી’ સુષક રૂપની છે.

આવી વિશિષ્ટ તો નહિ, પણ ‘જસવિલાસ પદસંગ્રહ’ની એક ભર્મિરંગી સારી કૃતિ તે નેમિ-રાજુલનાં સાત ગીતોની કલગી. નેમ પ્રભુને વિવાહ માટે મનાવતી હોરી રમતી નારીઓ સમજાવે છે : ‘પરના બિન પુરુષ ઉલંઠ.’ રાજુલની પ્રેમપીડા તો લાગણીના ઘેરા રંગે વ્યક્ત કરાઈ છે :

“નિરનેહીરયું નેહ જે ક્રીધો રે,
જાથ વેચી જીજગર લીધો રે.”

અથવા —

“કોકિલ બોલઈ ટાહું મીહું રે, મુઝ મનિ તો તે લાગઈ અંગીહું રે;
વિરહ જગાવી વિરહિણી બાલી રે, તે પાપઈ તે ચર્મ છઈ કાલી રે.”

કવિનાં પદોનો બીજો સમૂહ તે સજ્જાયોનો, અર્થાત્ સ્વાધ્યાયોનો. એમાં આનંદધનસ્તુતિની અષ્ટ-પદી કે ‘સાધુવંદના’ સખી કૃતિ ય મુકાઈ છે. આ વિભાગમાં ‘પાંચ ગણધરના પાંચ ભાસ’માં ‘થોડું પણ ચંદન લાડું, રૂંધે કીજઈ બીજા કાઠનો ભાર કે?’ જેવું અનુભવકથન છે. જૈન દૃષ્ટિએ અદાર પાપો વર્ણવતી સજ્જાય બોધક કૃતિ છે. ૧૯ લક્ષની ‘શ્રી પ્રતિકમણ હેતુ ગર્ભિત’ સજ્જાયમાં કવિ કહે છે :

“વચન કાયા તે તો બાંધીએ, મન નવિ બાંધ્યો જાય, હે મિત !
મન બાંધ્યા વિણુ પ્રભુ ના મિલે, હિરિયા નિકલ જાય, હે મિત !”

સૂરતમાં રચાયેલી આ સન્ન્યાયમાં ૩૫૩ગર્ભ દૂકાં દષ્ટાન્તકથાનકો ય છે. ‘ખીજો પણ દષ્ટાન્ત છે રે’ જેવી ગદ્યાળવી લખાવટ, કંઈક વધુ પ્રમાણમાં પથરાયેલ કથનાત્મકતા અને વ્યાખ્યા-વિવરણ ખર્હો ખૂંચે છે. ૪૧ કડીની ‘ચક્ષા-પજાની સન્ન્યાય’માં બોધ છે—

“થોડો પણ ગ્રિહાં ગુણ દેખીજો, તિહાં અતિહિં ગદગદીઈ રે.”

૧૯ કડીની નાની ‘અમૃતવેલી સન્ન્યાય’માં ય એ જ વાત છે—

“થોડો પણ ગુણ પરતણો, સાંભલી હર્ષ મન આણુ રે.”

‘સુગુરુ સન્ન્યાય’ની ચાર દાલમાં સુગુરુનાં લક્ષણો અને ‘કુગુરુ સન્ન્યાય’ની છ દાલમાં એ જ રીતે કુગુરુને વર્ણવેલ છે. ‘સમક્રીત સુખલડી’ની સન્ન્યાય વાનગીમાં ‘દુઃખ ભૂખડી’ ભાંગવાની છે. ‘તુંગાની સન્ન્યાય’માં સાધુને તુંગદું વહોરાવતાં ‘વિપરીત આહાર વહોરાવીઓ’ ને ‘વધાર્યો અનંત સંસાર’ એવી રજૂઆત છે. પ્રસંગાત્મક છે આ સન્ન્યાય. જ્ઞાન દ્વારા જ શુકિતપ્રાપ્તિનો સાર કવિ અંતે કહે છે.

સ્તવનો-સન્ન્યાયો-સવાદ-પદોના આ બહોળા પ્રવાહમાં કવિ દષ્ટાન્તો-ઉપમાનો-પંક્તિઓ-ભાવ-વિચારાદિની પુનરુક્તિથી સર્વથા દૂર રહી શક્યા નથી, તેમ કવચિત્ આજે અરુચિકર લાગે એવી દષ્ટાન્ત-પ્રતીકની રજૂઆત કે મધ્યકાલીન સંખ્યાતિશયનો મોહ પણ કવિ ટાળી શકતા નથી. કથનાત્મક પ્રસ્તાર કે વીગત-વિશેષણની યાદો જેવુંય ફીક ફીક જડે છે. પરંતુ આ વિશાળ અને વૈવિધ્યભર્યા શુદ્ધમાં કવિની દષ્ટિની નિશ્ચયમક તેમ એમની અભિવ્યક્તિની કુશલ હથોટી એવી ક્ષતિઓને હિસાબે ધણી વધારે છે. પ્રભુ પ્રત્યેના ગાઢ અનુરાગે પ્રેરાતી એમની ભાવાર્દ તેમ જ મર્મણી ઉક્તિઓ, એમાં વરતાતી ખુમારી ઉપરાંત સ્વાભાવિક નમ્રતા, આસપાસની પામરતા-હુબ્બતાની નિર્ભીક ચટકાસી ચિત્રણ, અને દષ્ટાન્તાદિમાં ઉપસી આવતી એમની સંગીન સજ અને ગ્રાહકદષ્ટિ વાચક યશોવિજયજીની વિશિષ્ટ મુદ્રા દર્શાવે તેમ છે. લયમેળ પદ્યબંધની વિવિધતા અને વાણીની ચિત્રાત્મકતા અને ભાવાર્થસૂચકતા પણ લક્ષ દોરનારી નીવડે છે. હસિતા સત્તરમા સૈકાની આપણી કવિતા આ ઉત્સાહભર્યા કવિની કલમે સમૃદ્ધ થઈ જરૂર કહેવાય. એનું સ્વરૂપવૈવિધ્ય, એની રમતિયાળ અને ગદનગંભીર અભિવ્યક્તિ, એમાંનું અનુભવ અને જ્ઞાનથી બોપતું વસ્તુ, અને સૌથી વધુ તો એમાંની સખતોલ અને સાત્ત્વિક દષ્ટિ એવાં છે, કે આપણી મધ્યકાલીન કવિતામાં યશોવિજયજીની ગુજરાતી કાવ્યરચનાઓ હમેશાં આદરથી સંભારી શકાય.



શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત

આર્ણવસંધિ

(વિક્રમના ચૌદમા સૈકાનું એક અપભ્રંશ કાવ્ય)

સંપાદક : પૂ. પં. શ્રી રમણીકવિજયજી મહારાજ

[શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત એક અપ્રગટ અપભ્રંશ કાવ્ય 'આર્ણવસંધિ'નું સંપાદન અહીં ૨૨૬ કથું છે. ઉત્તરકાશીન અપભ્રંશ—૪૮ની ગુજરાતીમાં રચાયેલી શ્રીવિનયચન્દ્રની આ બે કૃતિઓ 'નેમિનાથ ચતુષ્પદિકા' અને 'ઉવએસમાલાકદાણુયછપ્પય' ૨૧૦ શ્રી સ્તોત્રમાં દલાલ સંપાદિત 'પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્યસંગ્રહ'માં (આવકવાકુલ ઓરિયેન્ટલ સિરીઝ નં. ૧૩, વડોદરા, સને ૧૯૨૦) પ્રસિદ્ધ થયેલી હોઈ, એ વિષયના અભ્યાસીઓને સુચાત છે. શ્રીવિનયચન્દ્રજીએ 'મુનિમુવ્રતસ્વામિચરિત' રચ્યું છે. એમની બીજી બે કૃતિઓ 'કદપનિરુકત' (સં. ૧૩૩૫) અને 'દિપાલિકાકદપ' (સં. ૧૩૪૫)માં રચના-વર્ષ આપેલું હોઈ તેઓ વિક્રમના ચૌદમા શતકના પૂર્વાર્ધમાં વિદ્યમાન હતા એ નિશ્ચિત છે.

'કાવ્યશિક્ષા', 'મદિલસ્વામિચરિત' આદિના કર્તા શ્રીવિનયચન્દ્ર ચંદ્રગચ્છના રવિપ્રભસુનિના શિષ્ય હોઈ, 'આર્ણવસંધિ'કાર આપણા વિનયચંદ્રથી ભિન્ન છે. 'કાવ્યશિક્ષા'કાર વિનયચન્દ્ર 'આર્ણવસંધિ'કાર વિનયચન્દ્રના સમકાલિન હતા. અને જૈન વિદ્વાનો ગુજરાતના હતા.

'આર્ણવસંધિ' એ દૂર્લભ કાવ્ય છે. એનું નામ સ્વયં છે તેમ, એમાં ભગવાન મહાવીરના શ્રાવક આનંદનો સંબંધ વર્ણવાયો છે.

આ કાવ્યના સંપાદનમાં નીચેની ત્રણ હસ્તપ્રતોનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે :

૧. વડોદરા શ્રી આત્મારામજી જ્ઞાનમંદિરમાં રાત્રિપૂર્તિ શ્રી હસવિજયજી મહારાજના સંગ્રહની પ્રત (સંતા હં. ૦).

૨. પાટણના હેમચંદ્રાચાર્ય જ્ઞાનમંદિરમાંના શ્રી સંઘના ભંડારની પ્રત (સંતા સં. ૦); અને—

૩. એ જ જ્ઞાનમંદિરમાં રખાયેલ સાગરગચ્છના ભંડારની પ્રત (સંતા જ્ઞ. ૦)

અપભ્રંશ અને નવ્ય ભારતીય ભાષાઓનાં પ્રાચીનતર સ્વરૂપના અભ્યાસ આ સંપાદન ઉપયોગી થશે એવી આશા છે. સંપાદક]

सिरि वीर जिणदह, पणयसुरिदह, पणमवि गोयम गुणनिहिहि ।
आणदु सुवावय, धम्मपभावय, भणिसु सधि आगमविहिहि ।
सैत्तमह उगसिगदसह अगि, सिरिवीरि भणिय कायव्वअगि ।
इय पुच्छइ पणमवि जंजुसामि, इम अक्खइ गणहरु सुहमसामि ।
इय मंगलदेसि वाणिज्जगामि, नरनाहु अर्थिय जियसत्तु नामि ।
गाहावइ निव्वसइ तिहिं सततु, आणंदु नामि सिवन्नंदकतु ।
कुल्लाणु नामि तसु तडि निवासु, चेइय अलिय तिहिं दुइपलासु ।
सिरिइंदभूइपमिइहि समाणु, तिहिं समउसारेउ सिरिवद्धमाणु ।
वदणह जाइ जियसत्तु राउ, आणंदु वि सवउ सुद्धमाउ ।
जिणदेसण निसुणिवि ऐकैताणु, आणंदु लेइ परिगहपमाणु ।
वैज्जेमि थूल जीराण हिंस, अलिय पि थूल चोरिय निसस ।
सिउत्तंदा विणु मैस नियम नारि, दस दस य सहस गोउलं चियारि ।
तह निधिहिं कलतरि ववहारि, मत्त कणयकोडि हउ चोरि चारि ।
हल सगड याण पण पण सयाइ, चचारि वैहती पवहणाइ ।
जिंहीमहदतणु मह सुवाउ, अन्नयगि तिल सयसहसपाउ ।
तह सुरहिगवि उव्वट्ठण च, जलकुमिहि अट्ठहिं भिज्जण च ।
उहणइ गवकासाइयाइ, ओमरणहिं मुहिय-क्खणियाइ ।
तोक्क-अगरु धूवेहि धूय, मालइय उल्लमउसुमह सख्य ।
कप्पूर-अगरु-कुक्कुम विलेउ, वरजोमउयलपहिरणसमेउ ।
खोटांमल च कल कलमवालि, मुग माल-क्खयह तिवि दालि ।
वेउरंय खज्ज निय कट्टपेय, पिउं सरयसमय गौवि समेय ।
पल्लकि मंडुक्खिय विज्जणाइ, नेहपदालि वलि तिम्मणाइ ।
तनोल पववोगधियाणु, आगसनीर इय भोगमाणु ।
अवज्जाणु पमाउ विहिंसदाणु, वज्जेमि पावबुद्धिहि पयाणु ।
इय नियमइ लेविणु, वीर नमेविणु, सिंघन्नंदह जाइवि कहए ।
सिंघन्नंद वि रम्मू, जिणवरधम्मू, सामि पौसि जाइवि लियए ॥ १ ॥

- १ गुणनिहिहिं स० ॥ २ भणिसु स० ॥ ३ सत्तमय ह० ॥ ४ कायव्व अगि ह० ॥ ५ पुच्छइ ह० ॥
६ अक्खइ ह० स० ॥ ७ मंगलदेस वाणिज्यगामि ह० ॥ ८ आसि स० स० ॥ ९ कुल्लाणु ह० ॥
१० तडि ह० ॥ ११ इक्कैताणु स० स० ॥ १२ वज्जेमि ह० ॥ १३ सुहु ह० ॥ १४ गोकुल ह० ॥
१५ च्यारि च्यारि स० ॥ १६ वहति स० ॥ १७ जिह्मीणु स० ॥ १८ अन्नयगि ह० ॥ १९ आभरणहि
मुहियि ह० ॥ २० तोक्क ह० ॥ २१ वेउरह उज्जि स० स० ॥ २२ धीउ ह० ॥ २३ गावहि ह० ॥
२४ मुडुक्खिय ह० ॥ २५ पासि पणमवि लि० ह० ॥

२

अह गोयमु पूछइ पहु नैमेउ, कि लेसई मनु आणंदु एउ ।
तउ अकमइ सामि वि जायजीयु, इहु कैरिसइ सावधम्मदीयु ।
इह होसइ सुख वेमाणि रमि, सोहम्मि कण्ठि अरुणप्पममि
तिहि चारि पलिय पालेवि आउ, एगावयाउ तउ सिद्धिउ ।
आणंदु वि चउदस वच्छराइ, पैलेवि दुयालस गिहिययाई ।
चित्तेइ पुच्चरत्तावरत्ति, आयत्ति मज्झ बहुजणह वत्ति ।
ता जिणपणीय धम्मे सयाइ, मा रत्तणु होइ कहनि हु पमाइ ।
इय चितिय सिरि कुल्लागगामि, पोसाल कराइइ सुद्ध ठामि ।
असणाइ चैउच्चिहु उक्कडेल, जीमावइ सयलु वि नयरलेउ ।
तउ जिहपुत्ति आरोनि मारु, आणंदु जाइ पोसहअगारु ।
तत्थ छिउ माणवि, देवहि दाणवि, अक्कमोहियममैणु न वि चलय ।
सलेहियजुत्तउ, छ वरिसउ तउ, सायपडिमा सो बहएण ॥ २ ॥

३

इहु मास देवपूया तिसइ, सम्मत्तदपडिम अइयारवइ ।
वे मास सुद्धमारसवएहिं, वयपडिमा पालइ निययगेहिं ।
सामाइउ गिन्ह वार दुब्बि, पुत्तुत्त किरिय सउं मास निरि ।
चउपव्वतिहिहिं करि उप्पवासु, सो पोसह पालइ चैरि मास ।
चउपव्वि चहुइइ निरुवसग्गु, सो पचमास लिइ काउसग्गु ।
उम्मास वंभचेर घरेइ, सच्चित्तु सत्त मासा न लेइ ।
आरंभु विज्जइ अट्ट मास, अन्न वि न करावइ नैवेइ मास ।
अं उहिंसीउ तसु रेसि रद्धु, दस मास न जीमइ तमवि सुद्धु ।
एगारस मासा समणभूउ, लेइ ओवउ मुहपत्ती करइ लोउ ।
मह समणोवासग भिक्षा देउ, नियगोअलिं विहरइ सो अखेउ ।
एगारस पडिमा इम बहेउ, सलेहण करिविणु दुविहभेउ ।
तवचरणि अट्टिचम्मावसेसु, निसि मुत्तु तणह सभारएसु ।
चित्तेइ धम्मजागरिय रत्ति, जा अज वि अच्छइ देहसत्ति ।
जयवंतु धम्मआयरिउ जम, अणसणु करेसु हउं इत्यु ताम ।
सिद्धंउह सुत्तिहिं, सत्तहिं पित्तहिं, वित्तवीउ वावेवि घणु ।
अट्टाहिय क्करिय, सच हकारिया, देवपूयवंदनकरणु ॥ ३ ॥

४

सुगुरुण वास सीसहि गहेउ, सुमरेनि पचपरमिद्धि देवु ।
उरसग्यापुव्व सो सोहि लेइ, सम्मत्तामाइ वैय उच्चरेइ ।
ता उत्तिमद्धि सो ठाई ठाणु, बोसरई अठारस पावठाणु ।
चत्तारि सरणु मगउ उँतिम्म, अरिहत सिद्ध साहू सुधम्म ।
हिंसा अलिउ अणदिनु दाणु, मट्टन्न परिग्गहू कोह माणु ।
माया इ लोहू पिञ्ज च दोसु, काल्हो वि अमस्सण सरोसु ।
अरईरई य पेसुलपुत्तु, परिवाय मायमोस मिउत्तु ।
तिविह तिविह मण वयण काय, कैय-कारणाणुमइ पचाखाय ।
अरहत सिद्ध साहू य सखि, देवाणुसक्कि अप्पाणुसक्कि ।
अ रयणकरडगभूउ एहु, बोसिरिसु चरमउसासि देहु ।
उरसग्या देव-माणुस-पसूण, जे हुति सहिसु ते सवि अणूण ।
आहार उरहि दुधिल्लकामु, ते बोसिरामि सवि जवजम्म ।
आहार चउव्विहु, चइविणु सो वि हु, गुरुमुहेण गहियाणसणु ।
छज्जीव समावइ, भावण भावइ, तणसयारि निससत्तणु ॥ ४ ॥

५

सिल मही लवणइ पुँदविकाउ, महि ओस कैरय हिम आउकाउ ।
विज्जुक्क अगणि मुह तेउकाउ, तलियट पुक्क धम थाउकाउ ।
पत्तेय सहरण वणसईउ, एमिदिउ तामिउ सखि रामीउ ।
रिमि पुँयैर अलस वेइदियाइ, जू मज्जुण कीड तेइदियाइ ।
चउरिंदिय डस मसाइ मच्छि, राज्जूरय भमरय तिहु विंछि ।
पचिंदिय जलयर गेगभेय, चिड लावय तित्तिर खयर जे थ ।
सस सप्प हरिण सुयर अरणि, पसु महिस पसुह थलयर बि अत्रि ।
नारइय सत्तनरएसु सति, ज मणुयसिद्धि माणुस बैसति ।
वेमाणिय जोइस विंटराइ, दसभेय भवणवासियसुराइ ।
भवमज्झि भमतइ मइ अभव्वि, जे दुम्मिउ रौमउ हँउ ति सखि ।
आसाइउ कहवि हु तित्थनाहु, केवलिय सिद्ध आयरिय साहु ।
साहुणि य सावय सावियाउ, चारित्त-भाण दसणुणा उ ।
तह पाण भूय जिय सत्त काल, आसाइय जे मइ गुणसिंहाल ।
ते तिविह तिविह खामेमि पुज्ज !, ते वि हु समत अवराहु मज्झ ।
आउट्टिहिं दप्पिहिं, तह संकप्पिहिं, मइ जि विराहिय कहवि जिय ।
ते सवि हउ रामउ, हउ वि रामावउ, निंदउ हिव जे दुक्कय किय ॥ ५ ॥

३७ सति गी स० सा० ॥ ३८ सुमरइ ह० ॥ ३९ वेइ ह० ॥ ४० बोमिर स० ॥ ४१ गुरुम्म स० सा० ॥
४२ मइ ह० ॥ ४३ दिव्वमाँ स० स० ॥ ४४ सोविणु ह० ॥ ४५ पुडमराय स० ॥ ४६ कइ ह० ॥
४७ पुयर ह० ॥ ४८ वमत स० स० ॥ ४९ खमाउ स० ह० ॥ ५० हु ति स० ॥

६

कालाह अट्ट नाणाइयार, संकाइय अट्ट दंसणइयार ।
 अइयार अट्ट चारित्तचारि, तव वार तिथि धीरियइयारि ।
 पंचाइयार संछेहणाड, जि विहिय कइवि मइं इह पमाइ ।
 यह वंच पमुह जं विहिय हिंस, जं जंषिय वयणं अन्त्रियमिस ।
 जं थोव वि चोरिय कमु वि वत्यु, जं सेविउ गेट्ठण अप्पसत्यु ।
 जं मेलिउं परिगहु पावमूल, जं हिंडिउ ठिसि जिम तत्त गोउ ।
 जं पनरसकम्मादाण वत्त, बावीस अभससइ जं च भुत्त ।
 जं अट्ट कइ शाइयउ शाणु, जं किट्टु पायउवएसदाणु ।
 जं अप्पिउ रुळ्ळेलं मूख्खाइ, जं मउअ जूयैवइय कयाइ ।
 सामाइउ जं किउ साइयार, जं 'खंडिउ देउयगास चार ।
 जं पळ्ळदियसि पोसह न रिट्टु, जं संविमागु अतिथिहि न टिट्टु ।
 तं निंदउं गरिहउं तिथिह तिथिहुं, मिअप्पहु पुणु पुणु होइ सवैहु ।
 द्विइंतह भवि भवि, आसंसार वि, जं रंडिउ जं च विराहियउ ।
 तसु हउ सैमुम्महु, मिछाडुक्कु, गुरुसमक्कु त गरहियउ ॥ ६ ॥

७

जं गीय-नट्ट पिकज्जणयसार, कय देवपूय अट्टप्पयार ।
 जं सेविउ गुरुज्जण भत्तिपुल्ल, किउ वंदण-पडिक्कमणाइ सल्ल ।
 विहिपुल्ल विहिय जं तित्तयज्जत्त, आराहिय सत्तिहिं सत्त खित्त ।
 जं भत्तिहिं ठिन्नउ मुणिहिं दाणु, जं पालिउ सीडु वि गुणनिहाणु ।
 जं वारभेउ तवचरणु चरिउं, जं भाविय भावण ज्ञाणु धरिउ ।
 जं पडिउ गुणिउ सिद्धंततत्तु, आराहिउ दंसण अनु चरित्तु ।
 जं धम्मकज्जि उवयरिउ एहु, मम संतिउं मणु धणु वयणु वेहु ।
 इहजग्गि अन्नजम्मह पवंचि, अणुमोउं जं किय सुकिउ किंचि ।
 नियकुल्लहचंदु, इय आणंदु, अणुमोएविणु सुकिय किउ ।
 सुइसाणह कारणि, भवह निवारणि, भावण भावइं वारसु वि ॥ ७ ॥

८

भावण भावंतह सुद्धभावि, खणि खणि मुच्चंतह पुल्लपावि ।
 संथारि निरुद्ध महपमाणु, उप्पन्नु तासु अह ओहिनाणु ।
 इत्यंतारि विहरेलु नयरि गामि, तहिं समवसरिउ सिरिखीरसामी ।

गोयचरि गोयमु तहि फिरंतु, कोइ पुच्छइ पिक्खवि जणु मिलंतु ।
 सो कहइ इत्य अणसणि पवत्तु, आणंदु उवासउ अत्थि घत्तु ।
 तं सुणवि चाइ तिहि ईदभूइ, तसु सुक्खवह पुच्छइ सरइ ।
 तं नमवि सो वि विहसतदिद्धि, इय भणइ नाह ! इहऽणभत्तुट्ठि ।
 अवधारित अण्णणि तुग्धि पाउ, महु उतरि किंदु गुरुयउ पसाउ ।
 ता मंजउ संसउ अपरिमाणु, गेहीण होइ किं अवहिनाणु ! ।
 होइ त्ति भणितु सिरिमोयसेण, आणंदु परंपइ सुणह तेण ।
 हउं पिक्खउं जेयण पणसयाइ, पुच्चावरदाहिणजलहिमाइ ।
 हिमवंतु ज्ञान उत्तरदिग्गमि, अहि पदम नरय उवरि सुहम्मि ।
 अह जंपइ गोयम गुणनिहाणु, आलोइ पडिक्खमि एह ठाणु ।
 जं अवहिनाणु गेहीण होइ, एदुरिहिं पिदिक्खइ न उण कोइ ।
 जंपइ सुत्तावउ सच्चि अडि, मितुक्खु दिज्जइ किं व जुट्ठि ।
 जइ जुद्धइ ता पडिक्खणु तुग्ध, अह सच्चि तु भाइ देहु अग्ध ।
 इय निसुणवि गोयमु निरमिमाणु, त जइवि पुच्छइ वज्जमाणु ।
 फहि नाह ! अग्ध विहुं जणह माहि, को सच्चयाइ ! को मिच्छयाइ ! ।
 आणंदु सच्चयाइ सुसाहु !, तुह मिच्छयाइ इम भणइ नाहु ।
 तं सुणवि हत्ति जाएवि तेण, आणंदु रमाविउ गोयसेण ।
 अह चइउ देहु अणसणिण खीणु, सिरियज्जमाणपयसरणि खीणु ।
 सुमरतउ पंचपरमिद्धिमव, सोहम्मि पत्तु सियनंदकंतु ।
 अरुणप्पमम्मि उववायसिज्ज, अंतोमुहुत्ति चउत्तरिज्ज ।
 बत्तीसयरिस जारिस जुवाणु, उण्णसु सत्तफरदेहमाणु ।
 तह जय जय नंदय, जय जय भइय, अनिय त्रिणसु त्रिय पाल्लु य ।
 अग्ध अज्ज अणाहह, तुग्ध हुव नाहह, इय देवंगणययण सुय ॥ ८ ॥

९

उण्णसु पिक्खि वेमाणिदेउ, पडिहारि विनत्तउ पदमु एउ ।
 अग्ध पुत्ति जाय तुग्धि इय ठाई, ता वदहु सावयचेइयाई ।
 मुरु उट्ठित्त तउ तिणि दिज्ज बाहु, पूएइ नमसइ तित्थनाहु ।
 तिहिं वैच्चइ पुत्थइ सैगनीइ, सधैरइ देववरहार जीइ ।
 नंदणवणि तिणि सउं देउ आइ, तिहिं निलसइ फुल्लिय वणह राइ ।
 संताण कप्पदुम पाँरियाइ, मंदार पवर हरिचंदणाइ ।
 तिहिं चावि रयणसोवाणपंति, कीलैंहर पिक्खइ विउलकंति ।

- ६० आणंदु वि सावउ सा० स० ॥ ६१ सुणउ सं० ॥ ६२ जइ सा० ॥ ६३ पिक्खहि ह० ॥
 ६४ सुमरत पंचपरमिद्धिसम्पु हं० ॥ ६५ आचर हं० ॥ ६६ सत्थनीइ सा० स० ॥ ६७ सचरइ सा० ॥
 ६८ पारिजादाइ सा० स० ॥ ६९ गेलैंहर सा० ॥

इत्यन्तरि आवहि मन्त्रराज, पद्म रणराजतमणिनेत्रराज ।
 तिहि साहित्यसदेवंगणाहि, कंदर्पिदग्नि थिरजुल्लणाहि ।
 उवगृह्य विविहनेष्टेण गाढ, सो विलसद् रङ्गागरवगाढ ।
 अँगमिसनयणु मणकजसिद्धि, अमितायमल्लु अस्तुष्टियरिद्धि ।
 नितु नट-गीत-पिस्तुष्टिणिगोद, कालं गमेद् सो सग्नि लोद ।
 छिरिरयणासिंह मुगल्लवणसि, छिरिचिणयचन्द तसु सीसं लेसि ।
 अञ्जयणु पदमु इह सत्तमंगि, उद्धरित संधिर्वेण रंगि ।
 जं इह हीणाहिउ, किंचि वि साहिउ, तं सुयदेवी मह रंगैउ ।
 ईह पदइ ॥ गुणइ, वाचइ निमुणइ, मुचिनिर्वणि सु रमउ ॥ १ ॥

॥ इति श्रीरघुमानप्रयमोपासकस्य श्री आनन्दमहाश्रावकस्य सन्धिः समाप्त ॥

७० अगमिस्त्रयणु सा० ॥ ७१ ०पेउगविणोइ सा० ॥ ७२ सीसिञ्जि सि हं० ॥ ७३ मज्झ एमउ हं० ॥
 ७४ जं पदत गुणइ, अरणि गुणइ, मुत्तिरमणि तं वरउ वर सा० सं० ॥



વાચક મેધરાજકૃત નલ-દવદંતી ચરિત

રમણલાલ ચીં શાહ

વિક્રમના સત્તરમા શતકમાં નલદવદંતી વિશે રચાયેલી રાસકૃતિઓમાં વાચક મેધરાજે સં. ૧૬૬૪માં રચેલી રાસકૃતિ ‘નલદવદંતીચરિત્ર’નો પણ સમાવેશ થાય છે.* રાસને અંતે કવિએ શ્રવણ ઋષિનો પોતાના ગુરુ તરીકે ઉલ્લેખ કર્યો છે. કવિએ પોતાના ગરબનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ આ કૃતિમાં ક્યાંય કર્યો નથી, પરંતુ તેઓ પાર્શ્વચન્દ્રસરિથી પોતાની ગુરુપરંપરા ગણાવે છે એ પરથી અનુમાન થાય છે કે તેઓ પાર્શ્વચન્દ્ર ગરબના હશે. રાસની અંતિમ પદ્ધતિઓમાં કવિ જણાવે છે :

પાર્શ્વચન્દ્ર સરિસર રાજઆજી, મહિમા જનસ અપાર;
ઉપદેશે જેણે ભવિ તારિયાજી, જિનશાસન શિશુઆર.
શ્રી સમરચન્દ્ર તિણુ પાટો શોભતાજી, તેણે પાટે સરિદ;
રાયચન્દ્ર સરિસર દીપતા, ગિરુઆ મેરુ-ગિરિદ.
સરવણ ઋષિ જગે પ્રગટિયો મહામુનિજી, કીધુ ઉત્તમ કાજ;
તે સહી ગુરુના ચરણ નમી કહેજી, વાચક શ્રી મેધરાજ.
સંવત સોળ ચહિસક સવચ્છદે, થવીઓ નળ ઋષિરાજ;
ભણુજો-ગણુજો ધર્મ વિશેષજી, સારતા વંછિત કાજ.

* ‘આનંદકાન્ધમહોદધિ’ના ૪૦ સં. ૧૯૧૪માં પ્રગટ થયેલા ત્રીજા ભાગમાં વાચક મેધરાજનો આ રાસ છાપવામાં આવ્યો છે (૫૦ ૩૧૦થી ૩૭૩) આ રાસ છાપવામાં તે સમયે અમદાવાદના દહેવાના ઉપાધ્યયની પ્રા.નં. અને અમદાવાદમાં શામળાપોળમાં આવેલી શ્રી હરીશંક જૈન સરસ્વતી સંપ્રદાયી જે પ્રવૃત્તિ વિષયોગ કરવામાં આવ્યો. ‘આનંદકાન્ધમહોદધિ’ના મુદ્રિત પાઠને આધારે અહીં અવતરણો આપવામાં આવ્યાં છે. રા. બનસુખવાય કિરતવદ મહેતાએ ‘જૈન રાસમાળા’માં પ્રસ્તુત રાસ વિશે ઉલ્લેખ કર્યો છે કે, “નળદમયતી વિ. સં. ૧૫૨૦ લેખક મેધરાજ” પરંતુ ત્યાં સં. ૧૫૨૦ લખવામાં સરવચ્છદ થયેલી જણાય. કારણકે મેધરાજે પોતાના રાસમાં સં. ૧૬૬૪નો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કર્યો.

આ રાસ છ ખંડની બધી ગણીને લગભગ સાત્ર છસો દહીમાં લખાયેલો છે. રાસની શરૂઆત કવિએ શ્રી શાંતિનાથ તીર્થકરને પ્રણામ કરીને કરી છે. આરંભની બારેક પંક્તિમાં શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનની પ્રશસ્તિ છે. એમાં પણ પીછ દહીમાં તો શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનના જીવનની મહત્વની ઘટનાઓની તિથિઓ આપવામાં આવી છે. આથી રાસની શરૂઆતમાં જ દવિતાની નાદિ, પણ શુદ્ધ હકીકતોની છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે. આ પ્રશસ્તિ કવિએ વિગતે ગાઈ હોવાથી રાસ વાંચવાની શરૂઆતમાં જ મનમાં પ્રશ્ન થશે કે કવિ નલદવદંતીનું ચરિત્ર કહેવા માગે છે કે શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનનું ? પ્રથમ પડેલી આ છાપ, પરંતુ કવિ આપણા મન પરથી તરત જ ભૂંસી નાખે છે. આગળ વાંચતાં, જે રીતે કવિએ એક પછી એક ખંડની રચના કરી છે તે જ્ઞેનાં લાગે છે કે કવિ માત્ર કથાકાર જ નથી; એમની પાસે અસાધારણ કવિત્વશક્તિ પણ છે. કવિ ઋષિવર્ધનની જેમ વાચક મેધરાજે પણ 'ત્રિપદ્ધિશલાકાપુરુષચરિત્ર'ની નલકથાને અનુસરીને નળદવદંતીના પૂર્વજન્મની કથાથી રાસની શરૂઆત કરી છે. રાસના પહેલા ખંડમાં નળદવદંતીના પૂર્વભવની ઘટનાઓનું તથા નળદવદંતીના જન્મ અને ઉછેર, દવદંતીનો સ્વયંવર અને તેમાં નળને વરનું ઇત્યાદિ પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે. કવિ દરેક ખંડને અંતે ચોપાઈની બે પંક્તિમાં તે તે ખંડની મુખ્ય ઘટનાઓનો નિર્દેશ કરે છે. એ પ્રમાણે પહેલા ખંડને અંતે કવિએ લખ્યું છે :

પૂરવ પાંચ ભવાંતર ચરી, નળરાજે દવદંતી વરી.

મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે પહેલો ખંડ વખાણી.

નળ અને દવદંતી પૂર્વના એક ભવમાં મમ્મણુ રાજા અને વીરમતી રાણી હતાં. મમ્મણુ અને વીરમતી શિકાર કરવા જતાં હતાં ત્યાં માર્ગમાં એક મુનિને જોતાં પોતાને અપશુકન થયા છે એમ માની તેઓએ મુનિને બાર ધડી સુધી કટ આપ્યું તેનું વર્ણન કરતાં કવિ લખે છે :

મારગે મુનિવર જે મિલે, વાંદીજે કર જોડિ;

ધર્મલાભ વળતો દિયે, સીઝે કારજ કોડિ.

તિણે રામે મૂરખપણે, અશુકન ગિત વિચાર;

સાથ વિછોદી સંતાપિયો, મુનિવર ઘટિકા બાર.

પરંતુ પછીથી એ મુનિને જોતાં તેમને પશ્ચાત્તાપ થાય છે, તેમના હૃદયનું પરિવર્તન થાય છે અને તેઓ મુનિને પોતાના ઘેર તેડી જઈ તેમનો ઉપદેશ ગ્રહણ કરે છે. આ પ્રસંગનું કવિએ કરેલું પ્રાસાવ-પ્રાસયુક્ત વર્ણન શ્રુઓ :

સૌમ્યવદન ઋષિ નિરખિયો, હિયડે નરવર હરખિયો,

પરખિયો સાચો મુનિવર એ સહી એ.

પૂછે નૃપ ઋષિ ભાખોને, આવ્યા કિહાંથી દાખોને,

આખોને જસો કિહાંથી કિહાં વહી એ ?

અનિયત વાસિ ઋષિ વદે, જાઈ યાત્રા અજ્ઞાપદે,

ઉનમદે સાથ વિછોદી તે કયો એ.

ધર્મ કાળે જાહુ અંતરાય, સાંજળ હો મોટા રાય,

ઉપાય ધર્મ તણો મેં અલુસયો એ.

રાયરાણી બે પ્રતિશુદ્ધ, પાય લાગે થઈ શુદ્ધ,

વિશુદ્ધ મનશું ઘેર તેડી ગયાં એ.

અશનાદિક મુનિને દિયે, ધર્મવચન મુનિથી લિયે,
શુદ્ધ હીએ આવક શુદ્ધ ગિદ્દુ થયાં એ.

નળના જન્મદિવસ વિશે નિશ્ચિતપણે કોઈ કવિએ ઉલ્લેખ કર્યો નથી. પરંતુ કવિ મેઘરાજે લખ્યું છે કે નળનો જન્મ ખારસને દિવસે થયો હતો. અલબત્ત, કયા માસમાં અને કયા પક્ષમાં જન્મ થયો હતો તે કવિએ બતાવ્યું નથી. જન્મસમયનું વર્ણન કરતાં કવિ લખે છે :

શુભ મટ્ટરે સુત જનમિયો વાગ્યાં દોલ નિસાણુ;
ધર ધર ઉચ્છવ હુએ ધણા, દિયે વાચક દાણ.
અનોપમ નંદન અવતર્યો એ, કીન્ને રંગ રસાશ્વ;
દેશ અમાર વરતાવિયો, છૂટે બંધિ અનેક,
મહોત વધારે રાગિયો, ખરએ દ્રવ્ય અનેક.
ખારસમે દિને આવિયો, મિળી સાવ પરિવાર,
સાર શૃંગાર પહિરાવિયાં, ભોજન વિવિધ પ્રકાર.

સ્વયંવર મંડપનું અને સજ્જ થઈને તેમાં આવેલી દવદંતીનું વર્ણન મેઘરાજે પોતાના પુરોગામી કવિઓ ઋષિવર્ધન કે મહીરાજ જેટલું સુંદર કર્યું નથી. સ્વયંવર વખતે દવદંતીની ઉંમર આ કવિએ દસ વર્ષની બતાવી છે. અને તેટલી વયે એને લક્ષ્મીના અવતાર જેવી ગણાવી છે તેમાં થોડી અત્યુક્તિ જણાય છે. અન્ય કોઈ કવિએ દવદંતીની એટલી નાની ઉંમર બતાવી નથી. કવિ લખે છે :

સકળ કળા ગુણી મણિ ભરી, વિદ્યા વિનય વિચાર;
અનુક્રમે વર્ષ દશની થઈ, લાઠિ તણો અવતાર.
તવ રાજ મન ચિંતવે, એ પુત્રી મુજ સાર,
૩૫ અનોપમ વય ચડી, કહ્યું કીન્ને ભરતાર ?

સ્વયંવરમાં દવદંતી નળને વરી એથી છર્ચા કરનાર અને સુદ્ધ માટે તૈયાર થનાર કૃષ્ણરાજ નામના રાજવીને નળે સુદ્ધમાં હરાવતો, દવદંતીને પરણીને નળનું પોતાના નગરમાં પાછ ફરવું, પોતાની આરા ન માનનાર કદંબ રાજને નળે હરાવવો, અને પોતાના લાઈ કૂબર સાથે છૂતમાં પોતાનું રાજ્ય હારી દવદંતી સાથે વનમાં જવા માટે નળનું નીકળવું—આટલી ઘટનાઓનું આલેખન રાસના ખીમ ખંડમાં કવિએ કર્યું છે. એ ખંડને અંતે કવિ લખે છે :

ધર આવ્યો પરણી નળરાજ, જુવટે રમીને હાથે રાજ;
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે બીજે ખંડ વખાણી.

કૃષ્ણરાજ સાથેના સુદ્ધનો પ્રસંગ વર્ણવ્યા પછી, પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધને નલદવદંતીના વિવાહનો પ્રસંગ એક આખી દ્વિતીમાં વર્ણવ્યો છે, ત્યારે મેઘરાજે એનો ઉલ્લેખ માત્ર બે જ પંક્તિમાં કરી, એ પ્રસંગ પતાવી દીધો છે :

નળદવદંતી પરણિયાં, મંગળ ધવળ સુગન;
સાજન સવિ સંતોષિયાં, દીધાં બહુલાં દાન.

એવી જ રીતે, સ્વયંવરમાંથી પાછા ફરતાં નળદવદંતીને માર્ગમાં ભ્રમરાથી વીંટળાયેલા, કાઉસગ્રધાનમાં રહેલા મુનિ મળે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘરાજે ફક્ત બે પંક્તિમાં જ વર્ણવ્યો છે :

ગજમદગંધે ભમરે વીંટ્યો, કાઉસગિ છે મુનિ એક;
નિયમ નરેસર સવિ પરિવારે, વાંટે ધરી વિવેક.

એવી જ રીતે કદંબ રાજ સાથેના મુદ્દનો પ્રસંગ પણ કવિએ ચોટી પંક્તિઓમાં માત્ર વિગતનિર્દેશ કરીને જ રજૂ કર્યો છે :

કટક સગર્ભ લેઈ ચઢ્યો, મરિ ઝૂઝ અર્ધઅંધ;
નળ છત્રો પુણ્યે કરી, ભાગો રામ કદંબો રે
ખરું વિગાસી તિલ્ય નૃપે, લીધો સંપત્ત ભાર;
તરુ પાયે લાગે નળ તિહાં, સદુ કહે જ્યજ્ઞકારો રે.

નળ પોતાના ભાઈ દુગાર સાથે જુગાર રમે છે તે કર્મને વશ થઈને એમ બતાવતાં કવિ કહે છે :

ચંદન દટ્ટ્યો ચન્દ્રને, લંછણ જલનિધિ ખાર;
તિમ નળને જુવટાતણ્યો અવશ્ય એક અપાર.
દોષ મ દેળે જાતિને, માતપિતા નવિ દોષ
દોષ જ દેળે કર્મને, ફોક મ કરળે શોષ
મત જાણ્યો ઉત્તમતણ્યો, એદથી વંક ન દોષ.
ચંદનથી જાડે અગ્નિ, વન ખાળંતી જોષ.
સમુદ્રપિતા ભાઈ ચન્દ્રમા, બહિની લાછિ સરીખ;
સંખ સરીખો ફૂટ્યો, ધર ધર માંગે બીખ.

નળ જ્યારે જુગાર રમે છે ત્યારે દવદંતી એને એમ ન કરવા માટે સમજાવે છે. એ પ્રસંગે કવિએ દવદંતી પાસે માત્ર જુગાર જ નહિ, સાતે વ્યસન ન સેવવા વિશે નળને ઉપદેશ અપાવ્યો છે. એ માટે કવિએ આ બીજા ખંડની આખી એક ટાળ લખી છે.

નળ જુગારમાં હારે છે અને વનમાં જતી વખતે પાંચસો દાથ ઊંચો સ્તંભ ઉખેળાને ઉપાડે છે, જેથી એને ખાતરી થાય છે કે લવિષ્યમાં પોતે પાછો શબ્દનો ધણી થશે. મહાન પુરુષોના જીવનમાં આવતી આવી ચડતીપડતી વિશે આ પ્રસંગે કવિ કેવી સદૃશાન્ત શુશાપિતાત્મક પંક્તિઓ પ્રયોજે છે તે જુઓ :

લોક કહે છે વાણી ધણી, નળ હોર્યે કોશળનો ધણી,
મોટા માણસ આપદ જોષ, સંપદ પ્રણ મોટાને દોષ.
ચંદ્ર વધે ને ચંદ્ર જ ઘટે, તારા શું વાધે શું ઘટે ?
નળ હુંતે લોકે સદુ સુખી, પણ કોઈ ને નવ ક્રોધા દુઃખી.
નળ થાળે પુલ્લીનો ધણી, વહેલો આવો કોશળ લણી.
ઈશાં લોક વચન ઊચરે, સાંભળી નળ મનમાંહે કહે,
રાજ કમાયું તેહ પ્રમાણુ, સદુ ચે જોઈનાં કરે વખાણુ.
જળપૂરે નદી કરે સુસુઆડિ, ઝાડ ઉપાડે નહોં કહોં પાડિ;
વર્ષા ગઈ જાડે તિહાં ધૂળ, પાપ કર્યું રહ્યું તે મૂળ.
વેળા વહેતે મલારે આપ, સવળા દિન સરખા નવિ જાપ.
અરહટ-ધરિકા આવે ફરી, એક ગળી બીજી જળ ભરી.

રાસના ત્રીજા ખંડમાં બીલ લોડો નળનો રથ લઈ જાય છે, નળ દવદંતીનો વનમાં ત્યાગ કરે છે દવદંતીને એ વખતે સ્વપ્ન આવે છે, જાગ્યા પછી નળને ન જોતાં તે રુદન કરે છે, વનમાં આમતેમ ભ્રમે છે, માર્ગમાં એને એક રાક્ષસ મળે છે, ત્યાર પછી દવદંતી શુક્રમાં જઈ ને રહે છે અને વર્ષામાંથી તાપસોને

ગયાવી લે છે, સિંહકેસરીને કેવળજ્ઞાન થાય છે, દવદતી ધનદેવ સાર્થનાહના સાર્થ સાથે અચલપુર આવી પહોંચે છે ઇત્યાદિ પ્રસંગો કવિએ વર્ણવ્યા છે ખાસની અતિમ પદ્ધિઓમા કવિ જણાવે છે :

નગ ગયો પરદેશે વરી, ભીમી અચળપુરે તે ગઈ;
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે ત્રીજે ખડ વખાણી

કાએ અર્જુનને લૂટ્યો હતો તેમ વનમા ભીનો નગનો રથ ઉપાડી જાય છે એ પ્રસંગે ઉપદેશ આપતા કવિ લખે છે •

ઋદ્ધિ તણી શુ ગારવો, ગમે કરો નર ક્રોધ
આવત જાતા વાર નહિ, છાહ ફિરતી જોય
કાજ ન આવે પાધરુ, મિનાઈ વિહારી;
જવ યુધ્ધાર્થ ખાતળી, પથરી દાવ પડત

વનમા નગ દવદતીનો ત્યાગ કરે છે, પરંતુ દવદતી પ્રત્યેનો એનો પ્રેમ જરાયે ઓછો થયો નથી ત્યાગ કરતી વખતની નળની મનોદશા જુઓ

શીવ સતીને રાખશે, એહને રિનન ન હોય,
શીવ સનાહ તજે નહુ, ગમે તાસ ન ક્રોધ
એમ વિભાસી રુધિરથી, લખિલા અક્ષર વીર;
અસિયે કાપી ઓઢણુ, લેઈ અધિનો નગરીર
મન પોતાનું મેહનિયુ, દવદતીને પામ,
નગ પરદેશે નીસર્યો, મૂકી જલુ નિસાસ
આધો જઈ પાછો વળે, છૂપી રતો તરુ પાસ;
જાણ્યુ જો જાગે પ્રિયા, તો હુ જાઉં નાસિ

દવદતીના વસ્ત્ર ઉપર નજે જે શબ્દો લખ્યા તે યશુ નળના દવદતી પ્રત્યેના અપ્રતિમ પ્રેમની પ્રતીતિ કરાવે છે

વઃ હેઠળ જે વાટડી, તે કુડિનપુર જાય,
જની વાટે કોશલા, જિહા તુજ ચિત્ત સુદાય
તિહા તુ જાગે કામિની, રહેજે મન ઉ'નામ,
મન માહરુ સેનક સમુ, મેહલુ છુ તુમ પાસ
વાહવાં કિંમે ન વીસરે, વખતા ઉતરે રાન,
સાસ સમા નિત સ લારે, ખટકે સાવ સમાન
તુ મત જાણે નેહ ગયો, દૂર વસતે વાસ;
મેહુ નયણા અનર પડ્યુ છન તુ મારે પાસ

વનમા એકત્રી પડેલી દવદતી પોતાના દુ ખબર્યા દિવસો હવે ક્યા અને કેવી રીતે પસાર કરવા તે વિશે ગંભીર વિચાર કરે છે અને અતે નિશ્ચય કરે છે કે પોતાનું છનન શીવ અને સંયમમા પસાર કરવું અને એ માટે પોતાને ચિયર જણુ :

ચિત્ત ચિતે દવદતી સતી, હિવ ચાતે શી માહરી ગનિ,
એકવડી એ વનહ મગ્ગ રેટેતા પાખીજે સહી હા

એકલરી વનમાં ગોરડી, સખળ ફળી ખીજ ખીજેરડી;
વાઝ નહીં ને નહિ કો નાથ, વાટે કોણ ન વાટે હાથ.
નવયૌવન નહીં દહેતી વાઝ, શીર્ષો તો નહીં કુણુ પાઝ.
જિત્ત જિત્ત કરી આપું રાખવું, ખીજું સહુ દૂરે નાખવું.
શીજે સઘળાં સંકટ ટળે, શીર્ષો મનવાંછિત સવિ ફળે;
શીજે સુર નર કરે વખાણુ, ગણવું છવ્યું તાસ પ્રમાણુ.

x

x

x

મણિ માણિક પણુ સોને તોય, કનકતણુ જે આશ્રય જોય;
વશ્વી નિતા પંડિત જાણુ, આસિરે કરી શોભે નિરવાણુ
નારીને એહ જ બળ જોય, કે સાસરું કે પીહર હોય;
તો પીહર ભલું દુઃખ કરે, કોરાલા લણી જાવું નવિ ધરે.
સાસુ સસરા દેવર જેઠ, કંત હોય તો માને નેટ;
પતિ વિણુ હોએ બહુ અંતરું, એ સઘળું જોડ્યું નાતરું,
હાલ હુકમ તોહ જ સી કરે, પિહરો જે જેડી હોય ધરે;
કંત વિના કેહવી કામિની, ચંદા વિના જેહવી યામિની.
સી પીહર ને નર સાસરે, સંયમીઆ વસતું ચિર કરે;
જે રહેતાં આમણુ દુઃખણુ, છેહડે જતાં અળખામણુ.
તો પણુ પીહરે માને કાર, નારીને પીહર આધાર;
કાંઈ અવશ્યણુ હોએ નેટ, તોહે હાંકે તે મા-પેટ.

ત્યાર પછી સિંહકેસરીને કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત થવાનો પ્રસંગ કવિએ વર્ણવ્યો છે. કૂડપટથી ભરેલો
કૂખરનો પુત્ર સિંહકેસરી કેવળજ્ઞાન પામે છે એમાં પિતાપુત્ર વચ્ચે કેટલું બધું અંતર જણાય છે? પરંતુ
સંસારમાં કર્મની ગતિને કારણે આમ બને છે. કૂખર અને સિંહકેસરી વિશેની આવી વિચારણા આ કવિ
સિવાય બીજા કોઈ કવિએ કરેલી જોવા મળતી નથી. કવિ લખે છે :

કૂખર તો કૂડે લયો રે, પુત્ર થયો અપિરાજ;
પિતાપુત્ર કહો સ્યું ઠરે રે, સરજ્યું કરમે કાજ.
અહીં મસ્તકે જ્યું મણિ, સોવન રેત વિકાર;
પંકે થકી પંકજ હોયે, સ્યું જાતે અધિકાર.
ત્રેણિક પહેલી ભોજવે, કોણિક છઠ્ઠી હોય;
અલય મેઘકુમાર ઝાપિ, અનુતરે સુર હોય.

દવંતી ઋતુપર્ણી રાત્રને ત્યાં આવે છે, દાનરાજામાં દાન આપે છે, પિંગળ ચોરને બચાવી,
ઉપદેશ આપી સંયમ લેવડાવે છે, હરિમિત્ર ધ્વજાણુ દવંતીની ભાળ કાઢી એને કુંડિનપુર લઈ જાય છે,
દવંતીનાં માતાપિતા એને આશ્વાસન આપે છે, નળ અગ્નિમાં બળતા સાપને બચાવવા જાય છે ત્યાં
સાપ એને કરડે છે; એ નળના પિતા નિપથ-દેવ છે અને તે નળને દિવ્ય વસ્ત્રાવરણુ આપે છે,
નળ સુસમારપુર આવે છે અને ત્યાં ગાંધાર હાથીને વશ કરી દધિપર્ણી રાત્રની કૃપા મેળવે છે—આ બધા
પ્રસંગો કવિએ ચોથા અંકમાં આલેખ્યા છે.

જેન પરંપરાની નલ-કથા પ્રમાણે દવંતી અચક્ષુરની પાદરે એક વાવને કાંઠે બેઠી હતી એવું વર્ણન છે. પણ કવિ મેઘરાજે દવંતી સરોવરની પાળે બેઠી હતી એવું વર્ણન કર્યું છે. જેન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે ઋતુપર્ણ રાજાને ત્યાં દવંતી પહોંચી ત્યારે દાનશાળા ચાલતી જ હતી. પરંતુ કવિ મેઘરાજે વર્ણન કર્યા પ્રમાણે ઋતુપર્ણ રાજા મોટી દાનશાળા ચાલુ કરવાનું દવંતીને કહે છે. આ વર્ણન પ્રમાણે પણ, ત્યાં દવંતીને કોઈ ઓળખી શકતું નથી અને કવિએ પણ એ જ પ્રમાણે બતાવ્યું છે, છતાં ઋતુપર્ણ રાજા દવંતીને ‘બીમી’ કે ‘દવંતી’ એવું સંબોધન કરીને વાત કરે છે એવું કવિથી બતાવાઈ ગયું છે, જેથી ત્યાં ગંભીર ક્ષતિ જણાય છે :

અન્યહ તે રાજા ઋતુપત્ર,
બોલ્યો નરપતિ અતિ સુવચન.
પુત્રી લીમી સાંભળ વાત,
વચન એક બોલું છું સાચ.
લખમી માદરે ઘરે છે ઘણી,
આરતિ ચિંતા સવે અવગુણી.
માડી મોટી એક દાનશાળા,
દાને પુત્રી દાન રસાળા.

x x x

એહ વચન સાંભળ દવંતી,
દાન દિયો અતિ મનની ખંતિ.
નગર તણે બાહર એક કરી,
દાનશાળા માડી ધન ભરી.

બીજા ગોણુ પ્રસંગોને દંડકવનાર આ કવિએ પિંગળ ચોરનો પ્રસંગ વિસ્તારથી આલેખ્યો છે, અને સુસંગતિ અને દુસંગતિ તથા સુગતિ અને દુર્ગતિ વિશે સદૃશાન્ત ઉપદેશ દવંતી પાસે પિંગળ ચોરને આપાવ્યો છે. દુસંગતિ અને સુસંગતિ વિશેની કવિની સોદાહરણ માર્મિક પંક્તિઓ શુભો :

કુસંગતિના સુણો અવદાત, ઉત્તમને કોઈ પૂછે વાત;
લીંબ સમીપે જાઓ અંબ, ફળ કડવાં થાયે અવિલંબ.
ઉદયિ બંધાણો રાવણુ સંગે, પોપટ વંદ્યો બીલ પ્રસંગે;
ઘટિકા ચોરે પાણી ભત, રીંગે આલર દિનરાત.
મીશે દાસી ખેં ખે કરે, તિમ તિમ વાનર ચિત્તે ડરે;
કિંમદુના દાસે પર-લોચ, કહિયેં કુસંગતિ ભલી ન હોય.
કહિયેં કુસંગતિ રૂડિ નહિ, ગાયે લક્ષ્મ ધંટા વહી;
માકણુ સંગે જુ નિરવંશ, કાગ પ્રસંગે મરાણો હંસ.
ધ્વજાદિક દૃષ્ટાંત અનેક, કુસંગતિ વારો ધરિ ચિવેક;
સાધુ સંગાનિ કરો નિરમળા, જોહથી પહુચે મનની રૂળી.

સુસંગતિ વિશે દવંતી કહે છે :

મેરુ ઉપર જ લીખ્યાં તણાં, ઉપમા પામે કંચન તણાં;
મલયાયળની સંગતિ જોય, વૃક્ષ ઘણાં ચંદનમય હોય.

ઉત્તમ સંગતિ કરવા જન્ય, નીચ થકો પણ તે પૂજન્ય;
ગંગા કર્દમ આદર વડે, ગોપીચંદન મસ્તકે ચડે,
ચાર હસ્યા જોણે નર કીધ, સ્ત્રીમરતક હેટી કર લીધ;
એકના પણ પુહતા સન્નતિ, જાણ્યો સાધુ તણી સંગતિ.
કામીવાદ મુનીસર તિમે, ઓરું વ્રત પાળે પૂનમે;
તેહથી મનવંછિત તસ થાય, રાજ તણો પામ્યો સુપસાય.
ઉત્તમ સરસી સંગતિ કરે, પંડિત ગોષ્ઠિ દિપકે ધરે;
નિરલોભીયું મૈત્રિ પદા, તે નર નહું સીતએ દદા.

દવદંતી પોતાના પિતાને ત્યાં જાય છે, એનાં દુઃખની વાત સાંભળીને માતાપિતાને ધણું દુઃખ થાય છે. પરંતુ તેઓ સીતા, અંજના, ઋષિદેવતા વગેરેનાં દૃષ્ટાન્ત આપી દવદંતીને આશ્વાસન આપે છે, અને આ બધું કર્મને કારણે છે એમ સમજાવે છે.

આ ખેડની ઓથી હાલથી કવિ દવદંતીનો ત્યાગ કરીને ગયેલા નળના પ્રસંગો વર્ણવે છે. નવે અગ્નિમાથી સાપ બચાવ્યો એ પ્રસંગનું વર્ણન કવિએ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને કર્યું હોય એમ લાગે છે. સુસમારપુર નગરમાં નળ ગાંડા હાથીને વશ કરે છે તે પ્રસંગે કવિ લખે છે :

તતક્ષણ ગજ સિખ્યા કરી, ચડી જઈ ગજકુંભ;
અંકુશ શિરે પ્રદારીને, લેઈ બાંધ્યો ગજચંભ.

નળ દધિપર્ણ રાજને ત્યાં રહે છે, રાજા એની પાસે સર્વપાક રસોઈ કરાવે છે, દવદંતીની વિનંતિથી ભીમ રાજા નળની ભાળ કઢાવે છે અને પછી બનાવડી સ્વયંવરની યોજના કરે છે, દધિપર્ણ રાજા હુંડિક (નળ) સાથે હુંડિનપુર આવે છે છત્સાદિ ઘટનાઓનું નિરૂપણ કવિએ પાંચમાં ખંડમાં કર્યું છે. ખંડને અંતે કવિ કહે છે :

હુંડિક આવ્યો હુંડનપરે, દધિપન સાથે પુહતો ધરે;
મુનિ મેઘરાજ એણી પરિ કહે, પંચમ ખંડ સમાપ્તિ લહે.

દધિપર્ણ રાજને ત્યાં નળ દુઃખ તરીકે આવે છે. તે દવદંતી સાથે વનમાં નીકળેલા નળનું અવસાન થયું છે એવી કલ્પિત વાત દધિપર્ણને કહે છે.

નૃપ રાજ ગમ્યાં તે નળ રાવે, નીકળ્યો લજ્જા આવાસો રે,
દવદંતીને સાથે લેઈ, એકલસો વનવાસો રે.
લીલા લહરી પુર પ્રતાપી, ઇન્દ્ર સમો નળ હુઓ રે,
દુઃખ દીકું તિણે એકે વારે, તેણે કારણે વન મૂઓ રે.
ક્રોમળ ગ્રાણી ટાઢે તાકે, થોડે ધણું કમલાય રે,
જિમ હિમ પડતે ખાસ શિયાળે, કમલિની કરભાય રે.

x

x

x

દુઃખ વધણે નળના જાણ્યા, મરણ તણા સમાચારો રે,
દુઃખ ધરે તે દધિપર્ણ રાજ, કરતો હાહાકારો રે.
પ્રેતરાજ કરે સવિ નળનાં, મન વેરાગે રહિયે રે,
પ્રેમી અથવા વેરી હોજે, ગુણવંતના ગુણ અહિયે રે.

દંતીના સ્વપ્નના સમાચાર માળગી દધિપર્ણુ ગમ્ય મૂળાન છે તારે એને પોતાનું દુઃખ જાણનારા કૂંગો કહે છે

મા નગવગ તુમે ઇગ કરો, કેડુ છે તુમ દુઃખ
ગમ કહે તુમને કલા, સુ ઉપજાયે મુખ
મન દુઃખ સ્ત્રી વ્યભિચારિણી, ધનવચ્ચો, અપમાન
વચ્ચાણુ સહુ આગે, જે દુઃખ દેશુહાર
જે તે આગળ લાખતા, લઘુતા લહે આપા

દધિપર્ણુ રાગ દુઃકિ પાસેથી નિઠા લે છે તે પ્રસંગે કવિ બોધના વચનો કહે છે

નિનય કરી વિદ્યા ગ્રહે કે ધન તણે પમાય,
વિદ્યાર્થી નિઠા નિયે, ચોથો નથી ઉપાય
નીચ યદા નિઠા લખી, લેતા મ કરે લાજ,
કર્દમથી મણિ સમગ્રી, ડાલો સાધે કાજ
ભણવે ગાવે નાચવે, સાસરધર રણ કાજ,
આહાર વ્યવહાર નરિ હુયે, આડે દામે લાજ

દંતીને સ્વપ્ન આવે છે અને તેમા પોતે એક આમાના વૃક્ષ ઉપર ચડે છે આ સ્વપ્નની વાત દંતી પોતાના પિતાને કહે છે અને જૈન પરપરાની નળકથામા, અને એને અનુસરીને લખાનેની કૃતિઓમા ભીમ રાજ દંતીને માત્ર એવું જ જણાવે છે કે એ સ્વપ્ન તેના ઉદયનું સૂચક છે પરંતુ મિત્રેશ્વરે સ્વપ્ન વિશે થોડો વધુ ખુલાસો કર્યો છે, જે બતાવે છે કે મિત્રેશ્વરની નલકથાને સુરતપણે વળગી ન રહેતા પ્રસંગોપાત્ત પોતાની કંપના પ્રભાણે તેની નિગતોમા સુધાગનધાગ કરે છે આ પ્રસંગે મિત્રેશ્વરે લખે છે

ગો, વૃક્ષ, કુતર તરુ ચંચળો, શુદ્ધ વર પરવત નુગ
દેખી જાગે માનની, લહે લખગી મનગ
છણુ કાગણુ પુત્રી મુણો, દેની તે પુણ્ય શસિ
રાજ—પાલ આરામ તે, પામિશ તુ ઉ નાસ

ઠૂઠા ખડમા કૂંગા કૃતિકની કસોતી થવી અને એ જ નળ છે એની દંતીને પ્રતીતિ થની, નજે મૂળ સ્વપ્ન ધારણ કરેલુ, ભીમ રાજને લાં કેવોક સમય રહી નજે કૂંગરને મુદ્ધમા હરાવી એની પામેથી રાજ્ય પાછુ મેળવી લેલુ, નિપથ દંતીના ઉપદેશથી નજે ધર્મધોયસુરિ પાસે દીક્ષા લેની, અથમ ન પાળતા અનશનન લઈ દેહનો અત આણુવો, દેવનોકમા ધનદ તરીકે જન્મલુ દંતીનું પણ દીક્ષા લઈ, અનશન કરી, મૃત્યુ પામી દેવનોકમા ધનદની પત્ની તરીકે જન્મલુ લાથી દંતીએ કનકવતી તરીકે જન્મલુ કનકવતીના સ્વપ્નમા ધનદ અને વસ્ત્રોનું આવલુ અને કનકવતીએ વસ્ત્રોને સ્વપ્નમા વરવો અને અતે કનકવતીએ કેનળજાન પ્રાપ્ત કરેલુ—આટલા પ્રસંગોનું મિત્રેશ્વરે નિરૂપણ કર્યું છે ખડને ખડે મિત્રેશ્વરે લખે છે

નગ પ્રગટ્યો ભાવઃ ઉદરી, પામ્યો રાજ પૂર્ણલવ ચરી,
સુનિ મેવરાજ તણી એ વાણી, એટલે છગે ખડ વખાણી

આ ખડમા મિત્રેશ્વરે વાચક મેઘરાજ્યે એવું વર્ણન કર્યું છે કે નજે કૂંગ ની અથે મુદ્ધ કરીને પોતાનું રાજ્ય પાછુ મેળવી લીધુ જૈન પરપરાની નળકથામા વાચક મેઘરાજ્યે કરેલો આ દેશકા કથા જૈન પરપરાની

કથામાં જ નહિ, મહાભારતની પરંપરાની કથામાં પણ કોઈ કવિએ કથોં નથી. મહાભારતની અને જૈન પરંપરાની નળકથામાં નળ જ્યારે અક્ષવિદ્યા મેળવી પાછો ફરે છે ત્યારે તે પોતાના ભાઈ પામેથી પોતાનું રાજ્ય જુગાર રમીને પાછું છતી લે છે. આમ નળને પોતાના ભાઈ સાથે બીજી વાર જુગાર રમવો બતાવાયો છે. પરંતુ હવે એની પાસે અક્ષવિદ્યા હોવાથી એ દારવાનો નથી એની ખાતરી છે. એટલે નળ દૂતના વ્યસનથી હાથોં હોવા છતાં બીજી વાર એ જુગાર રમે છે એમાં ઔચિત્યભંગ કે વિચારરૂપ રહેલો હોય એમ લાગતું નથી. પરંતુ વાયક મેધરાજે નળને બીજી વાર દૂત વડે નહિ, પણ યુદ્ધ વડે છતતો બતાવ્યો છે. દૂત સાથેના નળના યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ આ પ્રમાણે વર્ણવ્યો છે :

ચતુરંગ સેના પરવર્ષો, નળ નૃપ કરે પ્રયાણ;
જેર ધણું સેના તણું, જિત્ત સાથર ઉધાણો રે.
અનુક્રમે કોરાળ આવીઆ રે, દૂતર સાંભળી વત;
અતિશય ધૃષ્ટાં ઉપની, રાજલોભ સંયુત રે.
દૂતર સાદમો આવીઓ, કટક જોઈને તામ;
રાજ તણો તરસ્યો ધણો, મડિ સખળ સંગ્રામો રે.

x x x

યુદ્ધની ભયંકરતાનું ચિત્રતપૂર્ણ ચિત્ર કવિએ કેવું સરસ દોર્યું છે તે જુઓ :

ખિહું દળે સુભટ સવિસાર થરે ચક્ષા,
સખળ સંગ્રામ રણનૂર વાગે;
રાખ્દ શવણે પક્ષો સાંભળે કો નહિ,
ધોષ નિર્ધોષ બ્રહ્માંડ ગાળે.
નળ નૃપ થર રણરંગ રોરો ભયોં,
સુભટ થરિમ ચક્ષા ખિહું બિરાળે;
જેમ નર સંપત્તી કરમ સાથે ભિડે,
તેમ નળ થર સંગ્રામ છાળે.
રથ રજ સખળ અંધારું બિહું ધણું,
અશ્વ ગજ પૂર પડવા ઉછળું;
આપણું પારકું ઓળખે કો નહિ,
દિનકર સહિત શું ગગન છાણું,
પાયકે પાયક, રથપતિયે રથપતિ,
અશ્વપતિ ઝૂઝ અસવાર સાથે;
ગજપતિયે ગજપતિ રોસભર ઝૂઝતા,
રાજા ખૂટાં પછે બાથોબાથે.
પ્રખળ દયિધાર તન તેજ દેખી કરી,
કાતર કેટલા દૂર નાસે;
સુભટ થર ધરે હોય વધામણાં,
બંદી બોલે યશ વા ઉલ્લાસે.

મુલત સાચા લજ્જા કેટલા રણ પજ્જા,
કોઈ કાતર વળી કીહ નાકી;
પુન્ય પ્રસાદ વળી નળનૃપ જીતિયો,
કૂંપર બાંધિયો કરીય કાલો.
ઘોષ નિર્ઘોષ વાળન ધણું વાજતે,
નળનૃપ કોરાલા માંહિ આવે;
નગર શૃંગારી ગયણ ધજ લહલહે,
કામિની મોતિયે કરી વધાવે.

નળને આમ યુદ્ધથી જીતતો બતાવવા પાછળ કવિનો આશય કદાચ એને બીજી વાર છૂત રમતો ન બતાવવાનો હોઈ શકે. અલગત, જો આવા આશયથી કવિએ તેમ કયું હોય તો નળને અક્ષવિદ્યા મળે છે તેનું કંઈ પ્રયોજન કે ઔચિત્ય રહેતું નથી, કારણકે એનો ઉપયોગ બીજા કોઈ પ્રસંગે બતાવાયો નથી. કવિએ વ્યસનથી મુક્ત રહેવા વિશે જે ઉપદેશ આપ્યો છે તેને સદૃશ ભાવથી અનુસરીને આ ફેરફાર ક્યો હોય એમ પણ બનવા સંભવ છે. નળના બીજી વારના જુગાર રમવામાં જે સૂક્ષ્મ વિચાર રહેલો છે તે ‘જુગાર રમવાથી રાજ્ય શુભાચું છતાં, અને જુગાર એ મોટું વ્યસન છે છતાં, નળ શા માટે બીજી વાર જુગાર રમવા ગયો?’ આનો પ્રશ્ન કરનાર સામાન્ય જનસમુદાય માટે આ સૂક્ષ્મ વિચાર સહેલાઈથી સમજવો કે ગળે ઉતારવો અશક્ય છે. આવા જનસમુદાયને લક્ષમાં રાખીને કવિએ આ ફેરફાર ક્યો હોય એ પણ બનવા સંભવ છે.

નિપથ દેવતાના કહેવાથી નળ વેરાચ ધારણ કરે છે અને પોતાના નગર પાસેના વનમાં આવેલા સાધુ પાસે ધર્મોપદેશ સાંભળે છે. આ સાધુનું નામ જુદા જુદા કવિઓએ જુદું જુદું આપ્યું છે. મૂળ પરંપરાની કથામાં એમનું નામ ‘જિનસેનસૂરિ’ છે. સોમપ્રભાચાર્યે ‘કુમારપાળ પ્રતિબોધ’ માં એમનું નામ ‘જિનભદ્રસૂરિ’ આપ્યું છે. કવિ સમયસુંદરે પોતાના ‘નલ-દવદંતી રાસ’માં ‘જિતસેનસૂરિ’ આપ્યું છે. વાચક મેઘરાજે એમનું નામ ‘ધર્મધોષસૂરિ’ આપ્યું છે. ધર્મધોષસૂરિ નળને સમજાવે છે કે એને માથે જે દુઃખ પડ્યાં છે તેનું કારણ પૂર્વભવનાં કર્મો છે.

દીક્ષા લીધા પછી નળનું મન ફરી વિષયવાસના તરફ જાય છે તે સમયે એના પિતા નિપથ દેવતા આવીને એને સમજાવે છે. એ પછી પણ નળ સંયમ પાળી શકતો નથી અને એથી અનશન દ્વારા પોતાના દેહનો અંત આણે છે. નિપથ દેવતા નળને સમજાવવા આવે છે એ પ્રસંગનો ઉલ્લેખ ઋષિવર્ધને નથી કર્યો અને એને અનુસરીને મેઘરાજે પણ નથી કર્યો. મેઘરાજ લખે છે :

અન્યદા નળ ઋષિને મન થયું, વિષયરાગ મનસું ઉમથું;
તવ તિલે મુનિવર ધરી વિવેક, અણસણ પાળી નિર્ભજ એક.
અણસણ પાળી નિરતિચાર, પામ્યો સોહજે સુર અવતાર.
ધનદ નામે ભંગારી થાય, લોકપાલ ઉત્તર વિગિ રાય.

કવિ મેઘરાજનો આ રાસ પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધનના રાસની સાથે બરાબર વિગતે સરખાવી બેતાં લાગે છે કે ઋષિવર્ધનના રાસની અસર મેઘરાજના આ રાસ પર ઘણી પડેલી છે. વસ્તુતઃ આ રાસ લખતી વખતે મેઘરાજે ઋષિવર્ધનનો રાસ પોતાની નજર સમક્ષ રાખ્યો હોય એવી સ્પષ્ટ પ્રતીતિ સ્થળે સ્થળે થાય છે. એ રીતે ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનું મેઘરાજનું ત્રણ ધણું છે એમ નિઃસંકોચ કહી શકાય.

ઋષિર્ધનની જેમ મેઘરાજે પણ ધી ગ્રાતિનાથ પ્રભુની મુતિ આવે મસતી શર્યાન કરી કે
છૂત મરાની નળની ટેન માટે ઋષિર્ધન લખે છે *

અદન કડ્ડ્યો અઠિ કલક, અપાપગ ખાર, જલિ પદ,
સુલભ નલનઈ જુલ્ય રાતિ, ગતિ દોષ દિનિદ કુલ પાડિ

મેઘરાજ લખે છે

અદન કડ્ડ્યો, અદને લગન જનનિધિ ખાર
તિમ નગને જુવટા તણો અનુલુ એઢ અપાર

નળના પાત્રનું વર્ણન કરતા ઋષિર્ધન લખે છે

દિન દિન વાધઈ નવકુમાર, શુદ્ધ પપ્પિ અદો;
રૂપ સોભાજિ આગુ એ, જણુ નયનાનદો
કલા બકુતગિ લણુઈ, શુણુઈ સપિત્રથ વખાણુઈ

મેઘરાજ લખે છે

શુદ્ધ પપ્પે જિમ અદલો વાધે તેમ કુમાર,
કળા બુતર રાગિખો, જણે અથ નિચાર

નળ દવદતીનો ત્યાગ કર્યા પછી, આગળ જતા અગ્નિમા બળતા સાપને બચાવે છે એ પ્રમથ પણ
મેઘરાજે બરામઝ ઋષિર્ધનને અનુસરીને આવેખ્યો છે દવદતીને ઊડીને ગયા પછી આમ્ને દિવસે
આ બનાવ બને છે એમ ઋષિર્ધને લખ્યું છે જૈન પરપરાની મુળ કથામાં આ બનાવ કેને વખતે
બન્યો તેનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ નથી પરંતુ એ પ્રસંગે નળ પોતાના પિતાને ‘દવદતીનું શુ થયું ?’ એમ પૂછે છે
ત્યારે ‘દવદતી અસાચે એના પિતાને ઘરે પહોંચી ગઈ છે’ એમ અનધિચારી નિપથ દેવતા પહે છે હવે
આગળના વૃત્તાત પ્રમાણે નળ-દવદતી વનમાં જવા નીકળ્યા અને નળે દવદતીનો ત્યાગ કર્યો એ પછી
દવદતી સાત વર્ષ એકલી પર્યંત પર ગુફામાં ગઈ એ પછી એ પોતાની મારીને ત્યા ગઈ મારીને ત્યા એ
કુનો વખત રહી એનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ ક્યાય થયો નથી એટલે એનો ચોક્કસ અદાજ કાઢી શકાય નહિ
પરંતુ દવદતી પોતાના પિતાને ત્યા પહોંચી ગઈ એવા સમાચાર નિપથ દેરતા નળને આપતા હોય તો
એનો અર્થ એ થયો કે દવદતીના ત્યાગ પછી, સાત વર્ષ કરતા યે વધારે સમય પસાર થયા પછી, આ
પ્રસંગ બન્યો હોવો જોઈએ એને બદલે ઋષિર્ધને આ પ્રસંગ દવદતીના ત્યાગ પછી આમ્ને દિવસે
બનતો વર્ણવ્યો છે

નલિ જવ બીમી પરિહરી, ચારિહિ મનિ મૂરત,
તવ દવ દેખઈ આઠમણ દિનિ વનિ પસરત

અને આથી ‘દવદતી પોતાના પિતાને ત્યા પહોંચી ગઈ છે’ એનું વચન ઋષિર્ધને નિપથ દેવતા
પાસે કહેવાગયું નથી જુઓ

નનિ પૂઝિહ દવદતીનુ કહુ દેવ ચરિત
સીન પ્રજસા તસ તણી, કનુ સુપવિત

આમ ઋષિર્ધને કરેલા આ દેરકારને અનુસરીને મેઘરાજે પણ આઠમા દિવસે આ ઘટના બનતી
બતાવી છે

* ઋષિર્ધનના રાસની પછિઓ હનુમાનો તથા હોં બે કરના સપાહનના આધારે રાંછી છે

વાટે જાતાં રે તવ દિન આક્રમે, દવ દીડો વનમાંહિ;
સાદ કરે છે કો એક તિહાં રહ્યો, રાખ્યો પસારી બાંહિ.

અને આવી જ રીતે, નળના પ્રશ્નના જવાબમાં નિવધ દેવતા કહે છે :

નળ રામે રાખ્યો તેહ કરંડીઓ, પૂછી બીમી વાત;
શીળ પ્રશસા સુર સુવિશેષે, સઘળી કરે રે વિખ્યાત.

આ જ પ્રસંગના નિરૂપણમાં ઋષિવર્ધને બતાવ્યું છે કે સ્વપ્ન નળના ગ્રાયા દાયે કરાયો. જૈન પરંપરાની કથામાં વર્ણવ્યા પ્રમાણે સાપ નળને હાથે કરડે છે, પણ તે કયા હાથે તેનો નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો નથી. પરંતુ ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં ગ્રાયા હાથનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ કર્યો છે :

અહિ વલગાડી ઓઢણુ, જઈ ઉસિરી હાંભિ;
મુંકતા નક્ષરાળ તિસિં, ડરીઉં કરિ વાંભિ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરી વાચક મેઘરાજે પણ એમ જ લખ્યું છે :

એહવું ચિતવિ ઓઢણુ નાખીઓ, વળઓ અહિ તણે બાથ;
આધો જઈને નળ મૂકે જિસે, ડસીઓ ડાવે હાથ.

કવિ રામચન્દ્રસૂરિના ‘નલવિલાસ નાટક’ને અનુસરીને ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં જે ફેરફાર કર્યો છે તે વાચક મેઘરાજે પણ ચાલુ રાખ્યો છે. નળ દધિપર્ણુ રાજને ત્યાં કદરૂપા હુંડિક તરીકે રહે છે ત્યારે બીમરાજ તરફથી મોકલવામાં આવેલો દૂત ‘કુશલો’ પ્રથમ નળની આહિતી મેળવી લાવે છે અને પછી દધિપર્ણુ રાજને ત્યાં જઈ નલ-દવર્તીનું નાટક લજવી બતાવી હુંડિક એ નળ છે એની વિશેષ ખાતરી લાવે છે — આ પ્રમાણે એક નવો પ્રસંગ, જે રામચન્દ્રસૂરિએ પોતાના નાટકમાં પ્રયોજ્યો છે તે ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં લીધો છે અને તેને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ તે પ્રસંગ લીધો છે. જૈન પરંપરાની નલકથામાં આવો કોઈ પ્રસંગ નથી. એ પ્રસંગનું મેઘરાજે કરેલું વર્ણન જુઓ.

તવ દધિપર્ણુ નૃપ પૂછીને, નળ નાટક મનરંગે રે;
મડિ કુશલો આદર કરી, લેઈ સમલ ઉપાંગ રે.

(૬૬)

જિમ નળ ધરથી નીસર્યો, આવ્યો વનહ મઝાર;
એકલગે નાશી ગયો, મૂછી સતી નિરાધાર.
જિમ જિમ વીતક વાંદીએ, તિમ ખૂંદ્યે સંકેત;
તિમ તિમ જૂદે મન ધણું, હુંડિક દુઃખ સમેત.
વળી કુશલો બોલે તિહાં, રે નિહુર નિર્લેજ;
એકલડી ગ્રિયા તણ, તે થું કીધો કલ્લ.
જગમેં પાપી છે ઘણાં, દ્રોહી પણ લખ હોય;
રે નિર્જુણ નળ તું સમો, અવર ન દીડો કોય.
સતી વિશ્વાસે સતી, ગ્રિય ઉપર બહુ રાગ;
તે મૂછીને જાણતાં, કિમ વૃદ્ધા તુહ પાગ.
સ્વામીદ્રોહી ને શુરુદ્રોહી, મિત્રદ્રોહી આતિ ધીક;
વળી વિશ્વાસે ધાતકી તેહનું મોહ મ દીક.

એણે વચને તે ગદિવર્ષો, ભરિયો દુઃખ અપાર;
નિસાસા બહુ નાખનો, ગાથો રડે સૂઆર.
૩૫ કથું બીમી તાણું, તે લેઈ ગળપાસ;
તજ કૂળઃ નેહે બર્ષો ઊઠી વારે તાસ.
હે દેવી તું કા મરે, હું છું તાહરે પાસ;
નેહવિશૂધી નારીને, હિવ નહિ જનડ નારી.
ઈમ આપણું પ્રગટિયું, નેહ મહેલો સોય;
પ્રેમસુરામઃ ધારિયો, પ્રાણી પરવશ હોય.

મેધરાજની આ પંક્તિઓ સાથે ઋષિવર્ધનની નીચેની કેટલીક પંક્તિઓ સરખાવો :
નલ તોલઈ નર અવર ન કોઈ, છંડી સની પ્રિયા ગિણિ જોઈ;
સની સની એકલી રાનિ, મુગધિ વીસરી સોવિન વાનિ.
અગલા મૂઢી ચતાં પાગ, કિમ વૃદ્ધ તુજ નલ નિભાગ;
તિણિ વચનિ ગદિગારિઉ અપાર, મૂઢી કંઠ રાઈ સૂઆર;
દેખી દવદંતી ગલ પાસ, ઊઠી કાપઈ વારઈ તાસ.
મ મરિ દેવી હું છઉ તુઝ પાસિ, આવિઉ હિવ જનડ નહિ નાસિ;
ઈમ પ્રગટિઉ તવ નેણઈ આપ, જવ નહિ મનિ માંડિઉ વ્યાપ.

આ પ્રસંગની બીજી કેટલીક પંક્તિઓ સરખાવો :

ઋષિવર્ધન :

મદિરા પાંહિ દ્રોહ કર, નિખરૂ મોહ અપાર;
ગિણિ ધારિઉ જાણઈ નહિ, જીવ વિવેક વિચાર.

મેધરાજ :

મદિરા પાંહિ દ્રોહ કર, નેહ નિખરો અપાર;
જેણે વાપો જાણે નહિ, જીવ વિવેક વિચાર.

ઋષિવર્ધન :

હું નલના ધરતુ સૂઆર, તિણિ મઝ મનિ છઈ નેહ અપાર;
સામિ ભગત તે સેવક સહી, ઈમ જંપઈ હુંડિક ગહિગહિ.

મેધરાજ :

હું નળના ધરનો સૂઆર, તેણે ઉપજે મુજ દુઃખ અપાર;
સામિભગત જે સેવક હોય, સામી દુઃખ દેખીને રોય.

ઋષિવર્ધન :

કુશતુ કુશલઈ પાછઉ વણિઉ, આવી બીમ રાજનઈ મિલિઉ
અઠિ જોલઈ સુણિ ભૂપાલ, તે છઈ કુળજ ૩૫ વિકરાલ.

મેધરાજ :

તવ હિવ કુશલો પાછો વળ્યો, જઈ કુંડિનપુર બીમરથ મળ્યો;
કુશલો કહે સુણો ભૂપાળ, કૂળઃ ૩૫ અતિ વિકરાળ.

ઋગિવર્ધન :

કૂખઃ કાજલ સામથ દેહ, અતિ કરૂપ કિંહિ હુંકિ એહ;
હુંકિ ઉપરિ નજની શ્રંતિ, ફેકઈ હૃઈ છઈ મનિ દવદંતી.

મેઘરાજ :

કિહાં હુંકિ એ કૂખડો, કાજળ વરણ કુરખી રે,
હુંકિ ઉપરે ભીમીની નજની ફેકટ શ્રાંતિ રે.

જેન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે, દવદંતીને પૃથ્વીને ભીમરાજ એના બીજા બનાવડી સ્વયંવરનો વિચાર કરે છે. પરંતુ ઋગિવર્ધને એવું આલેખન કયું છે કે દવદંતીના બીજા સ્વયંવરનો વિચાર પોતાનો મંત્રી ભીમરાજને કહે છે. મંત્રી તરફથી આવું ચૂચન થાય છે એ કલ્પના ઋગિવર્ધનની પોતાની છે. ઋગિવર્ધન લખે છે :

આહાં અણાવું જિમ કિમ તેય, તું મંત્રી રાનઈ દિં ભેય;
ભીમી સયંવર ફૂઈ અન્ન, કહી હકાર રા દધિપુન્ન.
રા સાથિ તેહ આવિસિં, સ્વયંવર નામિં જઈ નલ હુસિઈ
નારિ રેસ પસુઈ નવિ સહઈ, નવ જીવતુ તિહાં કિમ રહઈ.

ઋગિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પોતાના રાસમાં આ પ્રમાણે આલેખન કયું છે :

જિમ તિમ કરી અણાવો ઇહાં, હું જાણું છું નણ છે તિહાં;
નવ રાજ પૂજ્યું પરધાન, મંત્રી મતિસાગર જે નામ.
તવ મંત્રી બોલ્યો નૃપ સુણો, સ્વયંવર માંડો ભીમી તણો,
ફૂડો એ માંડો પરપંચ, તેડો દધિપન સખજે સંચ.
દધિપન્ન સાથે નણ આવરો, જો નણ તિહાં જીવતો હુરો,
સ્વયંવર નામે તે કેમ રહે, નિજ નારી જાતી કીમ સહે ?
નારી રોસ પશુ નવિ ખમે, રોસે ભરિયા આતમ દમે,
એક વસ્તુના અરથી દોય, વધર સુણો એ દારણ દોય.

અહીં મેઘરાજે ભીમ રાજના મંત્રીનું ‘મતિસાગર’ એવું નામ પોતાની કલ્પનાથી આપ્યું છે.

જેન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે, દધિપણું રાજ અને કૂખડો જ્યારે ભીમ રાજને ત્યાં આવે છે ત્યારે કૂખડાને સૂર્યપાક રસોઈ બનાવવાનું કહેવામાં આવે છે અને કંઈ પણ આનાકાની વગર તે બનાવે છે. પરંતુ કવિ ઋગિવર્ધને એવું આલેખન કયું છે કે કૂખડાને જ્યારે સૂર્યપાક રસોઈ બનાવવાનું કહેવામાં આવે છે ત્યારે તે ભીમ રાજને એમ કહે છે કે ‘તમે પહેલાં સ્વયંવર કરો, પછી હું રસોઈ કરીશ.’ જુઓ :

એ હુંકિ અમ્હ ધરિ સચ્ચાર, તિણિ આણિયા અમ્હે તુરિત અપાર;
ભીમ કહઈ હુંકિ નઈ ભાણ, પાક રસોવઈ કરુ સુગમણ.
તે બોલઈ અમ્હે આવિયા રવી, ભીમી સયંવર જ્નેના વડી,
પહિલું સયંવર ઉચ્છવ કરુ, પછઈ રસવની આદર ધરુ.

ઋગિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ પોતાના રાસમાં એ પ્રમાણે નિરૂપણ કયું છે :

દધિપન કહે આમ પર છે સૂચાર, સદ્ગુણ કળા ગુણ રથણ લોગર,
તિણે આપ્યા અમે રાય તુરંત, બીમી લણે દધિપન ગુણો સંન.
સરજપાક રસોઈ કરાવો, વંછિત કાજ સવે તુમ પાવો.
કહે હુંક દોહિલા અમે આવ્યા, બીમી સ્વયંવર જોવા આવ્યા.
પહેલો સ્વયંવર ઉત્સવ કીજે, રસવતિ સ્વાદ પછે નૃપ લીજે.

એ જ પ્રસંગના આલેખનમાં તે પછી ઋષિવર્ધને પોતાની કલ્પનાથી હુંકિક પાસે બીમ રાજને એમ કહેવામાં છે, “ નળ થવામાં મારું શું જાય છે ? જે તમને એમ લાગતું હોય તો લ્યો, આ હું નળ થયો. લાવો મને દવદંતી આપો.” આવા શબ્દો જૈન પરંપરાની નલકથામાં નથી. ઋષિવર્ધને હુંકિકના મુખમાં એ શબ્દો મૂક્યા છે. જુઓ :

મઝનઇ નલ થાવા તણી, રાહડિ જહિ તમ્હ ચિત્તિ,
દુ હ નલરા આ હહિ, મઝનઈ દિહિ દવદંતિ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાયક મેધરાજે (અને મહીરાજે પણ) નળના મુખમાં એવા શબ્દો મૂક્યા છે :

નળ થાતાં માહરું શું જાય, જે તુમરો મન એમ સોહાય,
તો હું નળ થયો છું આજ, હો બીમી સારો નૃપ કાજ.

આ પ્રસંગના આલેખનમાં ઋષિવર્ધનની અને મેધરાજની બીજી થોડીક પંક્તિઓ સરખાવો :

ઋષિવર્ધન :

મૌવન ભરિ પ્રીઢિ તણુ વિયોગ, ફરસહ સંનિપાત સંયોગ,
તિણિ વિહવલ દવદંતી હુઈ, તાસ વચનિ તમ્હ મતિ કાં ગઈ.
વિદ્યા કલા તણાં અહિનાણુ, તે પણિ સધલા અપ્રમાણુ,
એક એકમાં અધિકાં અછઈ, કલા જાણુ જગિ ગુણુવંત વછઈ.

મેધરાજ :

મૌવન ભર પ્રિયતણુ વિયોગ, વિરહાનળ પીઢે મહારોગ,
બીમી મદ વિહવળ મતિ માહી, તણુ વચને તુમ મતિ કાં નાહી ?
કલા સુસદાણુ વિદ્યા માહરી, સરજપાક રસોઈ સારી,
દેખી કાં મન ભૂલા તેરા, જગમં કળાવંત જાણુતેરા.

ઋષિવર્ધન :

ઈણિ વચનિ સહ દીલહિ હહિ, લીકી જાવા લગ જૂઠ્ઠિ,
બીમ સુતા તવ મૂંડી લજજ, જંપઈ તાત નિસુણિ નિરવજજ.

મેધરાજ :

ઈણે વચને સહુ લીકી જાય, બીમીનું મન વ્યાકુળ થાય,
બીમરથ નૃપ આગળ દિલ ખોલે, લાજ મૂંડીને બીમી ખોલે.

હુંકિક નળ તરીકે પ્રગટ થતો નથી એ વખતે દવદંતી એને એકાંતમાં ઉપાલંબ આપે છે. એ પ્રસંગે ઋષિવર્ધને દવદંતીના મુખમાં મૂકેલી કેટલીક પંક્તિઓ સાથે સરખાવતાં જરૂર લાગશે કે મેધરાજનું પોતાના પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનું ઋણ ધણું મોટું છે. ઋષિવર્ધન લખે છે :

ભીમાદિક બાહિર મોકલી, કરિ જાતી હુંડિક અકેલી,
સા બાલા બોલઈ સુણિ વાત, કહું કેતલા તુઝ અવદાત.

x

x

x

કાડી ઉપરિ સી કટકઈ, કાહાં દયા તમ્હ કેરી ગઈ,
મયા કર મઝ ઉપરિ ઘણી, પગિ લાગૂં કિંકરિ તમ્હ તણી.

મેધરાજ :

મોકલિયાં બાહરે માય તાય, હુંડક કર તવ ભીમી સાહ;
વળવળતી ભીમી ધમિ ભાખે, પ્રાણુનાથ છેલ ધમિ કાં દાખે.

x

x

x

કાડી ઉપર કટકી કહેવી ? અબળા ઉપર મહેર કરેવી;
હું કિંકર છું રાજન તેરી, પિઉગ ચિંત કરો અજ મેરી.

રાસના છેલ્લા, કનકવતી અને વસુદેવના પ્રસંગનું નિરૂપણ પણ મેધરાજે ઋષિવર્ધનના રાસને અનુસરીને કર્યું હોય એવું સ્પષ્ટ લાગે છે. સરખાવો બંનેની ચોડીક પંક્તિઓ :

ઋષિવર્ધન :

દેવી અવી હુઈ પેદાલહ, પુરપતિ હરિચંદ ભૂમિપાલહ,
બેટી કનકવતી ફૂંઅરિ;
રાઈ તસ સંવર મંગલિઉ, ધનદ લોકપતિ પણિ તિહાં આવિઉ,
પરિવરિઉ અમરી અમરિ.
તિહિં પરણી વસુદેવ મનોહરિ, યાદવિ ભોગવિઉ સુખ સુરવરિ,
બારવઈ નગરી જઈઅ.

મેધરાજ :

તે દેવી તિહાંથી અવી, પુર પેદાલ નિવાસ;
હરિચંદ રામ રાજાઓ, પૂરે પ્રજાની આસ.
તે નૃપ ધર બેટી હુઈ, કનકવતી તસ નામ;
અન્યદા તિણુ રાયે રચો, સ્વયંવર અતિ અભિરામ.
ધનદ લોકપતિ આવીઓ, ધરતો પ્રીતિ અપાર;
કનકવતીને પરણિયો, યદુ વસુદેવ કુમાર,
બારવતી નગરી જઈ, વિલસે સુખ્ય અરોપ.

આમ, આરંભથી તે અંત સુધી, એક નજ અને ફૂંઅરના અંતિમ યુક્તના પ્રસંગ સિવાય, દરેક પ્રસંગનું આલેખન કરિ મેધરાજે, કવિ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને જ કર્યું છે. મેધરાજે ઋષિવર્ધનના રાસમાંથી કેટલીક પંક્તિઓ અથવા પંક્તિખંડો સીધેસીધાં લઈ લીધાં છે, કેટલીક પંક્તિઓ યોગક સામ્યિક ફેરફાર સાથે લીધી છે, અને કેટલીક વાર મેધરાજે ઘણુંખણું પોતાના જ શબ્દોમાં, પણ ઋષિવર્ધનની પંક્તિઓ લક્ષમાં રાખીને જ પોતાની પંક્તિઓ લખી હોય એમ જણાય છે. જ્યાં જ્યાં ઋષિવર્ધનને કંઈક નવું ઉમેર્યું કે કંઈક ઊંડી દીધું છે ત્યાં ત્યાં એને અનુસરીને વાચક મેધરાજે પણ તેમ કર્યું છે. આમ, રાસના આરંભથી તે અંત સુધી મેધરાજે આ પ્રમાણે કર્યું છે, તો પછી એક યુક્તનો પ્રસંગ કવિએ પોતાની કલ્પના વડે કેમ ઉમેર્યો હશે એવો પ્રશ્ન આપણને થશે. એની અર્થા આગળ આપણે કરી છે. પરંતુ

દધિપન કહે આમ ઘર છે સૂઆર, સકળ કળા ગુણ રચણ લાંગર,
તિણે આપ્યા અમે રાય તુરંત, બીમી બણે દધિપન સુણો સંત.
સરજપાક રસોઈ કરાવો, વંછિત કાજ સવે તુમ પાવો.
કહે હુંક દોદિલા અમે આવ્યા, બીમી સ્વયંવર જોવા આવ્યા.
પહેલો સ્વયંવર ઉત્સવ કીજે, રસવતિ સ્વાદ પછે નૃપ લીજે.

એ જ પ્રસંગના આલેખનમાં તે પછી ઋષિવર્ધને પોતાની કલ્પનાથી હુંકિ પાસે બીમ રામને એમ કહેવાશ્ચું છે, “ નળ થવામાં માનું શું જાય છે ? જો તમને એમ લાગતું હોય તો સ્થો, આ હું નળ થયો. લાવો મને દવદંતી આપો.” આવા શબ્દો જૈન પરંપરાની નલકથામાં નથી. ઋષિવર્ધને હુંકિના મુખમાં એ શબ્દો મૂક્યા છે, જુઓ :

મજનઈ નલ થાવા તણી, રાહડિ જઉ તમહ ચિત્તિ,
હુ હ નલરા આ હઉ, મજનઈ દિઉ દવદંતિ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાયક મેધરાજે (અને મહીરાજે પણ) નળના મુખમાં એવા શબ્દો મૂક્યા છે :

નળ થાતાં માહરું શું જાય, જો તુમરો મન એમ સોહાય,
તો હું નળ થયો છું આજ, છો બીમી સારો નૃપ કાજ.

આ પ્રસંગના આલેખનમાં ઋષિવર્ધનની અને મેધરાજની ખીજ થોડીક પંક્તિઓ સરખાવો :

ઋષિવર્ધન :

ધૌવન ભરિ પ્રીઉ તણુ વિયોગ, દુરસહ સંનિપાત સંયોગ,
તિણિ વિદ્વલ દવદંતી હુઈ, તાસ વચનિ તમહ મતિ કાં ગઈ.
વિદ્યા કલા તણાં અદિનાણુ, તે પણિ સધલા અપ્રમાણુ,
એક એકમાં અધિકાં અછઈ, કલા જાણુ જગિ ગુણવંત પછઈ.

મેધરાજ :

ધૌવન ભર પ્રિયતણો વિયોગ, વિરહાનળ પીકે મહારોગ,
બીમી મદ વિદ્વળ મતિ માહી, તણુ વચને તુગ મતિ કાં નાહી ?
કલા સુમદાણુ વિદ્યા માહરી, સરજપાક રસોઈ સારી,
દેખી કાં મન જૂલા તેરા, જગમેં કળાવંત જહુતેરા.

ઋષિવર્ધન :

ઈણિ વચનિ સહ દીલઈ હઉ, ઉઠી જવા લગ જુગઉ,
બીમ સુતા તવ મૂકી લજજ, જંપઈ તાત નિસુણિ નિરવજજ.

મેધરાજ :

ઈણે વચને સહુ ઉઠી જાય, બીમીનું મન વ્યાકુળ થાય,
બીમરય નૃપ આગળ દિલ ખોલે, લાજ મૂકીને બીમી ખોલે.

હુંકિ નળ તરીકે પ્રગટ થતો નથી એ વખતે દવદંતી એને એકાંતમાં ઉપાલંબ આપે છે. એ પ્રસંગે ઋષિવર્ધને દવદંતીના મુખમાં મૂકેલી કેટલીક પંક્તિઓ સાથે સરખાવતાં જરૂર લાગશે કે મેધરાજનું પોતાના પુરોગામી દધિ ઋષિવર્ધન મત્તેનું ઋણ ધણું મોટું છે. ઋષિવર્ધન લખે છે :

ભીમાદિક બાહિર મોકલી, કરિ જાવી હુંડિક અકેલી,
સા બાલા બોલઈ સુણિ વાત, કહું કેતણા તુઝ અવદાત.

x

x

x

કીડી ઉપરિ સી કટકઈ, કીહાં દયા તમહ કેરી ગઈ,
મયા કર મઝ ઉપરિ ઘણી, પગિ લાગું કિકરિ તમહ તણી.

મેઘરાજ :

મોકલિયાં બાહેર માય તાય, હુંક કર તવ ભીખી સાલ;
વળગતી ભીખી ઈમ ભાખે, પ્રાણનાથ છેહ ઈમ કાં દાખે.

x

x

x

કીડી ઉપર કટકી કહેવી ? અગળા ઉપર મહેર કરેવી;
હું કિકર છું રાગન તેરી, પિઉગ ચિત કરો અગ મેરી.

રાસના છેદણા, કનકવતી અને વસુદેવના પ્રસંગનું નિરૂપણ પણ મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસને અનુસરીને કર્યું હોય એવું સ્પષ્ટ લાગે છે. સરખાવો જાનેની થોડીક પંક્તિઓ :

ઋષિવર્ધન :

દેવી અવી હુઈ પેદાસહ, પુરપતિ હરિચંદ ભૂમિપાસહ,
બેટી કનકવતી ફૂંઅરિ;
રાઈ તસ સંવર મંડવિઉ, ધનદ લોકપતિ પણિ તિહાં આવિઉ,
પરિવરિઉ અમરી અમરિ.
તિહિં પરણી વસુદેવ મનોહરિ, માદવિ ભોગવિઉ સુખ સુરવરિ,
બારવઈ નગરી જઈઅ.

મેઘરાજ :

તે દેવી તિહાંથી અવી, પુર પેદાસ નિવાસ;
હરિચંદ રાગ રાજઓ, પૂરે પ્રગનની આસ.
તે નૃપ ધર બેટી હુઈ, કનકવતી તસ નામ;
અન્યદા નિણુ રાયે રચો, સ્વયંવર અતિ અભિરામ.
ધનદ લોકપતિ આવીઓ, ધરતો પ્રીતિ અપાર;
કનકવતીને પરણિયો, મદુ વસુદેવ કુમાર,
બારવતી નગરી જઈ, વિલસે સુખખ અરોષ.

આમ, આરંભથી તે અંત સુધી, એક નળ અને કૂચરના અંતિમ યુદ્ધના પ્રસંગ સિવાય, દરેક પ્રસંગનું આલેખન કવિ મેઘરાજે, કવિ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને કર્યું છે. મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસમાંથી કેટલીક પંક્તિઓ અથવા પંક્તિખંડો સીધેસીધાં લઈ લીધાં છે, કેટલીક પંક્તિઓ ઓગ્રક શાબ્દિક ફેરફાર સાથે લીધી છે, અને કેટલીક વાર મેઘરાજે ઘણુંખડું પોતાના જ શબ્દોમાં, પણ ઋષિવર્ધનની પંક્તિઓ લક્ષમાં રાખીને જ પોતાની પંક્તિઓ લખી હોય એમ જણાય છે. જ્યાં જ્યાં ઋષિવર્ધનને કંઈક નવું ઉમેર્યું કે કંઈક છોડી દીધું છે ત્યાં ત્યાં એને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ તેમ કર્યું છે. આમ, રાસના આરંભથી તે અંત સુધી મેઘરાજે આ પ્રમાણે કર્યું છે, તો પછી એક યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ પોતાની કલ્પના વડે કેમ ઉમેર્યો હશે એવો પ્રશ્ન આપણને થશે. એની ચર્ચા આગળ આપણે કરી છે. પરંતુ

ઋષિવર્ધનની પંક્તિઓ સાથે સરખાવતાં એક તર્ક કરી શકાય એમ છે. આ પ્રસંગનું નિરૂપણ કરતાં ઋષિવર્ધનને લખ્યું છે :

તિહાં માસ એક રહી સપ્ત રાય, સેના સિહ કોસલિં નયરિં બાઈ;
નલ આવિહિ રજ્જ સિરિ નિમિત્ત, ફૂળર ભયિ કંપી ફૂડ ચિત્ત.
જૂઈ જીવીય લીધું સપ્ત રજ્જ, ફૂળરનઈ દીધું ચૌવરજ્જ.

અહીં વર્ણવ્યા પ્રમાણે નળ સેના સાથે કોસલા નગરી જાય છે અને ત્યાં 'જૂઈ' (હૂત)માં રાત્રી જીતી લીધું એમ કવિએ વર્ણવ્યું છે. અહીં 'જૂઈ'ને બદલે 'જૂઝ' અથવા 'જૂઝી' શબ્દ મૂકવાથી 'નળ સેના સાથે આવ્યો અને યુદ્ધમાં એણે રાત્રી જીતી લીધું' એવો અર્થ થાય. તો પછી 'જૂઈ' ને બદલે 'જૂઝિ' સમજવાને લીધે તો મેઘરાજે યુદ્ધનું વર્ણન નહિ કર્યું હોય, એવો તર્ક કરવાનું મન થાય છે. અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે અને તેમ કરવાનું કારણ મેઘરાજે પોતાના રાસના કથાવસ્તુ માટે ઋષિવર્ધનના રાસ પર સંપૂર્ણ આધાર રાખ્યો છે અને આ પ્રસંગના આલેખનમાં ઋષિવર્ધનને, બીજા કવિઓની જેમ હૂતનું વિગતે વર્ણન ન કરતાં, તેનો માત્ર થોડા શબ્દમાં નિર્દેશ કર્યો છે એ છે. વળી, આગળની પંક્તિમાં એમણે 'સેના'નો ઉલ્લેખ કર્યો છે. એટલે આવી રૂપ 'જૂઈ' શબ્દના અર્થમાં સમજકેર થતાં આખો પ્રસંગ બદલાઈ જાય છે. આવી સમજકેર જો કદાચ થઈ હોય તો તેમ થવામાં કોઈ દસ્તખતે પણ ભાગ લગ્યો હોય એમ પણ બની શકે. અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે. સંભવ છે કે મેઘરાજે આવી કોઈ સમજકેરથી નહિ પણ પોતાની કલ્પનાથી આ પ્રસંગનું આલેખન કર્યું હોય.

ઋષિવર્ધનના રાસ પર કથાવસ્તુ માટે આધાર રાખ્યો હોવા છતાં સ્થળે સ્થળે મેઘરાજે વિચાર, વર્ણન, અલંકાર, બોધ, ઇલાદિમાં પોતાની કલ્પના સારી રીતે ચલાવી છે અને એમાં આપણને સ્થળે સ્થળે કવિની ભૌતિક સર્જનશક્તિનું દર્શન થાય છે. એટલે ઋષિવર્ધનને અનુસરવાને લીધે કવિ મેઘરાજામાં સર્જનશક્તિ કે કલ્પનાશક્તિ જ નથી એમ નહિ કહી શકાય. આ રાસમાં વર્ણનનું વર્ણન, દવદંતીનું સ્વરૂપવર્ણન, વનમાં દવદંતીને માથે પડેલા દુઃખનું વર્ણન, બીમરાજના દૂત કુસાએ લજ્જેલા નાટકનું વર્ણન, ફૂળર અને નળના મુદ્દનું વર્ણન ઇત્યાદિ વર્ણનોમાં કવિની ભૌતિક નિરૂપણશક્તિનો આપણને સારો પરિચય મળી રહે છે.

આ રાસમાં રહેલી કવિની એવી જ બીજી એક ભૌતિક શક્તિ તે વિચારદર્શનની છે. જૈન રાસાઓ સામાન્ય રીતે દૂહા, ચોપાઈ અને જુદી જુદી દેહીઓની ટાલોમાં લખાયા છે. આ રાસ પણ એ રીતે જ લખાયો છે. એમાં આ રાસની એક નોંધપાત્ર વિચિત્રતા એ છે કે ઘણાખરા રાસ કવિઓ જ્યારે દેહાની પંક્તિઓમાં માત્ર કથાપ્રસંગ વર્ણવે છે ત્યારે મેઘરાજા ઘણુંખરું એમાં સદાપ્રતા સુભાષિત કે મુક્તક જેવી રચનાઓ આપે છે. આ દૂહાઓ કથામાં બરાબર બંધાયેલા મુકાબા છે, પરંતુ તે જુદા તારવીને સ્વતંત્ર રીતે વાંચી શકાય એવા પણ છે. અને આવા કેટલાક બોધદાયક દૂહાઓ સુભાષિત તરીકે પણ ઉપયોગમાં લઈ શકાય એવા છે. કવિની ભાષા સરળ છે અને વ્યવહારુ જ્ઞાન અને ઉપદેશ આપવાની એમાં રહેલી કવિની વૃત્તિ નોંધ શકાય એમ છે. એકંદરે દરેક ખંડમાં છૂટાછવાયા લખાયેલા આવા સુભાષિતાત્મક દૂહાઓ તથા ચોપાઈ અને ટાલોમાં લખાયેલી એવી ઉપદેશાત્મક પંક્તિઓ ખૂબ રોચક અને રાસ માટે ઉપકારક બન્યાં છે. કેટલાક દૂહાઓમાં, અલબત્ત, કથાપ્રસંગો પણ વર્ણવાયા છે. પરંતુ આ રાસ વાંચતાં એકંદરે એવી છાપ પડે છે કે આવી ઉપદેશાત્મક પંક્તિઓ દ્વારા પોતાના વિચારો દર્શાવવાની કવિએ એક પણ તક જતી કરી નથી. જોકે એમ કરવામાં કેટલીકવાર પ્રમાણભૂત બરાબર બળવાયું નથી. કોઈકે

સ્થળે પ્રસંગ માત્ર બે જ પંક્તિમાં વર્ણવાયો હોય છે અને એને અનુલક્ષીને લખાયેલી આવી ઉપદેશાત્મક કડીઓ આક્રંદસ કરતાંયે વધારે હોય છે. આથી જ લગભગ સાગ્ર છસો કડીના આ રાસમાં આવી કડીઓની સંખ્યા સવાબસો કરતાંયે વધારે છે. આવી કડીઓમાં કવિની શૈલી અને દષ્ટિ કેવી છે તે ઉદાહરણ તરીકે નીચેની થોડીક કડીઓ જોવાથી જણાશે :

નિધધરાજ નળને સારી રીતે ઉછેરી કલાવિદ્યામાં નિપુણ કરે છે એ પ્રસંગે કવિ બાળકને ઉછેરવા વિશે લખે છે :

બાળપણથી લાલિયો, શીખવિયો નહુ જાત;
રાગી તે મત જાણજો, વૈરી ગણજો તાત.
હંસમાંહિ જિમ બાપડું, બગ પામે અપમાન.
તિમ પંડિત માંહિ મિત્ર્યાં, મૂરખ ન લહે માન.
સેં દેશે બહુ માનિયે, પરદેશે પૂજાય.
પંડિત જિહાં જિહાં સંચરે, તિહાં રાને વેલાઉલ યાય.
લાલે પાંચ વરસ લગે, તાડે જાં દશ માંન,
સોળ વર્ષનો સુત થયો, તવ તે મિત્ર સમાન.
બાળપણે ન કળા લણી, ન કર્યો ધન ઉપાય;
પાછે ચારે ફેરગાં, કેઈ પેરે ધોવે પાય.

કવિ મેઘરાજની આ પંક્તિઓ કવિ મહીરાજની આવી પંક્તિઓની આપણને યાદ અપાવે છે : *

પાંચ વરસ લગઈ લાલીઈ, લણુલીઈ પછઈ તેહ;
દસ વરસ લગઈ આદર કેટુ, નીપજઈ સુત લણુ તેહ
સોળ વરસ હઉઆ પછી, મિત્ર તણી પરિ જણિ;
રીસ ન કરવી તેહનઈ, એહવી છઈ શાસ્ત્રવાણિ.
પંડિતનઈ સહ કો માનઈ, પામઈ અતિહિ મહત્ત્વ;
હામિ હામિ થોભા હુઈ, મોટહ જ્ઞાન તત્ત્વ.
જ્ઞાનવંતની સભામાંહિ, મૂરખ આવી બધસેઈ;
રાજહંસમાં બગ જિમ, સહ કો તેહનઈ હસેઈ.

દવદંતીના સ્વયંવરનું નિરૂપણ કરતાં, દીકરીને કેવો વર પરણાવવો જોઈએ અને એ માટે મોટાંઓની કેવી સલાહ લેવી જોઈએ તે વિશે સમજાવતાં કવિ મેઘરાજ કહે છે :

જો પુણુ મનમાં ઊપજે, લલિ લલેરી શુદ્ધિ;
તો પણુ ગાહ પૃષ્ઠિયે, જિમ હોય કારજ સિદ્ધિ.
લહુક વગાં પૂછે નહિ, ન ગણે સપણુ સનેહ;
આપણુ છંદે ચાલતાં, ખરો વિગૂયે તેહ.
મૂરખ, નિરધન, વેગળો, શરો અતિહિ સરોસ,
કન્યા વરસ ત્રિગુણા હોયે, તે વર ગણે સરોપ.

ધણી અનુકૂળ મીલરયું, વિદ્યા વય ધન દેદ,
ગુપ્ત સાતે ભેદ કરી, વર લીજે નિસંદેદ.
એવો વર ભેદ કરી, માત પિતા દિયે ધૂપ,
પાછે ધોરણ કર્મનું, ઈમ જંપે જગ સદુપ.
જે ગુપ્તી ધર્મજેટી, તો દહે કર્મ પ્રમાણ,
જાણી તો આવિજને, ગાળ દિયે નિર્વાણ.

સ્વયંવરમાં આવેલા રાગ કૃષ્ણરાગનું અભિમાન નળ ઉનારે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

પર સંપત્તિ ગિદ્દો સહે, પરગુપ્ત બોલે મીઠ,
વિણ સ્વારથે ઉગારીઆ, તે મેં વિરલા દીઠ.
થોડે પળ નિજ મદાજને, મનમાં વહે ગુમાન,
દીટોડીના પાઉ નિમ, ફોદરિયું અભિમાન.
જળ અવિચારી આપણ, મોડે અધિક પરાણ.
મોટા સાથે માંડતા, નિશે મૂકે પ્રાણ.
રાગ દુર્ગન દરસણી, ધાગણ મર્મ જાણ,
વેદ, ધની, અદિ યાચકો, મત કોષવરજો જાણ.
નિજળ ચિંકુ મડે ગિદ્દે, અતિ મોટાસું આળ,
મર્મ સિદ્ધ શિયાળ નિમ, પામે મરણ અકાળ.

નિપથ રાગ પોતાની ગાદી નળને સોંપી સંયમ લેવાની ઇચ્છા કરે તે પ્રસંગે તેઓ જે વિચારે છે તે વિશે કવિ લખે છે :

છતે સયોગે ધર્મને, આળસ કરે ગમાર,
કાણી કોડી કારણે, હારે સદસ દિનાર.
વ્યાધિ ન પીડે જ્યાં લગે, જરા ન આવે અંગ,
ઈન્દ્રીસક્તિ કુરંતમાં, કરવો ધર્મ સુધંગ.
લાલમી લોભ ને લીલરી, લાલ વિશેષે થાય,
મરકપણે આવેપડે, લક્ષણ દૂર પલાય.
વચન ન માને છોકરાં નારી ન ધરે પ્રેમ,
ખૂણે નાખી મેહસિયે, જે નહિ ગાંઠ હેમ.
તપ, સંયમ, ધને કરી, વિદ્યા વિનય વિચાર,
પ્રમટો ન થયો જેહ તે, શું આવ્યો સંસાર ?

કર્દવ રાગ નળની આસા માનતો નથી તે પ્રસંગે કવિ લખે છે :

તેજ હોય તો સદુ નમે, એહવો જગત સુભાવ,
પાવક ઉપર કર ધરે, લસમી ઉપર પાવ.
તેજે કરી સદુએ બિહે, નામે ન બિહે કોય,
સિંહ સર્પ ભીતિ લખ્યા, હાય વાહીને બેય.

નળની ભાઈ કૂબર નળને ઘૂતમા દરાવે છે એને દવદતીને પણ જીતી લે છે એ વખતે જ્યારે તે દવદતીને પોતાના અત પુરમા રહેવા કહે છે ત્યારે મનીઓ એને સમજાવે છે

છાડે પોતાની પ્રિયા, નીચ રમે પરદાર,
સગેવર મૂઝી સિંગ થકો, ખોટે કાગ મમાર
નિરવાહક છે આપણો, પર નહીં આવે દાળ,
કાનળ ભક્તી જન્યએ, લોચન રહેને કામ
રાન, સગેવર, ગજવર, પદ્માગનો સગ,
વસિષ્ઠ વેગે પરિહરે, ગહી ન કીજે રમ

ઘૂત રમતા રાજ્ય ધર્મા પછી નળ-દવદતી વનમા ગયા છે એ વખતે દવદતી પોતાના પિતા બીમ રાજાને ત્યાં જઈને રહેના માટે નળને કહે છે પરંતુ નળનું મન માનતું નથી દવદતી સ્ત્રી છે તે વખતે નળ વિચાર કરે છે

જેહ જમાઈ સાસરે, મડિ ચિર પ્રિયામ,
નામ ગમાડે બાપનું, તિમ પોતાની મામ
જે થોકો તિહા વાદલો, પ્રાદુણ્યો રમરેલ,
ધણ રહેતા પ્રીસિયે, ધીને કામે તેવ,
નિજ થાનક નર પૂછએ, પરધર નડુ પોસાય
સૂઝને ધગ આનીઓ, શસિહર જાળો થાય

વનમા અગ્નિમાથી બચાવેલો સાપ કંડડાથી નળનો દેહ કદરૂપો બની જાય છે એ વખતે નળ એ સાપને દુર્જન ધારીને બોલે છે

વેશ, કુનારી, ચોટ્ટો, રાજ નીર આરાહ,
જોગી પાવક પાળાઓ, દુર્જન છેહ કે દાહ
દુર્જનનો વિશ્વાસડો, કરતા હોયે હાણ,
વાયમ જો ઘર તાપિયો ધુઆડ બસ્યા નિરવાણ
દુર્જન જતને પાળિયો, એ તુ મ કરે ધાખ,
હમે રાખ્યો બૂલતા હંરે કંડડી પાખ
મિત્ર અને મિત્રનો રખે કરે વિશ્વાસ,
બાળે બેડુ કોખા થકી, તિમ દવ બાગે ધાન
દુર્જન તે દુર્જન સડી, સીંચી જે અભિયેણ,
અમ ન હોયે વિભાગ, જાતિ તમે મુલેણ

નળ કૂબરો બની દધિપર્ણ ગળને ત્યાં આવે છે એ વખતે તે પોતાનો પગિયથ નળના મેવક તરીકે આપે છે એ પ્રસંગે કનિ લખે છે -

સેનક કામે જાયુનો, બધન કછે જાણ
ભાયાં પણ નિગધનપણે, પરખીજે નિર્મણ
સાહેનામા સડુયે મળે, દોડિયે ન મળે કોય,
વૃક્ષ કળ્યા દેખી કરી, પણ આઘ્યા જોય

x

x

x

કુગામ વાસ, કુભારજી, સામિ નૃદિ સુવિવેક,
પરવશ રોગે પીડિયો, મરણુયત્રી અતિરેક.
ઘેરીને માને પ્રભુ, જે જાણે ગુણવંત,
પોતાનું પણ પરિદરે, નિરગુણ જાણી સંત.
ભૂંડો પણ પ્રભુ સેવિયે, લગી સજા જે દોષ,
લલો પણ ભૂંડી સજા, તો છાંડે નર જોષ.

હુંકિ કદરૂપો છે છતાં તેનામાં જે ગુણ રહ્યા છે તે જોઈ દધિપર્ણ રાજા વિચારે છે :

રૂપ, કુરૂપ કરું કરે, માનીને ગુણ જોય,
આહિંસા કરાં કૂલમાં, શિરે ન ચાટે દોષ.
આંખરે નહું પૂજિયે, ગુણે કરી પૂજાય,
દૂધે વિના અલંકરી, નવિ વેચાય ગાય.
કસ્તુરી કાળી હોયે, શિરે વહે નરનાય,
રૂપ કુરૂપે શું હુએ, ગુણ સધળે પૂજાય.

બાર વર્ષના વિયોગ પછી બીમ રાજાને ત્યાં દવંતી અને નળ પાછાં મળે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

ઉત્તમ સાથે પ્રીતડી, પહંચી ચોડી જોય,
નદી તણે પટંતરે, હેહડે વધતી હોય.
નીચ સરીસી પ્રીતડી, પહેલી અધિકારી થાય,
રાસભના ભુમ્મર જિમ, હેહડે તૂટી જાય.

કવિ મેઘરાજને આવી બોધકે કડીઓમાં પ્રસંગોચિત આચીન કથાપાત્રો કે ધર્મનાઓનાં દર્શન આપવાનો—અર્થાન્તર-ન્યાસ અલંકાર પ્રયોજવાનો પણ શોખ જણાય છે. જુઓ :

જુઆરી ચોરી કરેજી, કોઈ ન ગણે લાજ,
પરધરણી ધન હારવેજી, પાંડવ ગમીઈ રાજ.

x x x

માંસ જીવનો પિંડ છેજી, નરગ તણો ઉપાધ,
બગ રાક્ષસ નરગે ગયોજી, માંસ તણે સુપસાય.

x x x

પરદરા દુખદાયનીજી, અપજ્ઞસનો લાંબર,
જાત ગમાડે દ્રવ્યનુંજી, રાવણુ ચરિત સંભાર.

x x x

ચોરી દુખનું મૂળ છેજી, નરગેતણી એ દૂતી,
વધ બંધાદિ બહુ પડેજી, મરણુ લહે શિવભૂતિ.

ઘેવર કષપક તપસ્વી થયો, ક્રોધ પ્રભાવે નરકે ગયો,
ચારિત્ર પાત્રાનો એ સાર, ઉપશમ કીજે સુખદાતાર.

x x x

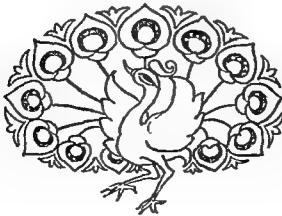
પવનન્ય નૃપગેહિની, હનુમતની ને માય,
સતી શિરોમણી અગ્નિ, દુષ્પણી વનમા થાય
x x x

જીવતા પામે જઈ, સુખ સમળા સસાર,
યથા ભાનુ મનીસરે, પામી સરસતી નાર

આમ, આ રાસમા કવિએ સ્થળે સ્થળે સરળ ભાષામા, સદષ્ટાન્ત, સાવકાર આવા દૃશ્યો મૂક્યા છે એમ કરવાથી અલબત્ત, રાસ વધુ રસિક બન્યો છે અને રાસના રચકની એક વિશિષ્ટ છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે તેમ છતાં, અગાઉ બતાવ્યું તેમ, કેટલીક વાર આવા દૃશ્યોમા પ્રમાણભાન જળવાયુ નથી કેટલીક વાર એક વિચારમાથી બીજા વિચારમા વિષયાત્મક પણ થતુ ગયુ છે અને વિયોગ પડી ના-દવદંતીના મિથનપ્રસંગે સ્ત્રી નિરો કવિએ નીચેની ને પંક્તિઓ લખી છે તેમા ઔચિત્યભંગ પણ થતો હોય એમ જણાય છે

નારી વયણે કોણુ ન ચૂકે, સુભટ શિરોમણી ધીરજ મૂકે,
ત્રી દરસે વિહસે તર ધાત, તો માણસની કેણી વાત
શરત શરત પૂગા જિકે, કેહજો ન નામે શીશ,
તે પણ નારી બોલડે, ચૂકે વિમલાવીસ
ભાતપિતાને વચિયે, સગા સણેજી ભાપ,
નારી નેહિ વરા કર્પા, માહા તે ગહિલા થાય.
તા લગે મતિ યુધિ સાલરે, જા લગે શાસ્ત્ર વિચાર
નારી સાથે ગોપડી, જા નહુ કરે અપાર

આમ, વસ્તુ, પાત્રાનેખન, પ્રકૃતિવર્ણન ધરાવતી દૃષ્ટિએ એકદરે જોતા નયનુગ, સમયસુદર કે મહીરાજના નયનવદતી વિશેના રાસની કક્ષા સુધી આ રાસ પહોંચી શકે એવો નથી, અને અનિવર્તનના રાસ પ્રત્યેનુ એનુ પ્રાણુ ધણુ મોટુ છે તેમ છતાં કવિએ બતાવેલી પોતાની મૌનિક શક્તિની દૃષ્ટિએ જોતા આપણા મધ્યકાલીન રાસસાહિત્યમા આ રાસ નોંધપાત્ર સ્થાન ધરાવે છે એમ અવરુપ કહી શકારો



અશક્યને શક્ય કરી બતાવવાનો પડકાર ઝીલતી પત્ની : એક મધ્યકાલીન કથા૩૬

જનક દવે

સ્ત્રીનું માની લીધેલું, કે વાસ્તવિક અભિમાન તોડવા માટે પતિ તરફથી સ્ત્રીને, પોતાનું સામર્થ્ય પુરવાર કરી આપવાનો પડકાર ફેંકાય છે; અને એ પડકાર ઝીલીને સ્ત્રી, માગણી પ્રમાણે, અસાધારણ વસ્તુને પોતાની ચતુરાઈ ને દક્ષતાથી સિદ્ધ કરી આપે છે, એવી કથા૩૬ લોકવર્તાઓમાં ઠીકઠીક પ્રચોળઈ છે.

આવી કથા૩૬ પ્રથમ આપણને બારમી શતાબ્દીની એક જૈન પ્રાકૃતરચનામાં મળે છે. ઈ. સ. ૧૧૪૩(વિ. સં. ૧૧૮૮)માં લક્ષ્મણગણિએ રચેલી ‘સુપાસનાહચરિત્ર’માં ‘પરદારાગમનવિરમણ્વૃત્ત વિપયે અનુક્રીઝ-અતિચારે ધનકથા’ની વાર્તામાં એ કથા૩૬ પ્રચોળઈ છે. એની વાર્તા નીચે પ્રમાણે છે :

વિક્રમપુર નગરમાં વિક્રમ નામે રાજ્ય રાજ કરતો હતો. તે નગરમાં સિદ્ધિતિલક શેઠ પોતાની પત્ની લક્ષ્મી સાથે રહેતા હતા. શેઠને બે દીકરા હતા. એકનું નામ ધન અને બીજાનું નામ ધનદેવ. ધન સ્વભાવે કામી હતો. ધનદેવ ધાર્મિક વૃત્તિનો હતો. એક પર્વને પ્રસંગે એ બન્નેને કોઈ જોડત નગરની પાસેના ગામના ખેતરમાં લઈ ગયો. ત્યાં આંખાના વનમાં એક યુનિ હતા. જોડતના કહેવા પ્રમાણે તે એક માસથી આંધાપીધા વિના કે નિદ્રા વિના ધ્યાનસ્થ બેઠા હતા. પેલા બન્ને ભાઈઓએ યુનિને યુવાવસ્થામાં સંન્યસ્ત લેવાનું કારણ પૂછતાં તેમણે કહ્યું કે ખાસ કારણ તો તેમની સ્ત્રી હતી. પેલા બન્નેના આગ્રહથી તેમણે પોતાની વાત કહેવા માંડી :

શુભાવાસ નગરમાં રિપુમર્દન રાજ્ય રાજ કરતો હતો. વિશાળશુદ્ધિ તેનો મંત્રી હતો. મંત્રીની પત્નીનું નામ હતું રતિચુંદરી. તે નગરના પૂર્વ ભાગમાં એક ઉદ્યાન હતું. ઉદ્યાનના દ્વાર પર એક આમ્રવૃક્ષ હતું. તે વૃક્ષ પર પારસિક દેશના પોપટની જોડી હતી. તે જોડું સુખથી રહેતું હતું. તેમને એક પુત્ર થયો. પોપટીને એકવાર ખખર પડી કે પોપટ પરગિયાસકત છે. તેણે પોપટને પોતાનો સંગ કરવા દેવાની ના પાડી, અને પેલી પોપટીના માળામાં જવાનું કહ્યું. પોપટે પોતાનો યુનો કપૂલ કયો અને કામા પણ

માગી, પરંતુ પોપટી હવે તે પોપટનું મોહું પણ જોવા માગતી ન હતી. પોપટે જતાં જતાં પોતાના પુત્રની માગણી કરી. પોપટી પુત્ર આપવા તૈયાર ન હતી. બન્ને રાજ પાસે ન્યાય કરાવવા ગયાં અને બન્નેએ પોતપોતાનું વૃત્તાંત કહ્યું. રાજ્યે શાસ્ત્રવાક્ય કહ્યું કે પુત્ર પિતાનો અને પુત્રી માતાની; અથવા તો પુત્રી પણ પિતાની. વાવનારનું જ ખીજ હોય. ખેડત ખેતરમાં વાવે તેનું જ સર્વ ઉત્પાદન હોય છે. પોપટીએ ન્યાય સ્વીકાર્યો, પણ રાજની વહીમાં એ નિયમ લખાવ્યો. પોપટીએ ચોપટને પુત્ર સોંપી દીધો. વૃક્ષ નીચે એક મુનિ હતા. પોપટીએ તેને પોતાનું આયુષ્ય પૂછ્યું. મુનિએ કહ્યું કે ત્રીજે દિવસે તું મૃત્યુ પામીશ, અને પ્રધાનને ઘેર પુત્રી તરીકે જન્મીશ, કારણકે તે મનુષ્યદેહ માટે કમો બાંધ્યા છે, આ વાત સાંભળી પોપટી જિનમંદિરમાં ગઈ અને જિનને નમસ્કાર કરીને કોઈની પાસે મંદિરના ઉપરના ભાગમાં પૂર્વોક્ત અક્ષરો (મુનિના શબ્દો) લખાવ્યા—એવા વિચારથી કે કદાચ આવતા ભવમાં ફરતાં ફરતાં અહીં આવું અને આ અક્ષરો મારી દૃષ્ટિએ પડે તો મને મારા પૂર્વજન્મનું સ્મરણ થાય. પછી તેણે વિશાળભુદિની સ્ત્રી રતિસુંદરીને પેટે બહુ સુંદર કન્યા તરીકે જન્મ લીધો. ભુવનાનન્દા નામ ધારણ કર્યું. યોગ સમયમાં ભણીગણી હોશિયાર થઈ. એક દિવસ ઉદ્યાનના જિનમંદિરે આવી ત્યાં પેલા અક્ષરો જોઈને તેને પૂર્વવૃત્તાંત યાદ આવ્યો, અને જિનભક્તિને પ્રભાવે પોતાને મનુષ્યદેહ મળ્યો તેથી જિન પ્રત્યે વિશેષ ભક્તિસાળી થઈ.

પ્રધાન પાસે એક ઉત્તમ ધોડો હતો. રાજની ધોડીને તેનાથી ધણુ વછેરા થયા. રાજ્યે તે પોતાને ત્યાં મગાવ્યા. ભુવનાનન્દાએ તે આપવા ન દીધા. તેણે કહ્યું : “મારા પિતાના ધોડા દ્વારા એ ઉત્પન્ન થયા છે માટે તેની માલિકી મારા પિતાની ગણાય, રાજની નહિ. પોપટ-પોપટીના વિવાદ વખતે આપેલી ન્યાય રાજ્યે લખ્યો છે.” વહી વાંચી રાજ નિરમય પામ્યો. રાજને થયું : આ કોઈ બાલપંડિતા છે. રાજ્યે પ્રધાન પાસે તેનું માથું કહ્યું અને પોતે લમ કપ્યાં. લમ પછી રાજ્યે કહ્યું : “હે બાલા, તું તો મોટી પંડિતા છો, તો જ્યાં સુધી સર્વોત્તમ ગુણવાળો પુત્ર તું ઉત્પન્ન નહિ કરે ત્યાં સુધી તારે મારા ઘરમાં પગ મૂકવાનો નથી.” ભુવનાનન્દાએ જવાબ આપ્યો : “મિત્રતમ, જરૂર એવો પુત્ર જન્મ્યા પછી જ હું તારે ત્યાં આવીશ. ને તું મારી પ્રતિજ્ઞા પણ સાંભળી લે. હું ખરેખરી પંડિતા હોઈ તો તારે હાથે મારા પગ ધોવશીશ અને તારી પાસે મારી મોજડી બચકાવીશ.” આમ બન્ને વચ્ચે એકાંતમાં વાતચીત થઈ. ભુવનાનન્દા પિયર પાછી આવી. પિતાને એકાંતમાં બધો વૃત્તાંત કહ્યો. પ્રધાને કહ્યું : “દીકરી, આ તો બહુ દુર્ઘટ છે.” દીકરીએ જવાબ આપ્યો : “શુદ્ધિ માટે કશું દુર્ઘટ નથી. રાજના મહેલના પાછળના ભાગમાં અપભેદ્યનું એક મંદિર કરાવો, ત્યાં ત્રણે સમય હમેશાં નૃત્યનો ઉત્સવ થતો રહે તેવી વ્યવસ્થા કરો અને ત્યાં નર્તકીઓના અગાધ વચ્ચે મારું પણ એક ઘર બંધાવો.” એ રીતે મંદિર વજોરેનું નિર્માણ થયું અને ત્યાં કેટલીક સુંદર, સંગીતકુશળ, નૃત્યકુશળ, વાદનકુશળ ગણિકાઓ રાખવામાં આવી. એક પણ પુરુષ ત્યાં નહોતો રાખ્યો. ભુવનાનન્દા પોતે પણ નૃત્યમાં લાગ લેતો. એક વાર રાત્રી પૂરી થવા આવી હતી ત્યારે રાજ્યે ગીત સાંભળ્યું. પાછલે બારણેથી તે નીકળ્યો અને જિનમંદિરમાં ગયો. તેણે સાં અપ્સરાઓનું વૃંદ નૃત્ય કરતું હોય તેનું દૃશ્ય જોયું. ભુવનાનન્દા પણ ત્યાં નૃત્ય કરતી હતી. રાજ એના પ્રત્યે આકર્ષાયો. રાજ દાસનો વેષ લઈને ત્યાં ગયો. નૃત્ય પૂરું થતાં ભુવનાનન્દા પાલખીમાં બેસી પોતાને આવાસે ગઈ. રાજ પણ તેને ત્યાં ગયો. બન્નેએ સાથે રાત ગાળી. આમ દરરોજ રાજ નૃત્ય જોતો અને ભુવનાનન્દાને ત્યાં રાત્રી ગાળતો. રાજ ભુવનાનન્દાને આ દરમિયાન જે જે કંઈ કહેતો તે ભુવનાનન્દા પોતાના પિતાને જણાવતી અને પ્રધાન પણ તે બધું એક વહીમાં લખી લેતો. એક દિવસે ભુવનાનન્દા બાણી જોઈને પોતાની મોજડી ભૂલી જઈને પાલખીમાં બેસી ગઈ. રાજને કહ્યું : “મારી મોજડીઓ રહી ગઈ છે, તો તમે લાવજો.” પેલો રાજ મોજડીઓ માથે યગ્ગવીને લાવ્યો. તે રાત્રે પણ રાજ ત્યાં

જ મૂતો. અર્ધા રાત્રે ભુવનાનન્દા તેને કહે, “આજ મારા પગ બહુ બળે છે, તો જરા દાસીને જાગ્રો કે મારા પગ તળાસે.” પણ દાસીને જોલાવવાને બદલે રાજા પોતે જ પગ તળાસવા માંડ્યો. ભુવનાનન્દાએ તેને ખૂબ વાઘો તો પણ તે તળાસવા માંડ્યો. પછી તે નિરાતે સ્વર્ગ ગઈ. સ્વપ્નામાં તેણે પૂછું ચન્દને પોતાના મુખમાં પ્રવેશતો જોયો. તે જાગી ગઈ. પગ તળાસતા રાજાને તેણે કામ છોડાવી સ્વપ્નનની વાત કહી. “સુન્દરી, તને ઉત્તમ પુત્ર થશે.” રાજાએ કહ્યું. સવાર સસ્યવતી ચંપા વાગતાં રાજા પોતાને મહેલે ગયો. ભુવનાનન્દા પોતાને પિયર ગઈ. પિતાને બધી વાત કહી અને ગર્ભનું રક્ષણ કરતી સુખે રહેવા લાગી. બીજે દિવસે રાજા ગણિકાવાસમાં ગયો. ત્યાં ભુવનાનન્દાને ન જોતાં તેની પડોશીયને પૂછ્યું : “પેલી લીલાવતી ક્યાં ગઈ?” પડોશીએ અજ્ઞાન બતાવ્યું. રાજા દુઃખી થઈ ઘેર ગયો. વળતે દિવસે તેણે પ્રધાનને પૂછ્યું : “તારા મંદિરની સુખ્ય ગાથિકા લીલાવતી ક્યાં ગઈ?” પ્રધાન કહે : “મહારાજ, મેં જ એને કાલ પરાણે કાઢી મૂકી. એ કોઈ દાકોરના પુત્રને હળી ગઈ હતી. નિયમિત મંદિરમાં આવતી ન હતી, સરખું કામ કરતી ન હતી અને શિખામણુ આપતાં રડવા બેસતી અને તકરાર કરતી, એટલે મેં કાઢી મૂકી અને એને સ્થાને બીજાને નિયુક્ત કરી.” રાજા મૂંઝો થઈ ગયો ભુવનાનન્દાને યોગ્ય સમયે ઉત્તમ લક્ષણવાળો પુત્ર થયો. સમય જતાં તે પણ વિદ્યાકળામાં પારંગત થયો. એક દિવસે મંત્રી ભુવનાનન્દાને તેના પુત્ર સહિત રાજા પાસે લઈ ગયો. રાજાએ પૂછ્યું : “આ મદિલા કોણ છે?” મંત્રીએ કહ્યું : “મહારાજ, તમારી પત્ની અને મારી પુત્રી છે, આ તમારો પુત્ર અને મારો દાહિત્ર છે.” રાજા કંઈ એ વિષયમાં બોલે એ પહેલાં પ્રધાને તેના હાથમાં વહી સોંપી દીધી. એ વહીમાં રાજાએ જે કંઈ કહ્યું હતું તે બધું વિવરણ સાથે લખી લીધું હતું. રાજાએ હર્ષ-વિધા સાથે કુમારને બેઠીને પોતાના ખોળામાં લીધો અને ભુવનાનન્દાને કહ્યું : “તે મને છત્યો છે, અને હું તારાથી પ્રસન્ન છું—તારી પ્રતિજ્ઞા પૂરી કરી તેથી અને પુત્રપ્રાપ્તિથી પ્રસન્ન છું. આજથી આ રાત્ર્ય તારું અને તારો પુત્ર રાજા. હું હવે માતું છૂટ કર્તવ્ય કરીશ. આ બધા ભોગને ધિક્કાર છે. પુરુષશ્ચાન એવા મને ધિક્કાર છે. રાત્ર્યને પણ ધિક્કાર છે.” મંત્રીના વારવા છતાં રાજાએ કુમારનો અભિષેક કર્યો, અને પોતે દીક્ષા લીધી. સુનિ કહે છે કે આ માતું વૃત્તાંત છે.

અંત : આ વાર્તામાં ભુવનાનન્દા પતિની ઉપેક્ષા પામે છે. રાજા—કે જે તેનો પતિ છે—તેને ‘મોટી પંડિતા’ કહી પોતાની શક્તિ પુરવાર કરી આપવાનો પગાર ફેંકે છે. ભુવનાનન્દા આખરે એ જ રાજાની પામે પોતાના પગ ધોવડાવે છે, મોજડી જીવડાવે છે અને તેના દ્વારા જ પુત્ર પ્રાપ્ત કરે છે. ભુવનાનન્દા પોતાનું જીવિચારુર્ય પુરવાર કરી આપે છે. પતિ તરફથી ફેંકાયેલા પગારનો હિંમતથી સામનો કરે છે.

આ કૃતિ ૧૧૯૯માં રચાઈ છે, પણ તે કર્તાની પોતાની જ કૃતિ લાગતી નથી. કોઈ પ્રચલિત લોકકથાનો ઉપયોગ કર્તાએ કર્યો લાગે છે. આરંભ અને અંતમાં જૈનતત્ત્વ ગોઠવી દીધું લાગે છે.

ઈ. સં. ૧૪૪૩ (વિ. સં. ૧૪૯૯)માં રચાયેલ પંડિત શ્રી શુભશીલગણિકૃત ‘વિક્રમચરિત્ર’માં સૌભાગ્યસુંદરીની વાર્તા આવે છે. આ વાર્તામાં સ્ત્રી પોતે બગ્ગશ હાંકે છે અને પછી એ બગ્ગશ પુરવાર કરી આપવાનું પોતાને માથે આવે છે ત્યારે પતિનો પગાર ત્રીણી લઈ બગ્ગશ પ્રમાણે વર્તન કરી બતાવે છે.

વાર્તા આ પ્રમાણે છે :

એકવાર વિક્રમ નગરમાં જોવા નીકળ્યો હતો. તેણે એ બાળાઓને વાત કરતી સાંભળી. એકે કહ્યું : “હું પરણીને સાસુ-સસરાની સેવા કરીશ અને પતિની ભક્તિ કરીશ.” બીજાએ કહ્યું : “હું તો પરણીને પતિની સાથે સાસરે જઈ પતિને છેતરીશ, અને પરપુરુષ સાથે મજા કરીશ.” રાજાએ આ બીજા બાલા સૌભાગ્ય-સુંદરી સાથે લગ્ન કર્યું. રાજાએ તેને એકદંડિયા મહેલમાં કેદી જેવી સ્થિતિમાં રાખી. રાજાએ તેને તેની બહેનપણી સાથે હાંકેલી બગ્ગશ પ્રમાણે કરી બતાવવા કહ્યું. યોગ્ય સમય પછી એકવાર અવતીમાં ગંગાનદી નામે વેપારી વેપાર કરવા આવ્યો. તે એકદંડિયા મહેલ પાસેથી પસાર થતો હતો. સૌભાગ્ય-

સુંદરી તેને જોઈ બાકુળ થઈ ગઈ. તેણે કાગળની કટ્ટી પર અક્ષર પાડી, પાનના બીડામાં મૂકી, તે બીડું વેપારી પર નાખ્યું. ઉપરથી કંઈ પડેલું જોઈ વેપારીએ ઉપર જોયું. અસસા જેવી સ્ત્રી તેણે જોઈ. બીડું ખોલ્યું. અંદરની ચિઠ્ઠી વાંચી. સ્ત્રી આપવાનું નિમંત્રણ આપતી હતી અને ન આવે તો દેહ પાડવાનું કહેતી હતી. બીજે દિવસે મધ્યરાત્રીએ કામદેવનું પૂજન કરી, પછી પાટલાધોની મદદથી તે સૌભાગ્યસુંદરી પાસે પહોંચ્યો. ખાનપાન તથા લોગ લોગની ગગનધૂલિ ચોયા પહોરે ચાલ્યો ગયો, વગેરે...વગેરે.

અહીં જોઈ શકાય છે કે ગમે તેવી વિકટ પરિસ્થિતિમાં મૂકેલી સ્ત્રી પણ હિંમત અને ધીરજ રાખી આખરે ફેકાયેલા પડકાર પ્રમાણે કરી બતાવે છે.

આ જ કથારૂઢિમાં મધ્યકાલીન વાર્તાકાર રામળની 'સ્ત્રીચરિત્રની વાર્તા' નામની વાર્તા, જે 'સિંહાસન-બત્રીશી'માંની ૨૯મી વાર્તા છે, તેને મૂકી શકાય. આ વાર્તામાં એક વણિકકન્યા રાગ વિક્રમને એવો પડકાર ફેકે છે કે વિક્રમચરિત્ર કાંઈ દુનિયામાં સૌથી શ્રેષ્ઠ નથી; સૌથી શ્રેષ્ઠ તો છે સ્ત્રીચરિત્ર. રાગ આ કન્યાને પાંક શીખવવા ઇચ્છે છે. એની સાથે પોતાના પુત્ર વિક્રમચરિત્રને પરણાવે છે. વરવહુને મળવા દેતા નથી. વહુને એકાંતવાસમાં ગોંધી રાખે છે. વણિકકન્યા દારી મારફત પોતાના પિતાને વીંટી મોકલે છે. વીંટીના હીરાની નીચેની ચિઠ્ઠી વાંચી પિતા, પુત્રી રહે છે ત્યાં સુધી ભાવેનું ખોદાવે છે ને એ વાટે પુત્રી બહાર આવે છે. એક વાર સામસિયાણુ બની વિક્રમચરિત્રને મોહાંધ કરે છે અને એનો સંગ કરી પુત્ર મેળવે છે. આભૂષણુવસ્ત્રો પણ મેળવે છે. વળી પાછી જોગણી બની સંજીવન ત્રિલાના લોભી વિક્રમચરિત્રને છેતરે છે. પાછો તેનો સંગ કરી તેની ધનદોલત પગલી લે છે અને પુત્ર પણ મેળવે છે. પછી જાણે કરુ જ જાણતી નથી એવો દેખાઈ કરી એકાંતવાસમાં રહે છે. પુત્રોને પારણે ઝુલાવતી હાલરગં ગાય છે. રાગને અને રાણીને કૌતુક થાય છે. પુત્ર વિક્રમચરિત્રને તે પુત્રવધૂ પાસે ગયો હતો કે નહિ તે પૂછી શુએ છે. પુત્રે સ્પષ્ટ ના પાડતાં વણિકકન્યાની વડે કરવા તૈયાર થાય છે. કન્યાનાં મા-બાપને બોલાવી તેનાં ચરિત્ર દેખાડવા ગર્વ કરે છે. કન્યા જે બન્યું હતું તે બધું વર્ણવે છે. કુંવરનાં વસ્ત્ર, આભૂષણ, રત્નો, હથિયાર બધું હાજર કરે છે. પુત્ર શરમિલે બની, બની ગયેલા પ્રસંગોની સ્ત્રીકાર કરે છે રાગ વિક્રમ, સૌથી વડું સ્ત્રીચરિત્ર એમ સ્ત્રીકારી પુત્રવધૂનો આદર કરે છે. અહીં સત્સરાએ ફેકેલો પડકાર પુત્રવધૂએ ઝીલી લીધો છે.

આ જ કથારૂઢિને મળતી એક વાર્તા સિંધની પ્રાચીન કથાઓમાં જોવા મળે છે. 'ગિરસિંગ અને સુંદરબાઈ'ની વાર્તામાં સુંદરબાઈ કેવી રીતે પતિનો પડકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બગરાના શબ્દોને કેવી રીતે ખરા પાડે છે તે નીચેની વાર્તા વાંચતાં જણાય છે :

સાપસાના રાગ કેસરીસિંગને સુંદરબાઈ નામની અતિ સ્વરૂપવાન કન્યા છે. તે એક વાર પોતાની સખીઓ સાથે ઉદ્યાનમાં રમતી હતી. નૃત્ય અને ગીત પૂરાં થતાં સાહેલીઓ માંહોમાંહે વતો કરવા માંડી. સુંદરબાઈ કહે : " હું વસલીના રાગકુમાર ગિરસિંગને પરણીશ, અને એને પ્રેમથી એવો છતી લઈશ, કે એ બીજા કોઈ ને શુએ જ નહિ. અને જો એ મને હું કહું તો મારાશ નહિ તો હું તેને મારી શકિત અને હિંમતથી બતાવી આપીશ, કે સ્ત્રીઓ પણ સર્વ રીતે પુરુષસમોવડી હોય છે. પછી એ પોતાનાથી જ શરમાઈને મને ચાહેશે અને માન આપશે, ને હું કહું તે પ્રમાણે કરશે." ગિરસિંગ આ વખતે એ જ ઉદ્યાનમાં હતો. તે મૃગયા કરવા નીકળ્યા હતો. સાથીઓથી વિખૂટો પડી ગયો હતો. તેણે સુંદરબાઈની બગરાના આ શબ્દો સાંભળ્યા. તેનું રૂપ જોઈ ને તો એ આકર્ષાયો જ હતો. પિતા પાસે સુંદરબાઈ માટે મારું કરાવી તેને એકાન્તવાસ આપ્યો. બેસતા વર્ષને દિવસે મન્દિરમાં છુપાઈ રહ્યો. સુંદરબાઈ પાર્વતી પાસે આશીર્વાદ માગતી હતી ત્યારે પ્રગટ થઈ, પેલા ઉદ્યાનમાં ઉચ્ચારેલા શબ્દો પ્રમાણે કરી બતાવવા

કહ્યું. સુન્દર્યાઈ લાચાર હતી. એક વાર તેણે દારી મારકૃત પોતાના પિતાને વીંટી સમરાવવા મોકલી આપી. પિતાએ વીંટીના હીરા નીચેની ચિટ્ટી વાંચી. પુત્રીના દુઃખે દુઃખી થયા. પુત્રીને સહાયરૂપ થવા પુરુષનો પોશાક, ધોરો અને બખ્તર મોકલી આપ્યાં. પછી પુત્રીના મહેલ સુધી લોંબડું ખોદાવ્યું. પુત્રી એ લોંબરાના માર્ગે એકાંતવાસમાંથી બહાર આવી. સુન્દર્યાઈ પુરુષનો વેપ ધારણ કરી, રતનસિંહ નામ રાખી, બિરસિંગના પિતા પાસે દરબારમાં નોકરી મેળવવા આવી. તેને નોકરી મળી. સુન્દર્યાઈએ ધોડા દહાડમાં યુક્તિ કરી પ્રગ્નને રંગગત્તા સિંહને માર્યો. રાત્રીએ તેને એ બદલ માન અને ધનમ આપ્યાં. એકાદ વરસ બાદ તે રાત્ર સારથે શિકારે ગઈ. રાત્રની ગેરહાજરીનો લાભ લઈ પડોશી રાત્રએ વજ્રભીપુર પર આક્રમણ કર્યું અને છત્યું. બિરસિંગ પણ પકડાઈ ગયો. સુન્દર્યાઈએ પોતાના પિતા પાસેથી સહાય લઈ લોંબરા મારકૃત વજ્રભીપુરમાં પ્રવેશ કરીને તે પાછું મેળવ્યું અને બિરસિંગને પણ છોડાવ્યો. એકવાર રતનસિંહ રૂપે સુન્દર્યાઈ પોતાના મહેલ તરફ ગઈ. બિરસિંગ પોતાના મિત્ર રતનસિંહને મળવા ઇચ્છતો હતો. લોકો પાસેથી જાણ્યું કે તે સુન્દર્યાઈના આવાસ તરફ ગયો છે એટલે એ વહેંચાવો. સુન્દર્યાઈએ તેનો સત્કાર કર્યો, પણ ક્રોધિત બિરસિંગે તેને રતનસિંહના સમાચાર પૂછ્યા. સુન્દર્યાઈએ પોતાના તરફ વધારે ધ્યાનથી જોવાનું બિરસિંગને કહ્યું; અને ભેદ કળાઈ ગયો. રતનસિંહ બીજો દોષ નહિ, પણ પુરુષના વેપમાં સુન્દર્યાઈ જ હતી. સુન્દર્યાઈએ પોતાની બગાડ પુરવાર કરી આપી. પતિએ પત્નીનો સત્કાર કર્યો.

આ વાર્તામાં સ્ત્રીની બગાડ, લગ્ન પછી સગ્નતા રૂપમાં મળેલો એકાંતવાસ, સ્ત્રી તરફથી પિતાને વીંટી દ્વારા ચિટ્ટી મોકલવી, લોંબરાની રચના અને એ દ્વારા બહાર આવી પોતાની શક્તિઓ બતાવવી, ખોદા બ્રહ્મચારના આજ્ઞામાંથી મુક્ત થવું, વગેરે અંશો સામગ્રીની ‘સ્રીચરિત્ર’ની વાર્તાને મળતા આવે છે.

અને આ જ કથારૂઢિ પૂર્વમાંથી પશ્ચિમમાં જતાં ત્યાંના લોકસાહિત્યમાં કેવું રચાન પામે છે તે નીચે દર્શાવેલી યોદ્ધાસિંહોના ‘કેકામેરોની’ની ત્રીજા દિવસની નવમી વાર્તા જોતાં સમજશે.

ફાન્સનો કાઉન્ટ બોર્ડ રોઝીઝીઓન નામે સદગૃહસ્થનો પુત્ર બર્ટ્રાન્ડ પોતાના પિતાના વૈદ્યની દીકરી ગીલેટા જેડે ઉછર્યો હતો. પિતાના મૃત્યુ બાદ બર્ટ્રાન્ડ પેરિસ ગયો. ગીલેટા પણ પિતાના મૃત્યુ બાદ પેરિસ જવા ઇચ્છતી હતી અને બર્ટ્રાન્ડને મળવા ઇચ્છતી હતી. પણ સગાંસંબંધીઓ તેને તેમ કરવા દેતાં ન હતાં. એકવાર ગીલેટાએ સાંભળ્યું કે ફાન્સના રાજાને છાતી પર ચૂમકું થયું છે અને કોઈ વૈદ્ય મટાડી શકતો નથી. તેણે પિતા પાસેથી સાંભળેલી વસ્તુઓમાંથી દવા તૈયાર કરી અને એ બદલાને પેરિસ ગઈ. રાત્રને આઠ દિવસમાં સાજા કરવાનું બીડું ઝાપ્યું અને તેના બદલામાં પોતે પસંદ કરે તે યુવાન પરણાવવાનું રાજ પાસેથી વચન લીધું. તેનો ઉપચાર સફળ થયો. રાત્રએ તેને પસંદ હોય તે યુવાન સાથે પરણાવવાનું વચન પાંડ્યું. ગીલેટાએ બર્ટ્રાન્ડને પસંદ કર્યો હતો. બર્ટ્રાન્ડ આ લગ્નથી રાજી ન હતો, પણ રાત્રની આજ્ઞા અવગણી શકે તેમ ન હતું. લગ્ન બાદ ગીલેટા અને બર્ટ્રાન્ડ પોતાને વતન જતાં હતાં, પણ બર્ટ્રાન્ડ વતન જઈ ગીલેટા સાથે રહેવા તૈયાર ન હતો. એ તો ફ્લોરેન્સ-ટાઇન્ટના લશ્કરમાં જોડાયો. ગીલેટા એકલી વતન ગઈ તેણે પતિને સંદેશો કહેવરાવ્યો કે જો તું મારા ખાતર જ વતન ન જતો હો તો હું ગમે ત્યાં ચાલી જઈશ. તેનો જવાબ બર્ટ્રાન્ડે એ આપ્યો કે તને સહે તે કરી શકે છે. પણ હું તો તારો ત્યારે જ સ્વીકાર કરું કે ત્યારે તારી આંખની પર મારી વીંટી હોય અને ખોળામાં મારો પુત્ર હોય.

પછી ગીલેટા દારી સાથે જાગ્રાએ નીકળી અને ફ્લોરેન્સ આવી. ત્યાં એક વિધવાના ઘરમાં મુશામ કર્યો. ત્યાં તેણે પોતાના પતિને જોયો. તે બાજુમાં રહેતી ગરીબ સ્ત્રી, જે ગરીબાઈને કારણે પોતાની

પુત્રીના લગ્ન કરી શકતી ન હતી, તે પુત્રીના પ્રેમમાં હતો ગીલેટાએ તે સ્ત્રીને પોતાની પુત્રીના લગ્ન કરાક બીજે કરવા પુષ્કળ ધન આપ્યું અને પોતાને તેની દીકરી તરીકે ખપાની દેવા વિનંતિ કરી પહેલા તો બર્ટ્રાન્ડની સ્ત્રીને મેળની પછી તેનો સમાગમ કર્યો તેને બે પુત્ર જન્મ્યા ત્યા સુધી તે ક્યોરેન્સમાં જ રહી બર્ટ્રાન્ડ પોતાની પ્રજાની ધમ્મજાને માન આપી વતન ગયો ત્યા તેણે ‘પાર્ટી’ મોઢવી હતી બધા આમંત્રિતો ટેબલ પર મોકલાતા હતા ત્યા જ ગીલેટા પોતાના બે પુત્રો સાથે આની પહોંચી બર્ટ્રાન્ડને પોતાના વચનની યાદ આપી વીંટી અને પુત્રો અતા-આ બર્ટ્રાન્ડ ગીલેટાની ચતુરાઈની વાત સાંભળી ખુશ થયો અને પત્ની તરીકે તેનો સ્વીકાર કર્યો

શામળની “સ્ત્રીચરિત્રની વાર્તા” માં પણ વણિકન્યા પોતાના જ પતિ સાથે પરિચાનો સમય બાધી પુત્રો મેળવે છે પુત્રો અને રાજકુમારે આપેની બેટસોગાદો હાજર કરી પોતાની ચતુરાઈથી સૌને મુગ્ધ કરે છે અને માનભર્યું સ્થાન પ્રાપ્ત કરે છે આ રીતે બોકશિયોની વાર્તાના ટ્રેલાક અશો સાથે ‘સ્ત્રીચરિત્ર’ની વાર્તાના કેનાક અશોનું સામન છે

આ જ કથારૂઢિ અર્વાચીન વાર્તાઓને પણ આકર્ષે છે “સ્ત્રીચરિત્રની નવીન વાર્તાઓ” માં ‘નતુભટ તથા તેની સ્ત્રી ગુણસુ રી’ની વાર્તા છે અહીં પણ ગુણસુદરી પતિએ કૃત્રિમ પડારને ઝીની લે છે અને પતિ સમક્ષ પોતાનું ચારિત્ર્ય પુરવાર કરી આપે છે

કતનપુર નગરમાં પ્રેમભટ નામે બ્રાહ્મણ હતો તેની સ્ત્રીનું નામ કેસર હતું તેનો પુત્ર નતુભટ હતો નતુભટ બાર વર્ષનો થતા તેના પિતા મૃત્યુ પામ્યા નતુ કઈ લવયો ન હતો સૌના કહેવાથી ભમયાપુરમાં પતિ સોમેશ્વરને લા લગ્નના ગયો પડિતે નામકામ પૂઠતા વિદ્યાર્થી તેનો જમાઈ નીકળ્યો પણ તેણે તે વત પ્રગટ કરી નહિ અને જમાઈને નામકામ બદલીને રહે તો લગ્નાવવાનું કબૂલ કર્યું મરજુ નતુએ પડિતની વાત સ્વીકારી વખત જતા નતુ મોઢો પડિત થયો એક વાર ગુરુને બહારગામ જવાનું થયું પણ પોતાની ગેરહાજરીમાં રાજાને ત્યા કથા કોણ વાચે તે પ્રશ્ન થયો પત્રી તેણે નતુને કથા વાચના મોકલવાનું નક્કી કર્યું ગુરુ બહારગામ જતા નતુ રાજાને ત્યા કથા વાચવા ગયો નતુની વાણી સાંભળી સોમેશ્વરની પુત્રી ગુણસુદરી મોઢી પડી રાજા ગુણસુ રીના હાવલાવ નિદાણવા લાગ્યો યુવાન અને સુદગ ગુણસુદરી પર રાજા મોઢી પડ્યો રાજાએ દાસી મારફત તેને બોલાવવાની તજવીજ કરી રાજાનું તેકુ સાંભળી ગુણસુદરી ગૂંચનાઈ ગઈ તેણે તેની બેનપણી ચચળમતિની સલાહ લીધી ચચળમતિએ તેને એક પ્રકારની દવા આપી પત્રી ગુણસુદરી રાજા પાસે જવા તૈયાર થઈ એના પડિત પિતા બહારગામથી આની ગયા હતા તેણે તેને કહ્યું “પિતાશ, મારે મહાવક્ત્રીની પૂજા કરવા જવું છે તો સાથે કોઈ વિદ્યાર્થીને મોકલો” પતિ તણ સમજી હતા દીકરી યુવાન છે બોટ બીજા કોઈ વિદ્યાર્થી કરતા નતુભટને સાથે મોકલવો સારો કે જેથી કઈ બને તો વાધો નહિ આમ માની પડિતે નતુને ગુણસુદરી સાથે મોકલ્યો ગુણસુદરી તો મદિરે જવાને બદલે બિંધી જ દિશામાં આની નતુભટ વિચાર કરતો સાથે ચાલે રી ગુણસુદરી તો રાજાના મહેલમાં ગઈ નતુભટને દાદર પર બેસી જે બને તે બેસા કહ્યું રાહ બેસતા કામાતુર રાજાને તેણે દવાવાળું બીકું આપ્યું રાજા તેના તકક ધસી આવ્યો ગુણસુદરીએ બહાના કાઢ્યા થોડી વારમાં ગળાને નશો ચલો અને મગડી પડ્યો પડિતની પુત્રી નીચે આવી બિંધતા નતુને હેમજો અને ઘેર આની નતુએ માન્યુ કે છોકરીએ કાળુ કામ કર્યું છે પણ પોતે કશું જ નોવ્યો નહિ પત્રી પડિતે તેનો અભાસ કાળ પૂરો થયો ગણી ઘેર જવા આસા આપી નતુ ઘેર ગયો તેની પડિતાઈથી સૌ ખુશ થયા પછી સૌના કહેવાથી તે પોતાની બાળપણમાં પરણેની સ્ત્રીને તેણે ગયો પણ આશ્ચર્ય જે ગામમાં તે લગ્નવા

ગયો હતો ત્યાં જ તે ગયો. અને વધારે આશ્ચર્ય તો એ થયું કે એના શુરુ જ એના સસરા નીકળ્યા. તેને શુણ્સુંદરીનો રાજ સાથેનો વ્યવહાર યાદ આવ્યો અને દુઃખી થયો. શુરુના મોટાની ધરમે પત્નીને સાથે તેડી ગયો. પત્ની તેની સેવાપૂર્ણ કરતી, પરંતુ તેને તો ચીડ જ ચડતી. તેણે પત્નીનું નામ શુણ્સુંદરીને બદલે શુદ્ધસુંદરી રાખ્યું અને એ નામે જ બોલાવતો. શુણ્સુંદરી પતિના આચરણનો બેદ પામી ગઈ. તેને લાગ્યું કે હું મારી પવિત્રતા માટે સમજાવવાનો પ્રયત્ન કરીશ તો પણ પતિ માનશે નહિ, માટે કોઈ બીજી યુક્તિથી કામ સાધવું પડશે.

પછી એક વાર તેણે પતિને કહ્યું : “પિયરથી પત્ર આવ્યો છે અને મને તેણે છે, રજા આપો તો જાઉં.” પતિને તો તેનું મોહ્ય ગમતું ન હતું એટલે તેણે તુરત રજા આપી. સ્ત્રી થોડાં લગ્ન લઈ આવી નીકળી અને ગામને બીજે દરવાજેથી શહેરમાં પાછી આવી. વાણિયાને ત્યાં ધરેણાં મૂકી રૂપિયા પચાસ ઉપાડ્યા. એક ધર લાડે રાખ્યું. બે દાસીઓ રાખી. બ્રાહ્મણને ત્યાંથી શ્રીમદ્ ભાગવતનું પુસ્તક લીધું. ભરમ લગાવી. રક્ષાની માળા પહેરી, સફેદ વસ્ત્ર ધારણ કરીને નેગણી બની કથા વાંચવા લાગી. ધીમે ધીમે કરતાં હજારો માણસો તેની કથા સાંભળવા આવવા લાગ્યાં. તેનો પતિ પણ એક વાર કથા સાંભળવા ગયો. નેગણીના પ્રભાવથી પ્રભાવિત થયો અને એક વાર તેને મળ્યો પણ ખરો. મળીને કહ્યું : “હું બ્રાહ્મણ છું, વિદ્વાન છું. આપ બે વિવાહ કરવા એકાતમાં બોલાવશો તો ઉપકાર થશે.” નેગણીએ કહ્યું : “હું કોઈ પરપુરુષને એકાતમાં મળતી નથી.” નનુભટે બહુ વિનંતિ કરી ત્યારે બીજે દિવસે આવવા કહ્યું. બીજે દિવસે નનુભટ નેગણીને ત્યાં ગયો ત્યારે દાસીએ તેને અંદર આવવા દીધો. શુણ્સુંદરીએ કહ્યું : “મારે નિત્ય એક બ્રાહ્મણ જમાવવાનો નિયમ છે, તો આજ આપ પ્રસાદ લેશો?” બ્રાહ્મણે તુરત જ હા કહી, એટલે તેને ચોખા આપ્યા અને થોડી વારમાં જ દૂધ અને સાકર પણ આપ્યાં. રસોઈ તૈયાર થઈ એટલે નેગણીએ કહ્યું : “મહારાજ, પ્રથમ મારા હાથના બે કોળિયા જમો.” બ્રાહ્મણ ચમક્યો. તેણે કહ્યું : “બ્રાહ્મણ નેગણીના હાથનું કેમ જમે?” નેગણીએ ઉત્તર આપ્યો : “તમે વિદ્વાન જ નથી. વેદમાં સર્વ જગત સરખું ગણ્યું છે, તે તમે જાણતા નથી?” બ્રાહ્મણ તેના હાવભાવથી મોહી પડ્યો. તે નેગણીના હાથનું જમ્યો કામની લાલચે ભ્રષ્ટ થયો. નેગણીએ દારીને કહી રાખ્યું કે બ્રાહ્મણ જમી રહે એટલે એને દક્ષિણા આપી કાઢી મૂકજે. બ્રાહ્મણ જમીને વસ્ત્રો પહેરી બેસવા જતો હતો ત્યાં દાસીએ એક રૂપિયો તથા પાનસોપારી આપ્યાં અને જવાનું કહ્યું. મહારાજની એકદમ જવાની ધમ્મજ ન હતી, પણ દાસીએ નેગણીનો સલાનો સમય થયો છે માટે જાવ, કહી ધક્કો મારી બહાર કાઢ્યા. વટલાયા પણ કામ થયું નહિ, તેથી બ્રાહ્મણ પરતાવા લાગ્યો.

બે દિવસ પછી નેગણે નેગ છોડી દીધો અને પોતાનાં મૂળ વસ્ત્ર પહેરી ગામને બીજે દરવાજેથી પોતાને ઘેર ગઈ. બ્રાહ્મણ તેને આવતી જોઈ ચીડાયો અને કટાક્ષમાં કહ્યું : “આવો શુદ્ધસુંદરી.” બાઈ તો કાંઈ બોલી જ નહિ. બીજે દિવસે પાણી ભરી આવી અને હાથના પર બેસું પછાડી પતિ સાથે લાગ્યા માંડી. કહેવા માંડી : “મારા ગયા પછી તમે આચારવિચાર છોડી કેવું વર્તન કર્યું તેની ગામમાં હોહા થાય છે અને હવે તમને કોઈ શિક્ષા માટે ધરમાં પગ મૂકવા દેવાનું નથી.” અને વધુમાં કહેવા લાગી : “તમે કોણ જાણે કેવી જાતની નેગણીના હાથનું ખાઈ તેની આખા ગામને જાણ છે અને નાતપટેલ તો તમને નાત બહાર મૂકવાની વાત કરે છે.” ગમરાઈને નનુભટે તેને વિશ્વાસમાં લેવા પ્રયત્ન કર્યો. તેને પચાસ રૂપિયા આપી નાતપટેલને સમજાવી આવવા મોકલી. શુણ્સુંદરી રૂપિયા લઈ પોતાનાં કંઠાં (ધરેણાં) લઈ આવી અને પતિને કહેવા માંડી : “બધું સચું કરી આવી છું. નાતપટેલ પચાસ રૂપિયામાં નહોતા માનતા પણ મારા પિયરના નીકળ્યા તે માનવી લીધા છે. હવે આપણું નામ નહિ દે.” થોડા દિવસ તો શુણ્સુંદરીએ પોતાનાં રસોઈપાણી જઈ રાખ્યાં. પછી બ્રાહ્મણ આગળ પડે બોલ્યો. પોતે જ નેગણી હતી તે કહ્યું.

અને સમગ્રવ્યું કે આમ જ રાગ ઝીર્તિસિંહને પોતે છેતર્યો હતો અને પવિત્રતા બળવી હતી. જો પોતાને બચાવું હોત તો દાદર પર બેસી બધું જોવાનું શા માટે કહેત ? અહીં સ્ત્રી વહેમી પતિએ ફૂંકેલો જીવનનો પાકાર ઝીંકી લે છે અને પોતાની બુદ્ધિચાતુરી વાપરી પોતાની પવિત્રતા પુરવાર કરી આપે છે.

કોઈ પણ દેશનું પરંપરાગ્રાપ્ત વાર્તાસાહિત્ય ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ જોઈએ તો તેમાં ઠીક ઠીક સમાન અને વારંવાર આવર્તન પામતા રહેતા હોય તેવા અંશો આપણને મળી શકે. તે જ પ્રમાણે કોઈ એક પ્રગ્નનાં આવાં પરંપરાગત વાર્તાસાહિત્યની બીજી પ્રગ્નઓનાં તેવાં જ વાર્તાસાહિત્ય સાથે તુલના કરતાં વારંવાર કંઈક વિગતભેદ કે કંઈક રૂપાંતર સાથે અનેક સ્થળે મળતા હોય તેવા ધણા અંશો દેખાશે.

અહીં આપણે જોયેલી લક્ષ્મણશિખી બારમી શતાબ્દીની જૈન પ્રાકૃતરચના અને ત્યારબાદ પંદરમી શતાબ્દીની શુભશીલની રચના અને તે પછીની શામળની અઢારમી શતાબ્દીની રચનામાં એક જ કથારૂઢિ કેટલાંક આવર્તનો સાથે જળવાય રહેલી જોવા મળે છે. વળી આ જ કથારૂઢિ સિંધ દેશની લોક-વાર્તામાં નજરે ચડે છે. પશ્ચિમની ઔદમી સદીની ‘કેકામેરોન’ની વાર્તામાં પણ આ જ કથારૂઢિ પ્રયોજાયેલી આપણે જોઈ ચકીએ છીએ.

સંભવ છે કે જેમ જેમ આ પ્રકારનું કથારૂઢિના તુલનાત્મક અભ્યાસનું ક્ષેત્ર વિસ્તરતું જાય તેમ તેમ આપણને સસ્કૃત, પ્રાકૃત, જૂની ગુજરાતી તથા લોકવાર્તામાંથી તેમ જ અન્ય ભાષાઓનાં તેવા જ સાહિત્યમાંથી અનેક વાર્તાઓ મળતી જાય. અહીં દર્શાવાયેલી અભ્યાસ માત્ર આ દિશામાં પ્રારંભ પૂરતો છે.



મધ્યકાલીન ગુજરાતના મુખ્ય જૈન સાહિત્યકારો

વિજયરાય કલ્યાણરાય વૈદ્ય

ભારતીય સંસ્કૃતિના સર્વ અભ્યારીઓ જાણે છે તેમ, ભારતવર્ષના આર્યોના આર્યત્વના અમૃતરસે જેનાં મળ સિંચન પામ્યાં છે, હજી પામ્યે જાય છે, તે ધર્મરક્ષકની ધૈર્યિક, જૈન તથા બૌદ્ધ એ ત્રણ ગણવિધ ફળફૂલ-પર્ણે લચેલી સુન્દર શાખાઓ છે. એ પ્રત્યેકના પ્રવર્તકોની—ભુગુર્ચિરાઅન્નિ આદિ ઋષિમુનિઓની, મહાવીરસ્વામીની તથા ભગવાન તથાગત શુદ્ધની ગણુના જગનની વિરલ વિભૂતિઓમાં થાય છે. આજથી શતકોના શતકો પર એ અધ્યાત્મદર્શી અધ્યાત્મપ્રસાવી મહાત્માઓએ આ દેશની પ્રજામાં અધ્યાત્મલક્ષી બલકે અધ્યાત્મનિષ્ઠ વૈદ્યધર્મ, જૈનધર્મ તથા બૌદ્ધધર્મને જુદા જુદા સમયે પ્રવર્તિત કર્યાં. એ પ્રત્યેકની આર્યવાણીથી પ્રભાવિત ધર્મને, કહો કે એ વચનામૃતને આત્મસાત્ કરીને આપણા દેશનાં પ્રજાજનોએ એના સાદાશુદ્ધ ભિન્ન ભિન્ન પ્રદેશોમાં યુગે યુગે રવે સ્વે કર્મજ્વલિતઃ સંકિર્દિ લમતે નરઃ । એ પ્રાચીન તો યે નિલનવીન ભગવદ્વચન અનુસાર ધર્મપાલન દ્વારા જીવનસિદ્ધિ પૂર્વસંસ્કારબળે કરી છે અને સંસ્કૃત, અર્ધમાગધી તથા પાઠાથી ખાંડીને અન્યાન્ય દેશભાષાઓ દ્વારા વિવિધ સાહિત્યસિદ્ધિ પણ તે તે ધર્મસંસ્કૃતિના ઉપાસક અસંખ્ય સારસ્વતોએ કરી છે. એ ધણા કવિઓ અને થોડા ગદ્યસ્વામીઓમાંના જે જે આ ગુર્જર-ભૂમિમાં આપણા સાહિત્યના આદિકાળથી (ગ્રે. સુનશીના ‘ગ્રુમ્’ એન્ડ ‘ક્રુસ લિટ્’ માં ઉલ્લેખિત તર્ંગાવતીના કવિ પાદ્મિષ્ઠાચાર્ય (ઈ. સ. ૫૦૦ પહેલાં) તથા હરિભદ્ર (૭૫૦) ધર્મકથાઓના રચયિતા : આ બંનેનો ઉલ્લેખ અહીં વચ્ચે કરી લેવો ઘટે)—આદિકાળથી ધૃસ્તી અદારમી સદી સુધીમાં થઈ ગયા તેમાંના મુખ્યની સાહિત્યસેવાનો ધ્યક્ષપરિચય સંક્ષેપમાં કરાવવાનો આ ઉપક્રમ છે. એ નિવિઘ્ને પાર પડે એ માટે, જૈનધર્મી તો પણ સર્વધર્મ-સમભાવી શ્રીમદ્ હેમચંદ્રાચાર્યે સોમનાથ ભગવાનની (જે તત્ત્વે એક, પણ સ્વરૂપાન્તરે તો અમારા હૃદયે છે તે હાટકેશની) સ્તુતિ જે અમર મ્લોકધી કરી છે, તેનાથી આરંભ કરવો ઉચિત લાગે છે :

યત્ર તત્ર સમયે યયા તયા યોડસિ સોડસ્વમિધયા યયા તયા
ઘીતદોષવત્પત્તિઃ સ ચેદ્ મયાન્ એક એવ મગવન્ નમોસ્તુતે ।

મનવીજાડુકુરાજનના રાગાગા ક્ષયમુપાગતા યસ્ય

બ્રહ્મા વા વિષ્ણુર્વા મહેશ્વરો ના નમસ્તસ્મે ॥

[ગમે તે સ્થળે, ગમે તેના સમયે તમે ગમે તે હો અને ગમે તે નામથી ઓળખાતા હો, પણ એ મજબૂતપણા રહિત હો તો તે એક એવા આપ લગવાનને નમસ્કાર હો

ક્ષયના બીજ-અકુરના કારણેપ એવા, રાગ આદિ જેના ક્ષય પામી ગયા છે એવા તે વિખ્સ હો બ્રહ્મા હો કે મહેશ્વર શકર હો, તેને નમસ્કાર હો]

અથવા એટલુ જ શા માટે ? એ મહાન ભારતીય સારસ્વતે એથી ય એક ડગડુ આગળ વધીને જેમાથી બ્રહ્માડની ઉત્પત્તિ થઈ તે પરમાત્મતત્ત્વની ગદ્યન અનુશ્રુતિપૂર્વક સુનિ જે એક ખીમ પ્રમિદ્ધત્વ શ્લોકમા નિમિત્તભેદે પણ આવિર્ભાવ તો તે જ પરમાત્માના, એને સરમરીને દરી છે, તેનો શમ્દાર્થ જ અહીં આપવો બસ થશે

“ જે વેદ જગતને જાણે છે, જેણે ઉત્પત્તિરૂપી સમુદ્રની ભગિઓની પાર જોયુ છે, જેનુ વચન પૂર્વાપર અવિરુદ્ધ અનુપમ અને નિષ્કલ્પક છે, જે સાધુપુરુષોને વધ છે, સકલ ગુણોના ભાર છે, દોષરૂપી શત્રુને જેણે નષ્ટ કર્યા છે એવા તે શુદ્ધ હો, વર્ધમાન હો, શતદલીનિયમ નામ નિનાસમા રહેતા કેશવ હો કે શિવ, તેને હુ વન્દન કરુ છુ ” (ભાષાન્તર, ૨૧૦ મોહનવાલ ૬૦ દેશાર્ધનુ)

૨

એવા એ આચાર્ય હેમચન્દ્રને માટે હિંદી ભાષાના વિદ્વાન ૫૦ શિવદત્તજીએ કહ્યું છે કે સરકૃત સાહિત્ય અને વિક્રમાપ્તિના ઇતિહાસમા જે સ્થાન કાવિનાસતુ છે, અને શ્રીહર્ષના દરબારમા બાણભટ્ટનુ, તે જ ઇસવી બારમા શતકમા ચૌતુકપનથોદ્ભવ સુપ્રસિદ્ધ ગુર્જર નરેન્દ્રસિરોમણિ સિદ્ધરાજ જયસિંહના ઇતિહાસમા હેમચન્દ્રનુ છે

‘કનિકાકસર્વત’ એવુ મોંઘુ મિરુદ જે પાખ્યા તે પડિતપ્રવર જગતભરની છાનન્ત જ્ઞાનકોપ સદશ નિજનિજ યુગે મહાન વાદ્મયવિશ્રુતિઓ એરિટોટલ ને લીઓનાર્ડો ડા વિન્ચી સાથે, બેનન અને ગ્યુઈથી સાથે, અમુક અશે પેટ્રિક ગેડીસ અને એન્ડ્ર્યુ બ્લૅક્ટર સાથે, (જેમ, અશત, મરમી ઇતિહાસપડિત ટોયન્ખી સાથે) પોતાની મહોન્નવ્ય પ્રતિભાપ્રમાના નિગ્વધ લખલખતા તેને સુહાય છે અને સૈન મુહારી એ જાણીને ક્યો ગુજરાતી સાપ્તિક ગર્વ નહિ અનુભવે, સગૌગવ ઉન્નતશિર નહિ બને

આચાર્ય હેમચન્દ્રે જગતસાહિત્યને કરેલા બહુવિધ પ્રાનની પિઝાન આ શ્લોકમાથી યથાર્થતયા મળી રહે છે :

ફલ્લત વ્યાકરણ નવ વિરચિત છદો નવ દ્વયાશ્રયા

ડલકારો પ્રયિતૌ નવૌ પ્રકટિતૌ શ્રીયોગદાઘ નવમ્ ।

તર્કે સજનિતો નવો જિનવરાદીના ચરિત્ર નવમ્

વદ્ય યેન ન કે [ન કેન] વિધિના મોહ કૃતૌ દૂરત ॥

[જેણે નવ વ્યાકરણ, નવ છન્દ શાસ્ત્ર, નવ દ્વયાશ્રય રચ્યુ, નવા શાસ્ત્રો અલકાર યોગ તથા તર્કનાં રચ્યાં, જેણે જિનવરાદીના નવા ચરિત્રો પણ રચ્યાં છે, તેણે એ અન્યસમૃદ્ધિમાના જ્ઞાને કરીને કઈ કઈ રીતે આપણો મોહ દૂર કર્યો નથી ?]

આ શબ્દોમા કવિ સોમપ્રભસગિએ આચાર્યશ્રીના જે અન્યરાશિની સર્વથા યોગ્ય પ્રશંસા કરી છે, તે વિપુલ વાદ્મય આમ અજ્ઞવિધ છે .

૧ વ્યાકરણ : સવા લાખ શ્લોકનુ સિદ્ધહેમ

આમા પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશના ઉગરણુ પણ છે

૨. કોષ : (૧) અમરકોષ પર આધારિત અભિધાનચિન્તામણિ (૨) અનેકાર્યસંગ્રહ : વનરપતિવિપક્ષ નિર્ધૃત શિક્ષા (૩) દેશીનામમાલા : પ્રાકૃત, સમાખ્ય.
૩. પિંગલ : સંસ્કૃત, પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશના જન્દો વિષેનું સતીક જન્દોનુસાસન.
૪. કાવ્યશાસ્ત્ર : “અલંકારચૂડામણિ” અને “વિવેક” નામની ટીકાઓ સહિતનું, મમ્મટાચાર્યદિ આલંકારિકોના ગ્રન્થોના આધાર પર રચાયેલું કાવ્યાનુસાસન.
૫. તર્કશાસ્ત્રનો ગ્રન્થ નામે પ્રમાણગ્રંથો.
૬. મહાકાવ્ય : દ્વાપથ અને કુમારપાલચરિત. આ ગ્રન્થમે ૨૦ તથા ૮ સર્ગોનાં બે સંસ્કૃત-પ્રાકૃત ઇતિહાસકાવ્યો છે. બંનેમાં વ્યાકરણના નિયમો પણ સમાવ્યા છે.
૭. ચરિત્રગ્રન્થ : (૧) ત્રિપદીશિક્ષાકાવ્યપુરુષચરિત. એના ૩૨,૦૦૦ શ્લોકોમાં ૬૩ જૈન નરોત્તમોની ચરિત્રગાથા છે. (૨) પરિશિષ્ટપર્વમાં સામાન્ય જનર શ્લોકોનું આ છે. (૩) મહાવીરચરિત.
૮. પ્રકીર્ણ : યોગશાસ્ત્ર તથા સ્તોત્રો.

૩

હેમચન્દ્રાચાર્યનો સમય યોગ્ય રીતે જ હેમયુગ કહેવાયો છે. જેને દેવચન્દ્ર સરખા કવિધંડિને “વિદ્યાધી સમુદ્રના મન્યનાર્થ પ્રયોજવાના મન્દરગિરિ” કહ્યા છે તેની પ્રલક્ષપરોક્ષ પ્રેરણાથી શુજાતામાં સને ૧૧૦૬થી ૧૧૭૩ના આશરે સાત દશક દરમ્યાન વિવિધ પ્રકારનાં કવિરત્નો નીપજ્યાં અને જગજ્ઞા, તેમના નામથી યુગ ઓળખાય એનાથી વધુ સ્વાભાવિક બીજું શું હોય આ વિષયમાં? એ સમય ગાળા દરમ્યાન ૧૧૩૦મા સિક્કરાજે માળવા જીત્યું હતું. એ વાદગાર વિજયના અવસર સુધીમાં તો પાટણ મદાન વિદ્યાધામ બની ચૂક્યું હતું. એ આખો સોલંકીયુગ જ એવો યથોચ્ચત્વલ હતો કે ત્યારે “શુજાતાના સર્વોચ્ચ પરાક્રમમાં તેમ એના વિદ્યાકીર્તિ પુરુષાર્થના મોટી ભરતી આવી હતી”. (૩૦ લો ૭૦ સરિસરા)

એ હેમયુગમાં આચાર્યશ્રીના જે શારદોપાસક શિષ્યો ગયા તેમાં સમયચન્દ્રચરિ એમના પટ્ટધર છે. આ કવિ જયસિંહ સિક્કરાજ સરખા વિદ્યાપ્રેમી રાજવીના તરફથી “કવિ-કટારમદન”નું ત્રિગુણ પામ્યા હતા. તેમણે પોતાને (જે સોએ સો હવે તો જળતા નથી તેના) “પ્રખન્ધ સતકર્તા” તથા શબ્દ, ન્યાય ને કાવ્યના “વિદ્યવેદી” કહ્યા છે. એ ખાત્ર સાદીસીધી હકીકતનું કથન છે. આ સુરિજીએ ખીજા હેમ-શિષ્ય શુણ્યચન્દ્રગણિની સાથે મળીને, દ્વાદશ-પ્રકારી રૂપકોનું આકલન જેમાં કરાવ્યું છે તે નાટ્યરૂપક અને એમ જ કવિદ્વયે રચેલ જીવાદિઓ વિષેનું દ્રવ્યાલંકાર એ તેમની મુખ્ય કૃતિઓ છે. તેમની આગવી રચનાઓમાં અગ્રતમ આ બે છે : કૌમુદીમિત્રાણુંદ તથા નલવિલાસ. આમાંનું પહેલું નાટક દશાંકી છે, બીજું સપ્તાંકી. પહેલાંમાં નામ-સચિત બંને પાત્રોની કૌતુકસંગી કથા છે અને ખીજામાં નળરાજનું ચરિત્ર કથાનક તરીકે સ્વીકારાયું છે.

અન્ય શિષ્યોમાં સૌથી અધિક ગણનાપાત્ર આ ત્રણ છે : ‘અનેકાર્ય કેરવાકર-કૌમુદી’કાર મહેન્દ્રચરિ; ‘કુમારવિહાર’ એ પ્રચલિતકાવ્યનો રચનાર વર્ધમાનગણિ અને ‘ચન્દ્રલેખાચરિત્ર’ નામે પ્રકરણ-રચનાનો કર્તા દેવચન્દ્ર.

લેખના આ ખંડકના અન્તે જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ તથા બીજા મૂલ્યવાન આકરગ્રન્થોના આરંભ સંશોધક ૨૫૦ મોહનલાલ દંડેશાઈનાં હેમયુગ વિષેનાં સારગર્ભ વાક્યો ઉતારીશું :

હંકમાં એ જૈન સાસન માટે, વાકમય માટે, અતિ વૈભવ પ્રતાપ અને વિજયથી દેહીધમાન હતો. તેનો અસર સમય શુજાતાના પર અનેક રીતે સ્પર્શમાં રહે તેવી થઈ છે. હેમચન્દ્રના નામ પ્રમાણે તેનો યુગ પણ હેમચય—સુવર્ણમય હતો અને ચિરકાલ સુખી તેનો પ્રભાવ રહેશે. (પૃ. ૩૨૬)

૪

આ લેખમાં હવે જે સાહિત્યકારો તથા એમની કૃતિઓનો પરિચય અપાશે તે ઇસવી દસમી તેમ જ પંચીના સૈકાઓના લેખકો, બહુધા પછના તો ઝોઈડ ગઘના, છે તેમણે અપભ્રંશમાં બેંગતી ('જૂની') ગુજરાતીમાં અને ત્યાર પછીના કેટલાક સૈકાથી અર્વાચીન ગુજરાતીમાં સાહિત્યસર્જન કે શાસ્ત્રરચના કરી છે સાહિત્યના પ્રગતિને તેમણે ખેંચા એ જ્યાં હતા? આનો જવાબ આપ કહીને અપાય કે ધર્મકથા ને કાવ્ય, રાસા ને પ્રમન્થ, કેટલાક મુકાબને ગૌણ પદ્યપ્રકારો; એવી સેવા તેમની મૂલ્યવાન સાહિત્યના રૂપે છે

અપભ્રંશમાં મળુના નાત્ર કૃતિઓ મુખ્યત્વે આપી છે . ૨૧૫મૂદેનકૃત હરિવંશ તથા પદ્મિન્યરિય (પદ્મચરિત્ર, રામકથા જૈન દ્રષ્ટિએ) જેનું ગ્રન્થપૂર ૧૩,૦૦૦ સ્ત્રોક છે તે મહાપુરાણ, પુષ્પદન્તકૃત ભવિરસત-કહા, ધનપાલકૃત, અને યોગીન્દ્રદેવની આ બે ૧૦૫ દોહાનો યોગસાર તથા પરમાત્મપ્રમાશ

૫

૧. આર્ય સરકૃતિની જૈન શાખાએ ગુજરાતી ભાષાને કરેલા પ્રાંતના કવિઓમાં સાવિભદ્ર તથા સોમ સુન્દરથી અને લાનણ્યસમ્ય આદિથી માડી સખ્યામધ સમર્થ સાહિત્યસાધકો છે એમના મુખ્યતમની લખાણબધે ઓઝી-અધૂરી પણ નિરુપયોગી નહિ એવી પિંજન હવે કરાવીશું

કવિ શાનિભદ્રસૂરિ વસ્તુપાવન-તેજપાવના સમયમાં થયા તેમનું ૨૦૩ કહીનું કાવ્ય 'ભગતેશ્વર-બાહુમનિરાસ' નામનું છે વીરરસપ્રધાન ઓગસ્તવન એ કાવ્યમાં નયભલેલજના પુને ભગત અને બાહુબલિ વચ્ચે પિતાના રાજ્ય માટે થયેલા નિરાહનું વર્ણન કરાય છે એ કાવ્ય ઇસવી ૧૧૮૫માં રચાયું હતું એ સૌકો બાગમો તેરમાં તથા ઓદમાં ઇસવીસન દરમ્યાન રચાયેલી નીચે લખી સાત પદ્ય કે ગઘની કૃતિઓ નોંધપાત્ર છે

- ૧ મહેન્દ્રસૂરિનું નામના ગુણસહીર્તનાત્મક જીજ્ઞસામિ-ચરિત્ર (૧૨૧૦)
- ૨ વસ્તુપાલના ધર્માચાર્ય વિશ્વસેનચરિત્રકૃત સુનર્ણન મય ગધુર કાવ્ય રેવન્તગિરિરાસો (આગરે ૧૨૩૧)
- ૩ રિનયસુન્દરની સુન્દર કેમકે અલકારાત્મક, (આશરે) ૧૨૬૬ના વર્ષની રચના નામે નેમિનાથ ચતુષ્પદિકા આ ગુજરાતીમાં લગભગ પહેલું જ બારમાસી કાવ્ય છે
- ૪ અમદેવસૂરિનો સમગ્રાઓ (૧૩૧૫) આમાં એ સમયના મહાન સધપતિ સમરસિંહનું ચરિત્રનિરૂપણ રૂઢી રીતે કર્યું છે
- ૫ તરુણપ્રભસૂરિ (૧૩૫૫) સર્વપ્રથમ ગૂર્જર ગઘપ્રકાર છે તેમના પ્રતિકમણનાવાવમોધમાની કથાઓનું ગઘ લાનિભમય છે, ઓગસ્તી છે અને એ ઉલ્લેખ ગુણે કરીને મનોગમ છે
- ૬ ગૌતમચામીરાસ (૧૩૫૬) ખલાતમાં કવિ વિનયપ્રભનો રચેલો છે એમાં આપણે એ કાવ્યના નાયક જે ગણધર ગૌતમ, તેમના અનેક સહગુણોના વર્ણન નિમિત્તે કવિએ કરેલા પ્રકૃતિના રમ્ય વર્ણનો, ગુજરાતીમાં પહેલા જ, વાંચીએ છીએ
- ૭ કુલમંત્ર (૧૩૬૪) પણ ગઘપ્રકાર હતા તેમનો વ્યાકરણગ્રન્થ મુખ્યાવમોધઓમિતિ વિખ્યાત છે એ બાળકોને ભાષા શીખાવવાના પુસ્તકમાં સમજૂતી આપનો ભાગ છે એ ત્યાગના સાત ગુજરાતીમાં લખાયો છે

૬

સોમસુન્દર (૧૩૭૪-૧૪૪૬), જયજેખા (નિઘમાન આશરે ૧૪૦૬માં) અને માણિક્યસુન્દર (૧૪૨૨) આ દરેકે પદ્ય વા ગદ્યનું વાદન વાપરીને રમભગ સાદિયે ઊગતી ગુજરાતીના ઉદયમા રમણીય ભાગ ભાગ્યે છે એ પ્રમાણમાના પહેલાના રચેલા નેમિનાથનન્દસ-કાગમાનું વસન્તવર્ણન મનોહર છે એ રસિક પડિતનો આ કાગ ત્રણ ખાંમાં ભાનિકજનોના મનરજનાથ થયે ની ચિરંજીવ ગ્યના છે

જયશેખરની સરકૃત પદ્યમૃતિ જે પ્રગોધચિન્તામણિ, તેને જાણે નવસર્જન સખી રસ રગવતી પોતે એ જ નામે ગુજરાતી શ્રોતાઓને સુગમ કરી છે એનું અપર નામ છે ત્રિભુવનદીપકપ્રગન્ધ

ધનકનકસમૃદ્ધ, પૃથ્વીપીઠપ્રસિદ્ધ, અત્યન્ત રમણીય, સકલગોચરપૃથ્વહણીય લક્ષ્મીઝીવાનિવાસ, સતસતીતલ્લક આવાસ જનિતકર્મનશ્વેલ, સંજનનોત્પાદિતશોભ

આ ગદ્યનમૂના માણિક્યસુન્દરના પચઉદ્ભાસી પૃથ્વીચન્દ્રચગિન્માથી છે એ પહેલી સરિસ્તા ગદ્યાત્મક ધર્મકથા છે કર્તાએ પોતે જ એને આપેલું ખીરું નામ વાગ્વિલાસ છે એ નામ, અદેજે અમળશે કે, એમાના લોચવિચોલ અન્તર્ધમકવાળા લયે કરીને સાર્યે બને છે

૭

અતુકાન્થોના જૈન કવિઓની કૃતિઓ યાદ કરીને જ સતોપ ગાનરો પાશે આશરે ૧૨૬૮માં વિઘમાન વિનયચન્દ્રની રસાર્ધ રચના નેમિનાથચતુષ્પદિકાની ખરી ખૂણી એ વાન્યે જ સમજાવે તેની છે એની જ રસીની રચના નામે સિરિયુનિમદ્રકાગ્યુ છે જિનપદ્મસરિની (૧૩૧૬-૪૪) એ રચના ધર્મનક્ષી તો પણ સસારચિત્ર તરીકે સુસાગ્ય છે નિઘમાન આશરે ૧૩૩૭-૪૯માં, એ રાજશેખરના કાવ્ય નેમિનાથ કાગ્યમા વસન્તવેળનનું સૂચન છે એના વર્ણનો હારે પ્રચલિત રૂઢ સૈનીના તો પણ ખગ કવિનની ચમકવાળા છે

૮

શતકો ૧૫મા-૧૭માના આપણા વિધવાના સૌથી અગ્રિમ કવિઓ હતા સુપ્રસિદ્ધ વિમન-પ્રમન્ધકાર લાવણ્યસમય (જન્મ ૧૪૬૫માં), ‘માધનકામકુડાલાસ’ એ ૧૫૬૦ના અરસામાં થયા તે કુશલવાલાનું કૌતુકરાગી શૈલીનું કાવ્યરત્ન છે ૧૫૬૦થી ૧૬૨૦ દરમિયાન નિઘમાન હોવા સમય છે તે નયસુન્દરે સુકુમાર ભાવો તે શબ્દવાલિત્તવાળી આ બે (છમાની મુખ્ય) રચનાઓ વડે સહિત્યસમૃદ્ધિમાં વૃદ્ધિ કરી છે રૂપચન્દ્રકુરારાસ તથા નનદમયન્તીરાસ એવી જ વૃદ્ધિ આપણા સાહિત્યમાં અદ્ભુતરસિક ને બુદ્ધિભાષી કહેતાય તેનો પ્રખ્યાત ચીલવતીગમ (૧૬૯૪) રચીને સુકવિ નેમિવિજયે કરી છે

આ લેખ ધાર્યા કરતા લાંબો થયો, તેથી અતિનિસ્તારભયે, ઇસવી સત્તરમા શતકની આખરના ઉપર્યુક્ત કવિ નેમિવિજયથી જ વિગમનું પડે છે આ ઊણપ માટે આશા છે કે વાચકો લેખકને ક્ષમાપનાનો અધિમરી ગણશે

સંદર્ભ-સૂચિ : જૈન સાહિત્યનો સક્ષિપ્ત ઇતિહાસ (મો. ૬૦ દેશાઈ), ગુજરાત એન્ડ ઇસ્ટ લિટરેચર (કે. આં. મુનશી), સોનકીયુગની શ્રી અને સરકૃતિ (લો. ૭૦ સાહેસરા), ગુજરાતી સાહિત્યની અપરેખા (વિ. કે. વેદ)

‘ પારસીક પ્રકાશ ’ નામના કારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના કારસી ભાષાના વ્યાકરણનો ઇન્દિય

ભેચ્છાચ હાલ હે

આ નાના નિબંધમાં ‘ પારસીક પ્રકાશ ’ નામના કારસી ભાષાના વ્યાકરણનો ઇન્દિય હે

કોરાકુનિનો ઇન્દિય વ્યાકરણ હે અને તેનો કારસી ભાષાનો વ્યાકરણ હે

કોરાકુનિનો ઇન્દિય વ્યાકરણ હે અને તેનો કારસી ભાષાનો વ્યાકરણ હે

અથવા કારસી ભાષાના વ્યાકરણ હે અને તેનો કારસી ભાષાનો વ્યાકરણ હે

આ નાના નિબંધમાં ‘ પારસીક પ્રકાશ ’ નામના કારસી ભાષાના વ્યાકરણનો ઇન્દિય હે

કોરાકુનિનો ઇન્દિય વ્યાકરણ હે અને તેનો કારસી ભાષાનો વ્યાકરણ હે

૧ ‘ પ્રકાશ ’ નામના કારસી ભાષાના વ્યાકરણનો ઇન્દિય હે

૨ () નામના કારસી ભાષાના વ્યાકરણનો ઇન્દિય હે

ખીજન અને ત્રીજન પદ્યમાં ગ્રંથકાર અકબરશાહને ‘બ્રહ્મ’ સાથે સરખાવે છે. તથા ગોપાલસુત શ્રીકૃષ્ણ વિભુ સાથે પણ સરખાવતાં અકબરશાહને ગોબ્રાહ્મણપ્રતિપાલકરૂપે વર્ણવે છે અને કહે છે કે જે યવન વંશ, ગાય અને વિપ્રોનો સદા અભિમત જ કરતો આવેલ છે તે જ વંશમાં આ અકબરશાહ ગોબ્રાહ્મણના પ્રતિપાલક રૂપે જન્મેલ છે, એ વિશેષ આશ્ચર્યકારી ઘટના છે.

પાંચમા શ્લોકમાં “વિષીયતે સ્વોર્ધાર્યમ્” એમ કહીને પ્રસ્તુત કોશ તેમણે પોતાના ખોધ માટે નિર્મેલ છે એમ સૂચવે છે. અને સાથે જણાવે છે કે સંસ્કૃતના શબ્દો આપીને તેના સમાનાર્થક કેટલાક પારસીક—ફારસી—શબ્દોનો આ સંગ્રહ છે.

જે લોકો ફારસી ભાષાના સમુદ્રમાં અવગાહન કરવા ઇચ્છતા હોય તેવા લોકોને ખ્યાનમાં રાખીને કૃષ્ણદાસ આ કોશરૂપ નાની હોડીને રચે છે એમ જુદા શ્લોકમાં કહે છે અને સાતમા શ્લોકમાં એમ જણાવે છે કે—

“પોતે ફારસી શાઓને લણેલ નથી, માત્ર સાંભળી સાંભળીને જ આ કોશ રચેલ છે તેથી આ રચનામાં જે કાંઈ ન્યૂનતા વા વધારે પડતું આવી ગયું હોય તેને ફારસી વિદ્વાનો દરગુજર કરશે એવી નત્ર વિનંતિ છે.”

સંસ્કૃત ભાષાના અતિપ્રાચીન અને પ્રસિદ્ધ અમરકોશમાં શબ્દોને બતાવવા પ્રથમ કાંડમાં જેમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલલોગિવર્ગ, નરકવર્ગ, વારિવર્ગ આમ વર્ગોને યોગેલા છે તથા ખીજન કાંડમાં મનુષ્યવર્ગ, બ્રહ્મવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ વગેરે અનેક વર્ગોને પાડેલા છે અને છેડે ત્રીજન કાંડમાં પ્રથમ વિશેષ્યનિધવર્ગ પછી નાનાર્થવર્ગ યોગેલ છે તેમ બરાબર ક્રમને અનુસરીને ગ્રંથકાર કૃષ્ણદાસે આ ફારસી કોશમાં પ્રથમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલવર્ગ, વારિવર્ગ, મનુષ્યવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ (શડ્રવર્ગ) વિશેષ્યનિધવર્ગ તથા નાનાર્થવર્ગ વર્ગો યોગેલા છે. આ કોશમાં કાંડોનો વિભાગ નથી, માત્ર વર્ગોનો વિભાગ છે.

સ્વર્ગવર્ગનો પ્રારંભ ‘સૂર્ય’ શબ્દથી કરેલ છે. “શ્રીસૂર્ય ઉક્ત આત્માઃ” (શ્લોક ૮) સૂર્ય માટે ‘ઔત્તાવ’ શબ્દ પારસીક—ફારસી—ભાષામાં છે. આજુ ફારસી ભાષામાં ‘આપતાવ’ શબ્દ પ્રચલિત છે.

આ પછી “અપ્સરઃસુ પરી ક્રેયા” (શ્લોક ૧૧) એટલે અપ્સરા માટે પરી. “આતરાસુ મયેવ વહી” એટલે અગ્નિ માટે આતરા—આતિથ—સંસ્કૃત હુતાશ. “પોદાયઃ (ક્ષોદાયઃ) સ્યાત્ પરમેશ્વરઃ” (શ્લોક ૯) પરમેશ્વર માટે હોદાય—હુદા—આવા શબ્દો સ્વર્ગવર્ગમાં ૧૯ શ્લોક સુધી આવેલ છે. છેડાના ઓગણીસમા શ્લોકમાં “શીતે સરમા મયેત્ ગરમા વૃષ્મમાત્રે પ્રકીર્તિતઃ”—અર્થાત્ શીત એટલે સરમા—સરમા અને ઉગ્રણ એટલે ગરમા—ગરમા.

વ્યોમવર્ગનો આરંભ “આસ્માનં વ્યોમનિ પ્રોક્તમ્” (શ્લોક ૨૦)થી થાય છે. આસ્માન એટલે વ્યોમ આકાશ.

કાલવર્ગના પ્રારંભમાં “સંવત્સરેષુ સાલઃ સ્યાત્ પ્રલયે સ્યાત્ ક્યામતિઃ” । સાલ એટલે વરસ અને પ્રલયકાળ એટલે ક્યામતિ—ક્યામત.

૩ કોશની પોથીમાં જેવા ફારસી શબ્દો આપેલા ■ તેવા જ અહીં નોંધેલા છે.

પ્રથમ કોશનો શબ્દ, પછી ફારસીનો શબ્દ શબ્દ બતાવેલ છે. આ બન્ને શબ્દો નાગરી અક્ષરમાં ખુદલા છે.

ગુજરાત યુનિવર્સિટીના ફારસીના પ્રધાન અધ્યાપક શ્રી હોદુમાર્ગ નાથકે ફારસીના શબ્દ શબ્દો બતાવેલા ■ તે માટે લેખક તેમનો આભારી છે.

નામ્યવર્ગમા “નગારહ પટ્ટહે, મેયો નફીર, પરિકીર્તિત ” (શ્લોક ૪૪) ‘ દોલ અર્થમા નગારહ-નકારહ-નગારુ અને ભૂગળ-ભેરી અર્થમા નફીર ”

આ ઉપગત—

“ રૂઢાસલુ મનેત્ સ્નેહે ” (શ્લોક ૫૦) ર્નેહ-રૂઢાસ-પ્રણય. “ આરયૂ સ્યાત્ મનોરયે ” (શ્લોક ૫૦)-મનોરથ-આરયૂ. “ બારાકલુ મનેત્ સુદમે ” (શ્લોક ૪૯) સુદમ-બારાક. “ વરે સ્યાત્ દુદ્ધમનીતિ ચ ” (શ્લોક ૪૮) વૈર-દુદ્ધમની “ મેહર સ્યાત્ કરુણાયામ્ ” (શ્લોક ૪૫) દુરુણા-મેહર-મેહર વગેરે અનેક શબ્દો નામ્યવર્ગમા આપેલા છે

આ પછી પાતાલ વર્ગમા—

“ અસ્ફલ સ્યાચ પાતાલે ” (શ્લોક ૫૪) પાતાળ-અસ્ફલ

“ નરકે દોઝક મવેત્ ” (શ્લોક ૫૬) નરક-દોઝક-દોઝગ.

“ નારકેપુ ચ દોઝકી ” (શ્લોક ૫૬) નારકી-દોઝકી

“ અલમલુ મવેત્ દુ લે ” (શ્લોક ૫૭) દુ ખ-અલમ

“ રાહત સુત ડચ્ચતે ” (શ્લોક ૫૭) સુખ-રાહત

કોશકારે નરકવર્ગને પાતાલવર્ગમા ભેળવી દીધેલ છે, ત્યારે અમરકોશમા એ બંને વર્ગો છુદા છુદા છે

આ પછી વારિવર્ગ—

“ દરિયા સ્યાત્ સમુદ્રપુ ” (શ્લોક ૫૭) સમુદ્ર-દરિયા-દરિયો

“ મૌજસુ તરજે ” (શ્લોક ૫૮) તરંગ-મૌજ-સમુદ્રના મોગ્ધ

“ કૂલે કિનાર ” (શ્લોક ૫૮) કૂલ-કિનારો-કિનારુ

“ આવ સ્યાત્ અમ્મુ ” (શ્લોક ૫૮) આન-પાણી-(સરકૃત) અપ.

“ હૌદસુ પુષ્કરિણ્યામ્ ” (શ્લોક ૬૨) પુષ્કરિણી-હૌદ-હૌઝ

વારિવર્ગ પછી મનુષ્યવર્ગ—

“ જમીન્ ભૂમૌ ” (શ્લોક ૬૫) ભૂમિ-જમીન્

“ નગરે શહર ” (શ્લોક ૭૫) નગર-શહર-શહર

“ પત્તન ગઝ ” (શ્લોક ૭૫) પત્તન-પાટણ-ગઝ-અબગમ વગેરે.

“ દેશે વિલાયત ” (શ્લોક ૭૮) દેશ-વિલાયત

“ હરમ ભાગિનીછીપુ, ધર્મપત્ન્યા તુ ઓરતિ ” (શ્લોક ૮૩) ભાગીદાર-સાથીની સ્ત્રી-હરમ, ધર્મપત્ની-ઔરતિ-ઔરત

“ પાહિય વેદયાયામ્ ” (શ્લોક ૮૪) વેશ્યા-પાહિય-પાહિય

“ કુટિપ્પા દલાલ્પહ ” (શ્લોક ૮૪) દગલ્પહ-દલાલહ-કુટિપ્પી સ્ત્રી-દલાન સ્ત્રી

“ વૃદ્ધે મવેત્ પીર ” (શ્લોક ૯૪) વૃદ્ધ-પીર

“ વેહુઓ મૃછિતે ” (શ્લોક ૧૦૦) યાત્રિન-વેહુસ-વેહોશ

“ દુકહ સ્યાત્ સમ્પુટે ” (શ્લોક ૧૧૬) સમુદ્ર-દુકહ-હૂક-પટન

“ આયનહ દર્પણે તુ ” (શ્લોક ૧૧૬) દર્પણ-આયનહ-આયિનહ-આયના એમ અનેકાનેક શબ્દો આપેલા છે

કોશકારે બ્રહ્મવર્ગ અને દક્ષિણવર્ગ એમ બે જુદા નર્મ કર્યા બાબુના નવી પાપુ દક્ષિણવર્ગના બનેને સમાવેલા લાગે છે; અથવા પોથી લખનાર મથાળુ લખતુ ચૂકી ગયો હોય

“દાનિસ્મદસ્તુ પળિઠ્ઠે” (શ્લોક ૧૧૭) પળિઠ્ઠ-દાનિસ્મદ-દાનિશ્મદ

“ચુગન આત્તાર્ય” (શ્લોક ૧૧૭) આત્તાર્ય-ચુગન-મુલ્લા

“આપદ ઉપાપ્પાયે” (શ્લોક ૧૧૭) ઉપાપ્પાય-આપદ-આપદ-આપદ

“શાગિદં શિપ્પસરે” (શ્લોક ૧૧૮) શિપ્પ-શાગિદં

“સમાયા મલિસઃ” (શ્લોક ૧૧૯) સમા-મલિસ-મલિસ

“મન્નપાઠે ફાતેહુ” (શ્લોક ૧૨૦) મન્નપાઠ-ફાતેહુ-ફાતિહુ

“ફલિમા મૂલ્મને” (શ્લોક ૧૧૯) મૂલ્મન-ફલિમા-ફલિમહ-ફલમો

“અમ્બુચાને ચ તાલીમ” (શ્લોક ૧૨૧) આદર ખાટે જિભા થતુ-તાલીમ-તાલીમ

“સામોપી મૌન ઉચ્ચતે” (શ્લોક ૧૨૨) મૌન-સામોપી

“અતિક્રમે જિઆદતી સ્વાત્” (શ્લોક ૧૨૩) અતિક્રમ-જિઆદતી-જિઆદતી-જિઆદતી

“મોહિદ સ્વાત્ તુ પાપ્પાઠે” (શ્લોક ૧૨૬) પાપ્પાઠ-મોહિદ-મોહિદ-મોહિદ

“યતી તુ દરવેશ સ્વાત્” (શ્લોક ૧૨૬) યતિ-દરવેશ

“ન્યાઝરી અમિવાદને” (શ્લોક ૧૨૪) અમિવાદન-ન્યાઝરી

“દધાને તુ દલેલી સ્વાત્” (શ્લોક ૧૨૪) દધાત-દલેલી-દલીલ

“આમિલ તાપસે મનેત્” (શ્લોક ૧૨૫) તાપસ-આમિલ-આલેમ. (અહીં આલિમ પાઠ હોવો જોઈએ)

આ વર્ગના શબ્દોના વિભાગ અંગે ચિચારતા બાણુય છે કે ૧૨૮ સ્થોક સુધી બ્રહ્મવર્ગ આવે છે અને પછી ‘પાતશાક’ શબ્દની સરખાત થતા ૧૨૯મા સ્થોકથી દક્ષિણવર્ગનો પ્રારંભ થાય છે બ્રહ્મવર્ગના છે’લા સ્થોકમાં ‘ગુરુ’ અર્થનો ‘વોસ્ત’ શબ્દ બાણુયેલ છે

દક્ષિણવર્ગની પ્રારંભ—

“પાતશાહસ્તુ નૃપે પ્રોત્ત મુલ્લાસ્તુ તતોડધિકે ।

ચૌહાન્ગાહી વપાધીદો વજીરો મન્નિનિ સ્મૃત ॥” (શ્લોક ૧૨૯)

- ૧ અરબી તથા ફારસી શબ્દોને સરકૂત તથા પ્રાકૃતનો ઢોળ ચળવવાની રીત થયેલા જૂના લખાવટો પ્રચલિત છે પાણિનીય વ્યાકરણમાં તથા મહાભારતમાં અને અગરકોરા વગેરે કોશોમાં પણ એવા ઢોળ નવાવેલા શબ્દો ઉપલબ્ધ છે સરકૂત તથા પ્રાકૃત ઢોળ

અરબી કે ફારસી શબ્દ

૧ તુરુક

તુર્ક

વનાયુત-વનાયુત બાતા વનાયુત

(અહીં ‘વનાયુત’ શબ્દ કોઈ ફારસી શબ્દનું

સરકૂત રૂપાંતર છે)

૨ પારસીક

(અહીં પારસીક શબ્દ કોઈ-કદાચ ‘ફારસી’-

ફારસી શબ્દનું સરકૂત રૂપાંતર છે)

૩ સાશિ

શાહ

૪ સાજાનુસારિ

સાહનસારી

૫ સાજાનુમારિ (પ્રાકૃત)

નૃપ-રામ-પાતશાહ-પાદશાહ-વાદશાહ તેથી મોટો સુલ્તાન શાહાન્શાહી-રામઓનો રામ-
શહેનશાહ મન્ની-વજીર આ પછી ક્ષત્રિય વર્ગમાં જ આવે છે—

“દોસ્ત મિત્રે” (શ્લોક ૧૩૦) મિત્ર-દોસ્ત

“વદૂના યત્રનાના ય પ્રમુ પાળ સ કમ્યતે ।

નવાસ્તુ સ ઇવોક્તો મીયા સ્યાત્ યથનોત્તમે ॥” (શ્લોક ૧૩૨)

ધણા યવનોનો જે પ્રભુ-રામી-તેને પાળ-ચાન-કહેવાય અને નવાઝ-નૌઝાઝ પછુ તેને જ ગણાય
તથા જે યવન ઉત્તમ હોય તેને મીઆ-કહેવાય-વર્તમાનમાં જેને મિયા કહે છે

તથા—

“ય સર્વગુણસમ્પન્ન સર્વશાસ્ત્રાર્થકોવિદ ।

જ્ઞાનોપદેશ સર્વેષામ નાહ હજૂત સ્મૃત ॥ (શ્લોક ૧૩૩)

જે સર્વગુણસમ્પન્ન છે, સર્વશાસ્ત્રોના અર્થમાં કુશળ છે, અને સર્વને જ્ઞાનનો ઉપદેશ છે તેને
‘હજૂત’ કહેવાય અહીં મળે નોકમાં ‘સ નાહ હજૂત’ શબ્દ બતાવેનો છે તે ઉપરથી સ્પષ્ટ અર્થ
સમજાતો નથી કાંઈ અશુદ્ધ હોય એમ જણાય છે અહીં આ વર્ગમાં આવા અનેકાનેક શબ્દો બતાવેલા છે

હવે પછી વૈશ્યવર્ગ—

વાર્યુ નાના મોયુસ્તે યે વ્યાપારપરા નરા ।

સૌદા તત્કર્મણિ પ્રોક્તા વક્કાલ સ્યાત્ વણિજને ॥ (શ્લોક ૧૬૦)

અનેક જાનના વનનાડાડ ડગનારા લોકોને માટે વાર્યુ

વ્યાપાર-વપટાર-સૌદા

વાણિના-વક્કાલ-વક્કાલ

આશુનિકા-વર્તન-રોજગાર

ખેતી-જિરાયત (૨-નોક ૧૬૧)

કુસીદક-વ્યાજ-કર્જ (૨-નોક ૧૬૨)

ધડું-ગદ-ગદમ- (૨-નોક ૧૬૪)

ચણા-નંદુદ-નંદુદ

તલ-કુજિદ-કુજિદ- (૨-નોક ૧૬૫)

દોશ-બૂઝ-કુશ-પૂસ્ત

અ રસીયો-વાન્ચી-જાન્ચી- (૨-નોક ૧૬૬) ભાષામાં ‘અન્ચી’ શબ્દ જાણીતો છે એટલે

‘વાન્ચી’ પાંચને બે વાન્ચી પાંચ સહસ્રી શકે

મુનો-દેગદાન- (૨-નોક ૧૬૭) દેગ એમને દેગડો, જેના ઉપર દેગડો ચલાય તે દેગદાન

‘યે સ્વસ્તન ચ સામન્તાસ્તે સામ્યમ્ ઇતિ રચ્તા ।

તેષાં ॥ નૃપતિ સાધાનુમાધિરિતિ ચ શ્રુત ॥ (નિનદેવકૃત કાવ્ય કથા)

જેમ ‘વર્ણા કુર્’ ૪૨૧/૧૦૨૦ ઇત્યાદિ સુત્રો

પાણિનીય વ્યાકરણમાં વર્ણ (હાલ બન્નો) વગેરે કે લોક શબ્દો નહીં પર્વન ગામ વા નગર વગેરેના વાચક તરીકે
મૂળરૂપમાં નિર્દેશ છે તે બધા લોકિય શબ્દોને પાણિનિએ સરકૂનનો લોભ ચલાવેલ ॥

થાળી-દેગ

કુંભ-ધગે-કુજહ-કુજો-(શ્લોક ૧૧૮)

ચંદ્ર-જંજવીલ-(શ્લોક ૧૭૦)-જંજર ચાલુ શબ્દ છે.

લવણુ-નમક-(શ્લોક ૧૭૧)

સાકર-શાકર

મંડ-રસ-સોધ-(શ્લોક ૧૭૪)-સેરવો ચાલુ શબ્દ છે.

માખાણુ-મરકટ-મસ્કહ.

તૃપ્તિ-સેરા-(શ્લોક ૧૭૬)

તતુ-શરીર-ચદન-(શ્લોક ૧૯૦)

શ્લોક ૨૦૦થી પછીના શ્લોકોમાં હવે શુદ્ધ-શ્લ-વર્ગનો આરંભ—

માધાધાર-માળી-વાગવાન

વણુનારો-વાપદહ-વાપંદહ

રથપતિ-મેયમાર

તુણુનારો-દર્જી

રંગાચવ-રંગારો-રંગરેજ.

અમાર-કપંદોજ-કપ્પાદોસ.

લહાર-ભાહંગર.

સોની-જર્ગર-જરગર

તાળાતું કામ કરનાર-મિછગર.

નાપિત-હજામ.

બાઈ-સુતાર-દુરોદ્ધર-દરોદગર.

રજક-ધોખી-ગજાર-ગાજુર.

શૌક-સમ્માર.

ગાહુગર-વાજીગર.

ગાયન કરનાર-ગોવંદહ.

વારું વગાડનાર-સાગદહ.

આમ ૨૧૧ શ્લોક સુધીમાં શુદ્ધવર્ગ પૂરો થાય છે. આ પછી ૨૪૮ શ્લોક સુધીમાં પરચુરણ શબ્દો આવેલા છે. અમરકોશમાં આ માટે ‘સંકીર્ણવર્ગ’ નામ છે.

મહાશય-બુઝુક-બુઝર્મ (શ્લોક ૨૧૨)

સુંહત્ય-દિલાનર.

નિપુણ-દાના.

મહાઉઘોગ કરનાર-તરદ્દુદ્.

આયુધમાન-અમરદંબ-અમરદરાજ.

દુર્ભેનસુ-દિલ્લીગર.

ખ્યાત-અસિદ્ધ-મસ્ટ્રૂર.

અબુ-સાહિબ.

સમૃદ્ધ-આવાદાન્
 વ્યસનમય-આશિક-આશક-આસખ
 વ્યાકૃત-પરેયાન
 દળદ્રી-મોપિલ્લ-મુપલિયા
 સુન્ન-મહલૂવ-મહૂલૂવ
 અધમ-વદ
 મોર-નકામુ-વેપાવદહ
 મુખ્ય-સ્મૃતિકાર-અમામ-ઈમામ
 અથવા નિમાજના કાર્યમા અગ્રેસર-અમામ-ઈમામ

૨૪૮મા મ્લોક પાઠીના નવ મ્લોકોમા કેટલાક વિશેષનિમ્ન શબ્દો તથા અનેકાર્થી નામો જણાવેલા છે નાનાર્થ શબ્દો—

“શાલ્લુ વૃત્તદાસાયામ્ પચો શક્તે પ્રર્વિર્તિ ” (મ્લોક ૨૫૧)

૧ શાલ્ એટલે વૃક્ષની શાખા

૨ પચુતુ શિંગડુ

“ફેરગ કચ્યતે તન્નૈ કુષ્ટ-દેવવિદોષયો ” (મ્લોક ૨૫૧)

૧ ફેરગ-કુષ્ટ

૨ ફેરગ-એક દેશ-ફિરંગીનો મુલક

“કમર કતૈ ચ ચન્દ્રે ચ ” (મ્લોક ૨૫૬)

૧ કમર-કટિ-કેડ

૨ કમર-ચંદ્ર

આ રીતે આ આખો કોશ ૨૫૭ મ્લોકોમા પૂરો થાય છે આરભથી તે અત સુધીના આ તેના મ્લોક નબરો સળંગ છે વચ્ચે નાનગે લખવામા પોથીલેખમની ભૂલ લાગે છે એમ્મે મ્લોકો કુલ ૨૫૭ નહિ પણ ૨૫૫ છે કોશ પૂરો થતા પુષ્ટિકામા લખેલું છે કે—

“હતિ શ્રીમહીમહેન્દ્રશ્રીમદ્અકબરગ્રાહકારિતે વિહારાકૃષ્ણદાસમિશ્રકૃતે પારસીપ્રકાશે શબ્દાર્થ કોશપ્રકરણમ્ । ”

આ પાઠી આ અથકારે જ પારસીપ્રકાશ નામથી^૧ પારસી-ફારસી-ભાષાનું વ્યાકરણ રચેલ છે

- ૧ પ્રસ્તુત કોશ જેવો જ કોઈ બીજો પારસીક કોશ હોવો એક એ, એનું પ્રમાણ મળી આવે ન છે એકમા સૈકામાં શ્રીજિનપ્રભસરિ નામે એક જૈનાચાર્ય થયેલ છે દિલ્હીના બાદશાહ અવાહીદીનની ખાદીએ આવેલ મહમૂદશાહ પાંડશાહની સાથે તેમને વિશેષ પરિચય હતો તેઓ ધર્મરત્નહની વૃદ્ધિ માટે એ પાંડશાહના ફરબારમા જતા આવતા તેમણે ફારસી ભાષામા જ શ્રીજયલદેવ ભગવાનનું એક રતનન બનાવેલ છે તેની પહેલી કડી આ ॥

“મદ્ગાહદિ તુરા જ કામ્વરુ સહિયાનુ તુ મરા રવાદ ।

દુનાયક સમ્પદાનરુ તુસ્મારુ ગુપ ચિરા ન મ્દ ॥ ”

આ રતનનની વ્યાખ્યામાં પારસીકોશનાં અવતરણ આવેલ છે, તે આ પ્રમાણે છે

“આજેવો મહુગારડુ પતંગમુમકિ તુરાદગ્ધવન
 નૃત્ય સ્વાદ રસકુર્નયથ હમ્સુ સુદિત્તવા વાદ્વા ” ઇત્યાદિ

તેમાં સંસ્કૃતની પેઠે નામવિકલિતઓ, ધાતુવિકલિતઓ તથા ધાતુ વગેરે દૃષ્ટીને તેમની સાધના માટે મૂલો અને યુત્તિ તથા ઉદાહરણો વગેરે સવિસ્તર સમગ્રવેલ છે.

મૂળોનો નામનો—

પારસાનાત્ સેલ્ક ॥ ૧ ॥

પક્ત્ય યક્ ॥ ૨ ॥

દ્વેઃ દુઃ ॥ ૩ ॥

ધેઃ સે ॥ ૪ ॥

ચતુરભ્યસ્ય ચહાર ચાર ॥ ૫ ॥

ઇત્યાદિ અનેક મૂળો રચેલાં છે.

વ્યાકરણના આ પ્રથમ પ્રકરણનું નામ સંખ્યાશબ્દનિર્ણય છે.

બીજા પ્રકરણનું નામ શબ્દપ્રકરણ છે. તેમાં નામનાં રૂપો સંસ્કૃતની દ્રષ્ટિ સાધી બતાવેલાં છે.

મૂળો—

ઉદાહરણ—

સેલ્ક ॥ ૧ ॥

મર્દ

જસો હા ॥ ૨ ॥

મર્દહા

દ્વિતીયાયાઃ પછવાશ્ચ રા ॥ ૩ ॥

મર્દરા

તૃતીયાયા વા ॥ ૪ ॥

વામર્દ

આમ અનેક મૂળો રચીને કારસી ભાષાનાં નામનાં રૂપોને ઉદાહરણો સાથે સાધી બતાવેલ છે, આ પછી આ પ્રકરણમાં છેલ્લી હકીકત સર્વાદિ નામોને લગતી આપેલ છે. આ પછી અવ્યયોતું પ્રકરણ બતાવેલ છે.

અવ્યયોનાં મૂળો—

હમરા સહાયે ।

સહી સત્યાયે ।

હમી હમીન્ ઇવાયે ।

ચિ કિમયે ।

વાદ વાદજ પશ્ચાદયે ।

નિમાજ નિત્યકર્મણિ ।

ગનીમત ધર્મપૂર્વકવસ્તુભ્યમે ।

આ રીતે ગ્રંથકારે કેટલાક અધિક અવ્યયોનો સંગ્રહ કરેલ છે. આ પ્રકરણ પૂરું થયા પછી કારક પ્રકરણ, સમાસ પ્રકરણ, તદ્વિત પ્રકરણ અને છેલ્લું આખ્યાત પ્રકરણ આપેલ છે. વ્યાકરણના આ આખા ૫ ગ્રંથમાં ગ્રંથકાર ઉદાહરણોમાં બીજાં બીજાં ઉદાહરણો સાથે વારંવાર અકચર બાદશાહનો ઉલ્લેખ કરતો રહે છે.

આ ઉપરાંત બાહ્ય શાકાચ એમ છે કે બીજે પણ કોઈ પારસીક કોશ જરૂર હોવો જોઈએ ॥ આખ્યાતમાં બીજું પણ અવતરણ છે. (જુઓ જૈન સાહિત્ય સંસોધક ખંડ ૩ અંક ૧ પૃષ્ઠ ૨૬૩)

આ સત્તવનવી પાંચમી હકીની આખ્યાતમાં અરબી રહ્યાન શબ્દને રહમાણુ રૂપે લખેલ ॥ અને સંસ્કૃતમાં 'રહ' ઉપરાંત તેની બુદ્ધિ બતાવવામાં આવેલ છે રહિતિ-ત્યજિતિ-રાગદ્વેષી इति रह + अ + माण + स् = रहमाण' આ રીતે અરબી શબ્દને સંસ્કૃતનો ઢોળ અકાવચમાં આવેલ છે

તદિત પ્રકરણમા—

૧ શાહસ્ય અપત્ય શાહયાદહ્ ।

અહીં અપત્ય અર્થે માટે ‘યાદહ્’ પ્રત્યય છે

જ્ઞાનસ્ય અપત્ય જ્ઞાનયાદહ્ ।

અશીલસ્ય અપત્ય અશીલયાદહ્ ।

અશીલ-અશીલ એટલે ડુલીન અસલ’ કે અસીલ’ શબ્દો ભાષામા પ્રચલિત છે આ પ્રકરણમા અપત્ય અર્થનો પ્રત્યય પહેલા બતાવેલ છે પછી જાત અર્થનાળો પ્રત્યય—

૨ કાશુલે જાત કાશુલી ।

અરવે જાત આરવી ।

ચીને જાત ચીની ।

પ્રયુક્ત અર્થે પ્રયુક્ત પ્રત્યય—

૩ મહમ્મદેન પ્રયુક્ત મહમ્મદી ।

ભાનપણ બોધક પ્રત્યય —

મુસુલ્માનસ્ય ભાવ મુસુલ્માની

કાફિરી ।

અસ્તિ અર્થેદ્યોતક સ્તાન્ પ્રત્યય—

૪ ગુલ વિદ્યતે અસ્ય ગુલિસ્તાન્ ।

હિન્દુસ્તાન ।

ગાગિસ્તાન્ । કવિદ્ દ્વકારાગમ ।

ઈદમર્થે સ્થાય ‘અળ્’ પ્રત્યય—

૫ અકરસ્ય અયમ્ અકરરા ।

‘તત્ કરોતિ’ અર્થનો અળ્ પ્રત્યય—

અગિ પૂર્વસ્વરસ્ય આકાર મધ્યમસ્વરસ્ય આકારો વચ્ચે — ‘અણ્’ લાગતા પૂર્વના સ્વરનો આકાર થાય છે અને મધ્યમ સ્વરને ઇકાર થાય છે

અદલ કરોતિ હવિ આદિલ ।

જુલમ કરોતિ જાલિમ ।

હુકમ કરોતિ હાનિમ । ઇત્યાદિ

આનિલ વગેરે પ્રયોગોમા તત્ કરોતિ અર્થનો અળ્ પ્રત્યય છે

આ રીતે તદિત પ્રકરણમા અનેક પ્રત્યયોનું વિધાન કરેલ છે આ પ્રકરણમા અતે ગુનાહ દૃતવાન્ ગુનાહગાર-ગાર પ્રયય । ‘સમૂહ’ અર્થનો દાત્ પ્રત્યય-યમાદાત્ વગેરે તત્ સાધયતિ અર્થનો ‘ગર્’ પ્રત્યય-યર્ગર્, સિતમગર વગેરે

તત્ વિક્રીણાતિ અર્થનો ‘વરોશ’ પ્રત્યય—

સબુજી વિક્રીણાતિ હતિ સબુજાવરોશ વગેરે

તન્ ધારયતિ અર્થનો ‘દાન્’ પ્રત્યય—

નિમક ધારયતિ નિમકાન્, અયનકદાન્ વગેરે

તરાશ્ પ્રત્યય-સગતરાશ્, બુતતરાશ્ વગેરે

અરપ અર્થનો ચહ્ પ્રત્યય-સિંદૂક + ચહ્ = સિંદૂકચહ્, દેગચહ્ વગેરે

નિદા અર્થનો 'ક' પ્રત્યય- વનસ્, રિંદ્

પ્રકૃતિ અર્થનો 'તર' પ્રત્યય—

અતિશયેન દેર્ દેરતર્ વૃષતર્, બદતર્ વગેરે

આ પૃષ્ઠી આખ્યાત પ્રગણના ક્રિયાપદોના ૩૫૦ સંસ્કૃતની વિભાતિ દ્વારા આદેશો કરી કરીને સાધી બતાવેલ છે અને સાથે સંસ્કૃત ધાતુઓના આદેશો પણ બતાવેલા છે

જેમકે વેટલાક આદેશો—

મૂ 'ધાતુનો શબ્દ' આદેશ

તિ પ્રત્યયનો 'મે' આદેશ મેઘાન્દ-મરણિ હત્યર્વ આમ દરેક કાળના ૩૫૦ સાધી બતાવેલા છે

અસ્ ધાતુનો હસ્ત-હસ્તી-અસ્તિ હત્યર્થ ।

અસ્ ધાતુનો જૂનકાળમાં ઘૂદ-ઘૂદ-માર્તાત્ હત્યર્થ ।

૧ વ્ઞ ધાતુનો વેજદ-વુજદ

૨ હ્ઞ ધાતુનો વીનદ-વીનદ

૩ ક્ષ્ઞ ધાતુનો જ્ઞાદ

૪ ઘ્ઞ ધાતુનો જોઞદ

૫ ઘ્ઞ ધાતુનો જાઞદ

૬ ઢા ધાતુનો દિહદ

૭ ક્ઞ ધાતુનો કુનદ

આ રીતે સંસ્કૃતના ૬૭૦ ગણના અનેક ધાતુઓના શુદ્ધ શુદ્ધ આદેશો બતાવેલા છે અને આમ કરીને આ કારણી ભાષા સંસ્કૃત ભાષા દ્વારા જન્મી હોય એવો આભામ કલમનાના હેતુથી અથમર આ વ્યાકરણ બનાવવા પ્રેરણા જણાય છે જે કે કાગમી ભાષા સંસ્કૃત પ્રાકૃત ભાષાઓ સાથે સમઘ જરૂર રાખે છે પણ તે એમાથી જન્મી હોય તે બનના જોગ નથી આ રીતે આ લેખમા કારસી ભાષાના કોશનો અને વ્યાકરણનો દૃષ્ટો પરિચય આપેલ છે કોશ ક્રમતા વ્યાકરણનો પરિચય વધારે વીગતથી આપવો જોઈએ એમ લાગે છે પણ એમ કહવા જતાં લખ્યું છે તે કરતા બમણું અઘી ગણ લખ્યું જોઈએ અને એવું લખાયું અરુચિકર થવા સમય છે; માટે તેમ કહ્યું નથી વળી, કોઈ બીજો પ્રસંગે એ વિશે વીગતથી લખી શકવાનો અનકાશ છે જ

દાથપ્રતનો પરિચય—

દાથપ્રતના કુલ પાના ૨૮ છે વ્યાકરણ ભાગના છે'ના પાનામા સમાવિતસ્યક કોઈ ઉ નેમ કે પુષ્પિકા નથી એથી એમ જણાય છે કે પ્રત અધૂરી છે

પાના આનું પાના ક્રમતા વધારે પહોળાં છે, એક એક પાનામા ૧૪-૧૪ લીંડીઓ છે દાથપ્રત સુરાત્મ છે પણ અશુદ્ધ છે અને વચ્ચે વચ્ચે કોરી જગા પણ છે એટલે એમ જણાય છે કે વચ્ચે વચ્ચે કાઈ છૂતી ગયું હોય અથવા ચોક્ક મોટા છે અથકારના સમય મિત્રે ખાસ લખનાની જરૂર નથી પોતે અકમર બાદશાહની પ્રેરણાથી આ પ્રત્તિ કરેલ છે એમ અપદ્ જણાવે છે એટલે અથમર અકબગની સલાનો પડિત હોય એ બનના જોગ છે વ્હરે દિલ્હીઓનો એવો આગ્રહ હતો કે ન પટેલ ચાવની માણ પ્રાણે કળ્થતૈરપિ । અર્થાત્ “ જીવ જીવ તો ભવે જીવ પણ ચાવની ભાષાને લાગુ ની નહિ ” એ આગ્રહને મેવે તો મૂક્યો પણ બાહ્ય પડિતોએ મહોપનિષદ જેવા ઉપનિષદો પણ રચેલ છે તથા પ્રસ્તુત કારસી ભાષાનું વ્યાકરણ લખવા પણ પ્રયાસ કરેલ છે, અને શ્રીવિષ્ણુની સાથે સગખામણી બતાવીને અકબગની ખૂબ સ્તુતિ અને પ્રશંસા સુંદા કરેલ છે તેનું કારણ ગોતવા જવું પડે તેમ નથી દાથપ્રતને ઉપયોગમા લેવા દેવા માટે લગ્ ૬૦ મારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના નિયામકનો આભારી છું

નાસિક્ય પછી વ્યંજનાગમ અને સાક્રય્ય

હરિવલ્લભ ચૂનીલાલ લાયાણી

૧

ભારતીય—આર્યની પ્રાચીન જૂમિકાના મ્ + રૂ અને મ્ + રૂ એ વ્યંજનસંયોગો જે પરિવર્તન પામીને મધ્યમ જૂમિકામાં આવ્યા છે તેની વિશિષ્ટતા એ છે કે તેમાં વચ્ચે બૂનો આગમ થયો છે.

સં. આત્રે : પ્રાં અંમ : ગું આંઓ
આત્રાતક : અંબાડઅ : અંબાહો
તાત્ર : તંમ : તાંબું
અમ્લ : અંમ : આંબું, અંમાત્રું
*આચામામ્લ : આઅંબિલ : આંબેલ
આત્રિકા : અંબિલિઆ : આંબલી

૨

નાસિક્ય વ્યંજન (ન, મ, અનુસ્વાર) અને હકારના સંયોગના પરિવર્તનમાં એક વલણ આવું જ છે. તે અનુસ્વાર ન પછી ફૂ નો, મ પછી બૂ નો અને અનુસ્વાર પછી ગૂ નો આગમ થાય છે. પરવર્તી હકારની સાથે લળી જતાં તે અનુક્રમે ધૂ, ભૂ, અને ઘૂ રૂપે નિબપત્ર થયા છે.

આમાં હૂ મૂળનો હોય અથવા તો માધ્યમિક પરિવર્તનપ્રક્રિયા અનુસાર નિબપત્ર થયેલો હોય—એટલે કે મૂળના પૂર્વવર્તી હૂ કે સૂ માંથી નીપજેલો અને વ્યત્પન્ને પરિણામે પરવર્તી બનેલો હોય. ઉદાહરણો :

સં. ચિહ્ન : પ્રાં ચિંધ : ગું ચીંધું
સંસ્મરતિ : સંસારંધ : સાંસરે

શિલ્પ : શિલ્પ : 'સિંગ', સંગ (માનસિંગ, અભેસંગ)
કૃષ્ણાણ : કૃષ્ણ : કૌલાંડ

૩

આ વલણ નાસિક્ય વ્યંજન અને રૂ કે લૂ સંયુક્ત નહીં પણ નિકટનિકટ દોષ ત્યારે પણ કવચિત્ પ્રવર્ત્ય છે. પ્રાચીન જૂનિકામાં પણ આનું ઉદ્ભવરણ છે :

વેદિક મૂનર 'પ્રસન્ન' : સં મુન્દર.

ઉપરાંત

સં શાદમલિ, પ્રાં શિખલિ, ગું રીમળો. સં ધૃત્વન્નલ : અપં વિહ્વલ :
ગુન્ વ્યંડળ.

કેટલાંક ગુન્નાની ઉદાહરણો આ વલણ અમુક અંશે પ્રચળ હોવાના દ્યોતક છે. (આમાં પરવર્તી ધ્વનિ રૂ કે લૂ સિવાય કવચિત્ નથી) :

સં મૂર્ણ : પ્રાં મૃત્ર : ગુન્ મુંદરી (દિંદી મુનરી)

વાનર : અપં વન્નર : ગુન્ વાંદર, વાંદરો

પંચદશ : પન્નરહુ : પંદર

પર્ણ : પન્ન : પાંદડું

રેના : રન્ન + લ : રાનસ, રાંદલ

ગુન્ મીની, મીનડી, મીંદડી

ઉપરાંત આમડું, ગામડું, આમળુંના વિરોધે આંખડું, ગાંખડું, આંખળું, (આમસક) એવાં ઉચ્ચારણો પણ અહીં નિર્દેશ કરી શકાય. ૪

૪

નિકટવર્તી અક્ષરોના નાસિક્ય વ્યંજન અને દંકાર વચ્ચે વ્યંજનાગમ થવાનાં પણ બેક ઉદાહરણ મળે છે :

અભિજ્ઞાન : અહિન્નાણ : અહિંદાણ : એંધાણ

મદનદલ : મયણહલ : મીંદણ, મીંદોળ

એંધાણમાં પરવર્તી ધ્વનિ પણ છે.

સગતી ઉચ્ચારણ બંધે (<બન્હે=બંને), બંધેવી (<બન્હેવી=બંનેવી), જાંદરી (<જાનરી, વિમલપ્રગપમાં જાંદણી), નાંધણું, નાંધડિયું, (નાન્હુ, લન્હુ, રલદણ) ઉપરની પ્રક્રિયા બતાવે છે.

આમાં દીર્ઘ નાસિક્ય વ્યંજનનું પ્રચળ ઉચ્ચારણ પરિવર્તન માટેની આવશ્યક શરત જણાય છે. નાસિક્યના ઉચ્ચારણ વેળા બધી હવા માત્ર નાસિકા વાટે નીકળવાને બદલે ઉત્તરાંશમાં તે મુખ વાટે નીકળતાં નાસિક્ય પછી સ્પર્શે વર્ણ નીપજ્યેલો છે. મૂળનો એક વ્યંજન બેમાં વિભક્ત થાય છે એ રીતે જોતાં આ પરિવર્તન દ્વિભાજન (split)ના પ્રકારનું જણાય.

૫

અર્વાચીન ગુજરાતી ઉચ્ચારણમાં ઉપરના વલણથી સ્થળ દષ્ટિએ વિપરીત કદી શક્ય તેનું વલણ પ્રગટે છે. સાનુનાસિક સ્વર પંચીનો મધ્યવર્તી અપ્રાણ ધોષ સ્પર્શ (ઘણખરું તો બૂ) અનુનાસિકની અસર નીચે સાર્થક પાળીને પોતાના વર્ગનો નાસિક્ય સ્પર્શ બને છે. ઉદાહરણો :

અમરાઈ (પ્રાં અંઅરાઈ, સં આમરાજિ), રીમળો (પ્રાં સિંબલિ, સં શાદમલિ).
કામડી-કામડી (પ્રાં કંખા), ચીમટો (મૂળમાં કચિખરું-).

ઉપગત આંબળું-આમળું, આંબડી-આમડી, ઉંબરો-ઉમરો, કાંબળો-કામળો, તાંબડી-તામડી, તૂંબડી-તૂમડી, પૂંભડું-પૂમડું, લીંબડો-લીમડો એની માન્ય નોંધણીઓ; તથા જાંબળી-જામળી, સાંબેલું-સામેલું, લાંબડો-લામડો, ચાનડી (ચાંદ, ચંદ), બીનડી (બિન્દુ)

૬

સાનુનાસિક સ્વર પંચીનો સમ્પ્રદાય અપ્રાણ ધોષ સ્પર્શ (ખાસ કરીને બૂ-ભૂ, તેથી બોહે અશે દ્, ડ) નાસિક્ય સ્પર્શ (મ, ન, પૂ) બનવાનું વલણ વિશેષે ધગવે છે. ઉદાહરણો

કરમો-કરમસો (કરંબ)
ચૂમડું-ચૂમી (ચૂંબ-ચુબ)
જૂમડું, જૂમણું, જૂમર (પ્રાં જૂંબ-જૂંબણ), જૂમણક
બૂમ (પ્રા બુંબા)
ભૂમ (ભૂંબ, ભૂંબી)
સામ (સાંબેલું, સંબ, ગમ્મ)
અડીખમ, મલખમ (ંબંખં, ખંભા)
ડામડું (ડાંભડું, પ્રાં ડંભાખ)
વામ (વાંભ)

૭

આ ઉપરાંત રોજની લોકવ્યવહારની ભાષામાં પ્રાદેશિક પ્રયોગો લેખે ખાણ (ખાંડ), ગાણ (ગાંડ), માણ (માંડ), રાણનો (રાંડનો), કનમૂળ (કંદમૂળ), બનખારણે (બંધ ખારણે), ચનરા (ચંદરા), વાનરો, પાનડી, પનર, ચૂનડી, વનરાવન, અનરાધાર, શિનરી (શીંદરી), ગન (કે ઘન, ગંધ), ગોવનજી (ગોવિંદ) જેવા ઉચ્ચારણ પ્રચલિત છે તે પણ આ વલણ અંગે દિશાસૂચક છે.^૧

નાસિક્ય ધ્વનિના પ્રભાવ નીચે > લૂ, ળ > લુ, વૂ > મૂ (કણથી, વાણુંદ, બમણું, ગભરામણુ વગેરે) એ પરિવર્તનવલણો ઉપર વર્ણવેલા વલણ સાથે સવાદી છે

દિગ્વલ્લ

૧ ચર્ચના પરિવર્તનોનો પૂર્વનિર્દેશ, વિનાયકા વગેરે માટે જુઓ હેમનંદ, સિદ્ધહેમ, ૮, ૨/૫૬, ૧/૨૬૪, ૨/૫૦ ૨/૭૪, ૪/૧૧૨, પિરાય આભાનિક, કું ૨૬૫, ૨૬૭, ઠંર, ગુજરાતી શોનો ગોળિ, કું ૭૮, ૮૪, નસિંદરાવ,

ગુજરાતી, સંસ્કૃત એન્ડ ગિલ્ડેસ્ટ, ૧, ૩૨૮-૩૩૩, ૪૭૧, ૪૭૨ (બી); ભાષાણી, વાઙ્મયાપાર, પૃ ૩૧૦, ૩૨૫. સરખાવો પ્તોક (ભાષાવર, પાંજરે), મરાઠી ભાષેલા વિકાસ, ક્રિ ૧૨૩

અંજનાગમવાળા શબ્દોનો વિચાર કરતાં નરમિતરણે પ્રાકૃત લૂપિકાનાં ઉદાહરણો નોંધ્યાં છે, પણ તેમનો જ વારસો ગુજરાતી વગેરેને મળ્યાનું તેમની સમજમાં નથી આવ્યું. આ પરિવર્તનને સમજવાનાં તેમાં તેમણે સ્વરસદૃષ્ટિ અસરથી અથવા પાણના ૬, ૨ને કારણે મૂળના નાસિકથ અંજનનો નાસિકથ ૬, જુ વગેરે થવાનું માન્યું છે, પણ એમનું પૃથક્કરણ ભૂલ ભરેલું છે : તેમણે પૂ ૪૭૨ (બી) ઉપર ટકિવો મન જ સાચો થવાનો મન કરે છે. ફિનિ પૃથક્કરણને કારણે તેમણે આ વચણનાં ઉદાહરણો સાથે મુ > જે એ જિન વચણનાં ઉદાહરણો ભેળવી દીધાં છે અને એક વેદાયનું ઉદાહરણ પણ (અદવાળો : અવાળાજી) એ સાથે મૂક્યું છે.

- ૨ દર્શ, ઇન્ડો-આર્યન લેગ્જિસ્લેશન આચાર્ય, આરણ, કુમાર, ૦ થિન્ક એ રીપ્કોની નામે જુઓ
૩ અન્ય પ્રાકૃત અવર્ણના ઉદાહરણો : બંબ (અદ), બંબલ (અદાણ), જિંબ (ધીમ), સેંબ (સેંબ), કંમાર (કરકાર = કરમીર), સંધાર (સંહાર), સંધ (સંસ), આસંધ (આસંસ) વગેરે.

એ ઇલાખાં શબ્દવાનું છે કે વધુ ન્યાયક વચણ તો કરા અગમ વિના નાસિકથ અને હકારના સંયોગને બીજા સંયોગોની જેવો ગણવાનું અને પછીથી હકારનો ઘણુંખરુ હોય કરવાનું છે. ઉદાહરણો : કીનું (કંદ, કાણ), કાનો (કંદ, કાણ), પાનો (પંદવ, પ્રકવ), પાનો (પંદિઅ, પાણિ), નાનું (કંદ, કાણ), અમે (અકદ, અકમ-), તમે (કુકદ, કુકમ), મસાણુ (મસાણ, મસાણ), ધીમ (ગિરદ, કીમ), પીસરે (વિકમરદ, વિકમરતિ), નરસી (નરસીહ, નરસિહ) વગેરે

- ૪ હિંદી તાંબા, બંદર, પંદ્રક વગેરે, બનભરી (કે લખારી) હુંદાળેમાં (=Cનાજા), મરાઠી તાંબે, આંબા, વાંદર, પંપરા, સાંભળે વગેરે

અથેલ (કેટલાક મૂળ તો કેટલાક રૂંધમાંથી) fumble, grumble, humble, nimble, gander, gender, thunder વગેરે તથા ગ્રીક andros વગેરે આવા જ અન્યનાગમનાં ઉદાહરણો છે

- ૫ હિંદી અમરાઈ, આમ, અમના, અમના, રોમ, લૂમના, ખામ, મક્કખમ, વગેરેમાં આ જ પરિવર્તન આપાર છે. સરખાવો રોમાની (રોમન). અથેલ શબ્દાન્ત — m્બનો મ્ (bomb, comb, dumb, thumb, tomb, womb, jamb, lamb, limb, વગેરેમાં) તથા -ingના ઇ (sing, ring, coming વગેરેમાં) આવી જ પ્રક્રિયા રજૂ કરે છે.



ગુજરાતનું લોકજીવન

મંજુલાલ ૨૦ મજસુદાર

ગુજરાતનો મિશ્રસમાજ

મધ્યકાલીન ગુજરાતી સમાજ અનેકાનેક જાતિ, વર્ણ અને સંસ્કારોના સમિશ્રણમાંથી અસ્તિત્વમાં આવ્યો છે, એ હકીકત છે. ગુજરાતની જૂમિ ઉપર અનેક પ્રજાસમૂહોનાં સંમિશ્રણ થયાં છે; પરિણામે, એ સૌનાં સ્વભાવલક્ષણો ગુજરાતી સમાજમાં વરતાયા હાયાં છે. પ્રજાનાં પરિશ્રમણોએ ગુજરાતી સમાજને અને તેના સ્વભાવને ઘડ્યો છે. તેથી જ ગુજરાતી પ્રજાજનને, અનુભવથી ધર્માર્ષને નમ્ર અને વ્યવહારકુશલ થતાં આવડ્યું છે; તેમ જ આ કારણથી જ ગુજરાતીમાં સ્વપ્રાંતાભિમાન, ખીળને મુકાબલે, બહુ મોંઘું રહેવા પામ્યું છે.

દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા

‘ગુજરાતીઓ મોટે ભાગે દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા છે’—એવું આલોપાત્મક કથન ચાલ્યું આવે છે; તેની સાથે એ પણ યાદ કરવા જેવું છે કે ગુજરાતનાં બહારો ઉપર ધણીવાર પરદેશી હકૂમત રહેલી છે, અને તેને લીધે, ગુજરાતનો આંતરપ્રદેશ જુલમી અધિકારથી બચી પણ ગયો છે.

મુદ્રાવ્યાપારમાં અંગ્રેસર

ગુજરાતના દ્રવ્યલક્ષીત્વની સારી છાપ રાષ્ટ્રતંત્ર અને તેના કારભાર ઉપર પણ પડ્યા વગર રહી નથી. જેમ આજના જમાનામાં મોટાં રાષ્ટ્રોનો વ્યવહાર શરાફી પેદીઓ, બેન્કો અને કરોડાધિપતિઓ ઉપર નમે છે તેમ, ગુજરાતનાં રાજ્યોનો વ્યવહાર તેના મોટા મોટા વેપારીઓ ઉપર નજાતો હતો. મધ્યકાલીન ગુજરાતમાં વસ્તુપાલ—તેજપાલ, શાંતિદાસ ઝવેરી, તથા પેશ્વાઈના વખતમાં પૂનામાં પહેલી ટંકશાળા ચલાવનાર ગુજરાતી દુર્લભ શેઠ, અને કંપની સરકારના વખતમાં સુરતથી મુબઈમાં આવીને રહેલા આત્મારામ બૂખણ ત્રવાડી વગેરે શરાફોની પેદીઓએ નોંધપાત્ર મેવા બળવી છે.

લોકવાર્તા-વ્યાપારી રાજાઓ

ગુજરાતી લોકવાર્તાના સાહિત્યમાં, વેપારીઓને 'રાજાઓ' તરીકે ઓળખાવેલા છે તેમના ડુબાણે, વ્યાપારમાં ક્રમાયેગી લક્ષ્મીથી ભરપૂર વહાણો લઈને પરદેશથી આવતા લાગે, ગળ પછુ તેમનું મનન કંતા ઘણીનાર રાજાની કુવરીને, વૈશ્ય પ્રધાનના વ્યાપારી યુવને પરણવાવાગ નાનમ ગણાતી નહિ

પરદેશી વ્યાપારીઓ પ્રત્યેનો વર્તાવ

ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રના બહારો સાથે વેપાર કરવા આવનાર પરદેશીઓ અને પંધર્મીઓ કોઈપણ જાતની હુકત વગર પોતપોતાનો ધર્મ તથા આચાર પાળી શકે તે માટે, ઉદાહરણે જોગવાઈઓ ની આપવામાં આવતી હતી. માગરોજ તથા ખલાતના બહારો ઉપર મુસલમાનો માટે મસ્જિદો પણ બાંધી આપવામાં આવી હતી, એવી લેખી નોંધ મળી આવી છે

ધર્મમત-સંતિષ્ઠતા

ગુજરાતમાં ધર્મમત સંદિગ્ધતા સોવકી સમયમાં પ્રવર્તતી હોવાના નિર્ણાયક દાખના દર્શાવવામાંથી મળે છે. અગિઆરમાં અને બારમાં સૈદ્ધાંતમાં દક્ષિણમાં, સૈવગાંધી દ્વારા વૈષ્ણવોની ભારે કનગત ધર્મ હોવાના દાખના મળે છે, પણ ગુજરાતમાં એવા દાખના નથી. રૌવધર્મી ગાં મડનિકે વૈષ્ણવ સતમનિ નગસિંહ મહેતાને પળ્લોનાનો દાખલો અપનાદ ગણ્યો જોઈએ. અનમત, શ્વેતાશ્વ અને દિગ્મગ જૈનો વચ્ચે તથા બ્રાહ્મણ અને જૈનો વચ્ચે વાચ્યુદ્ધો તથા પરપરની નિંદા થયેલી છે. ખરી, પણ એથી આગળ કંઈ થયું નથી. ગાંધીઓએ તથા મત્રીઓએ તો સર્વધર્મ પ્રત્યે સમભાવ ગણ્યો છે

પારસીઓને આવકાર

એટલું જ નહિ, પણ ઈ.સ. ૯૩૬માં મુસ્લિમ કનગતને લીધે દુરાનથી દક્ષિણ ગુજરાતમાં ભાગી આવેલા અમિરપૂજા પારસીઓને, ગુજરાતના પારસી એવા કંઈકેણના મિલાદાર ગાંધીએ અગ્રથ આપ્યો હતો, અને એ દક્ષિણ કાંઠા પર આવેલા વમેલા પારસીઓ ગુજરાતીઓ તરીકે જ અગિઆરસો વર્ષથી માનમેગ છતી રહ્યા છે. સિદ્ધગાંધી સમયમાં ખલાતની મસ્જિદને આ મુર્ષપૂજાએ મારિંગે દ્વારા માળી મુલાવી હતી એ દગામાં એસી મુસ્લિમો માર્શા ગયેલા આની ફિયાદ સિદ્ધગાંધી પામે પહોંચતા, તે ગાંધીએ જાતે તપાસ કરી, વાત સાચી દરતા, બ્રાહ્મણોનો તથા અમિરપૂજાનો મુખ્ય નેતાઓનો યોગ દંડ કપો અને પ્રગપાલનની સમભાવભરી વ્યવસ્થા અમલમાં મૂકી

ધાર્મિક સમભાવ : મંદિરો, મસ્જિદો

વાગેશ ગાંધીમજામાં મત્રીશ્વર વસ્તુપાવ તેજપાને જૈન અને બ્રાહ્મણધર્મના પૂજારીઓનો જિભા કપી હતા તે સાથે મસ્જિદો પણ બાંધાતી હતી એમ તેમના અસ્તિત્વલેખકો જણાવે છે. કનગ ભદ્રેશ્વરના જગમુલાદે પણ મસ્જિદો બાંધાતી હતી. પરંતુ ધાર્મિક સમભાવનો સૌથી સરસ દાખનો તો વેરાળના સ. ૧૩૨૦ના લેખમાં છે — અર્જુનદેવ વાગેશના મહામાત્ય ગણક શ્રી માલદેવ હતા લારે, સોમનાથના પાશુપતાચાર્ય ગડથી પરવીર અને ત્વાના આગેવાન મહાજનો પામેથી હનુમંત(ધનનંતુ હોરમંત)ના કાંધના અમીર કુકુદુદીના ગાંધીના નાખુગ પીરોએ, સોમનાથદેવના નગરની બહારના ભાગમાં એમ મસ્જિદ બાંધના માટે જમીનનો એક હુકો, બધા હુકો સાથે, ખરીદી લીધો હતો

જમીનના આ હુગ ઉપર પીરોઝે મસ્જિદ બાંધી અને એના ધૂપ, દીપ, તેવ, કુરાનપાઠ વગેરે માટે, તથા આ તુ દુરસ્તી ખર્ચ માટે ધઉનેશ્વરેનીની માનિષ્ટની, બે માળના ઘરવાળી એક મોગ વાડી, બે પટ તથા એક ધાણી ખરીદી લઈ, તેની ઉપર મસ્જિદ માટે વાપગવા આપી દીધી તે ઉપરાંત શિયાપથી વહાણવગીઓના ઉત્સવ માટે અમુક રકમ ફગની આપી, જેનો વડીપટ પ્રભાસપાટણના મુસ્લિમો કરે અને કોઈ રકમ વધે તો મક્કા અને મદીના મોકલે મુસનમાન વહાણવગીઓની સાથેનો હિન્દુ ધર્માચાર્યોનો મીઠો સમઘ અહીં સ્પષ્ટ જણાય છે

ગણરાજ્યના અવશેષ : મહાજનનું બળ

શુજરાતમા એક બીજી નિશિષ્ટતા ધ્યાન ખેંચે તેની છે કોંગ્રેસના અર્થશાસ્ત્રમા નોંધ્યા પ્રમાણે, 'સૌરાષ્ટ્રની પ્રજા વ્યાપાર તથા શસ્ત્રો ઉપર જીવનારી હતી' યાદવોના વૃષ્ટિ અને અન્ધક કુલોના સમયથી 'ગણરાજ્યો'નું અસ્તિત્વ પશ્ચિમ હિંદમા હતું ધીમે ધીમે સામ્રાજ્યવાદનું આક્રમણ થવા લાગ્યું, અને મૌર્યો, ક્ષત્રપો, શુપ્તો વગેરેના સમયમા ગણરાજ્યોનું ગત્યત્વ ગયું છતાં એ સંગઠિત ગણ' તરીકે વર્તનાની સમૃદ્ધશક્તિ તેમનામાથી હુપ્ત થઈ ચક્રી નહિ તેથી જ વર્ણનાગ, જાતિવાર, પ્રદેશવાર, ધર્મવાગ અને વ્યવસાયપરત્વે મહાજનો'નું આતરિક ગત્ય પગપર માટે એક અને અભેદ રીતે ચાલ્યા જ કર્યું આજે પણ મહાજન કે 'પચ'નું બળ, ગૃહીય સત્તાની સ્વપ્નામણીમા હજી અબાધિત રહ્યું છે સાપ્રતકાળનું 'પચાચતી રાજ્ય' તેનો જ આજો પડો છે

જમીનદાર અને ગરીબનો વર્ગ

આ દૃષ્ટિએ, મધ્યમાનીન શુજરાતમા બે સમાજનો કોઈ પણ ભાગ વધારે પ્રભાવશાળી અને કાર્યક્ષમ તથા સંગઠિત શક્તિવાળો હોય તો તે આવા મધ્યમવર્ગના જુદા જુદા 'મહાજનો' છે હિંદના બીજા પ્રાંતોમા મુખ્યત્વે કરીને આખો સમાજ બે મોગ નિભાગોમા વહેંચાયેલો નજરે પડે છે એક મોગ જમીન ઇ, સરદાર અને બાણુનોકોનો દમદમાનાળો વર્ગ તો બીજા તરફ શૂદ્રોનો વર્ગ—વિવિધ એવા આપનાગનો વર્ગ એક તરફ અમીરોનો વર્ગ, તો બીજા તરફ કૂકીરોનો વર્ગ એક છેડે બાણુઓનો વર્ગ તો બીજે છેડે બાખીઓનો વર્ગ બગાળમા, ગજસ્થાનમા તથા મહારાષ્ટ્રમા મધ્યમવર્ગનું સ્થાન આ પ્રકારનું છે એટલે કે બન્ને સમુદાયોની દયા ઉપર જીવનાર તરીકે જ શૂદ્રોનું સ્થાન રહ્યું છે

શુજરાતનો મધ્યમવર્ગ

હારે શુજરાતનો મધ્યમવર્ગ સ્વાશ્રયી છે, આપકમાઉ છે, ગરીબ છે જતા રસમાની છે શુજરાતમા અનેવાર રાજ્યક્રાંતિઓ થયા છતાં, યોગ યોગ અમયને અતરે, મધ્યમવર્ગ પાછો પોતપોતાને કામે લાગી જતો કોણ રાજ્ય કરે છે તેની તેમને બહુ પગવા પણ નહોતી માત્ર તેમનો વ્યાપાર-રોજગાર નિર્માધિતપણે ચાલ્યા કરે એવી હકમતને જ તેઓ મહત્ત્વ આપતા

મહાજનનું બળ એટલું બધું અસરકારક ગણાતું કે ગજ પણ તેમની આમન્યા તોડી શકતો નહિ મોગ નિરોધ અને મતભેદને પ્રસંગે, નગરનું મહાજન આખી વસનિની હિજરતની ધમખી રાજને આપી શકતું અને રાજને પણ એની સત્તાની મનાઈનું ભાન કરાવતું

શુજરાતમાં રાજનું સ્થાન

એકરીતે ગામનો, નગરનો કે પ્રદેશનો ગજ પણ પ્રજાના રક્ષણ માટે જ નિભાતાતો પ્રજાનો રક્ષણદાર તથા સાચા અર્થમા 'ગૌ શ્રાહણ પ્રતિપાલ' હોનાથી જ એ પૂજ્ય ગણાતો છતાં પ્રજાનો તો

એ પોતાને 'એવક' જ માનતો લોન્ડાનીના મુઝા આ પ્રધાની મધ્યકાલીન ગુજરાતની મહાવ્યવસ્થાને બ્રહ્મ રામ છે તેથી જ ગુજરાત મૌર્યના ગાંધારીના, તેના સમાજવ્યવસ્થા, તથા તેની સંસ્કૃતિમાં, 'મહાવ્યવસ્થા' એ અને 'નગરો' એ, અગત્યનું સ્થાન સાચવ્યું છે

માહિત્યપોષક મધ્યમવર્ગ

આ પ્રધાનો ખાદ્યપીણે મુખી, મરકારી, સયમી છતાં આથે વિવાગી, અને ભાતભાતના વ્યાપાર દ્વારા પ્રાપ્ત થતા વેલનોનો અમિત ઉપલોગ કરનારો મધ્યમવર્ગ જ આરિય, મગીત, દના, શિ પ, ન્યાપત્ય અને ધર્મનો પોષક હોય એમાં આશ્ચર્ય નથી વચલીપુરમાં મેનપ્રગળ ધર્મનેના ગાંધારીમાં આશ્રય પામેલો 'ભટ્ટીદાસ' અથવા 'ગાંધારી' ગયાના ભટ્ટીદાસ, વીમાવ(ભિન્નમાન)માં 'મિત્રપાત્ર' ગયાના શ્રીમાની દમિ માધ, ગુર્જર પ્રતિભાગરના મહેન્દ્રપાલ તથા મહીપાલના ગાંધારી સન્માનિત મિત્ર ગાંધારી, સિદ્ધગાંધારીપાળના ગાંધારી સન્માનિત 'દમિપ્રાસર' શ્રી દેવપ્રાસર અને એમનું શિષ્યમંત્ર, તથા અનેક કાવ્ય-નાટકના ગયાના ગુર્જર પુરોહિત શ્રી સોમેશ્વરેવ સિવાય બીજા કોઈ સાહિત્ય ગોત્રે ગુજરાતમાં ગાંધારી મન્યાનું નામ નથી

વસ્તુપાલ તેજપાલ જેવા ગાંધારીઓએ તથા એના બીજા શ્રેષ્ઠીઓએ, મેનાપતિઓએ અને નગરપતિઓએ જ, ભાગનીય સંસ્કૃતિના સગાં ગોત્રે સમાજના નીચલા થઈ મુખી પહોંચતા દાનાની મેના ગુજરાતમાં ઉપાડી લીધી હતી દમિ પ્રેમાનંદને નદુરબાગના દેમાઈ મહેતા નદુરદાસે (અત્યાગમ્ય મનાતું હતું તેમ નદુરબાગના દાસે નહિ) મિત્રા 'આખ્યાન-સાહિત્ય'ને ખીન-નામાં સારી આર્થિક અનુગ્રહ કરી આપી હતી રામજીએ એક કીક કી-કીએ એવા સામાન્ય જગીરદાર ગાંધારી, તેમની પછાતાઓને રસભેગ સાલળી, તેમને પોતાના ગામ સિંજામાં કાયમ માટે વસાવ્યા હતા

કલાપોષક મધ્યમવર્ગ

જેવું સાહિત્યમાં હતું તેવું જ લલિતકલાઓમાં—ખાસ કરીને પોથીના ચિત્રોની કલામાં, મધ્યમ છતાં પોસાતા વર્ગનું જ પ્રેરણાદન તથા પ્રેરણા ગુજરાતમાં સુવલ જન્યા હતા એટલે જ ગુજરાતની ચિત્રકલા ગાંધારી હતી નહિ, પરંતુ મોટે ભાગે શ્રીમત મધ્યમવર્ગના જોનો તથા ભારતિક હિંદુઓ દ્વારા પોષાઈ હતી પુણ્ય-માનાની ધર્મથી મધ્યમવર્ગ આ રીતે કલાને પોષણ આપી કૃતાર્થ બનતો હતો

એ જ પ્રમાણે શિવપર્યાયતમાં પણ ગુર્જરશરના મનીઓ વિનળસાહે અને વસ્તુપાત્રે આને આશુ-દેવવાગાના અને કુલાગિયાના મહિંગોની તથા ગિરનાર અને શત્રુજય ઉપરની જે શિવસમૃદ્ધિ ખડી દગવી તેઓ પણ ગુજરાતી સમાજમાં ઉપના મધ્યમ વર્ગના જ હતા આ ઉપરાંત અસખ્ય વાદ, કૃષિ અને તળાવ જેવા સાર્વજનિક આધારો ભારતિક પ્રજાજનોની સપ્તસિમાથી જ નિર્માણ થયેલા છે આમ ગુજરાતમાં આ પ્રકારની લોકશૈલીને જે ઉત્તેજન મળ્યું તેને, ગાંધારીથી ચિકિત્સા સાથે સંખ્યાવવાની જૂન કદી ન થઈ જોઈએ

ગુજરાતનું લોકાશ્રિત સંગીત

ગુજરાતનું સંગીત—ખાસ કરીને લોકસંગીત—તત્સ, ગરબા, ગરબી, ભજન, પદ—એ પણ મોટે ભાગે લોકભોગ અને લોકાશ્રિત એવું દેશી સંગીત જ છે 'માર્ગી' અથવા શાસ્ત્રીય સંગીત તથા નૃત્ય વગેરે, જે રાજસભાઓમાં જ વિકાસ પામતું રહે છે તે, ગુજરાતમાં બહુ ઓછા જોવા મળતું નથી જોકે શાસ્ત્રીય સંગીતના કેટલાક નિષિષ્ટ રાગોને ગુજરાતના કેટલાક સ્થળો ઉપરથી ઓળખાવવામાં આવે છે

ખગ - જેમકે ખલાયતી, મિનાય, મારુ, ગુર્જરી વગેરે છતાં ગુજરાતનું સંગીત તથા ગુજરાતનું નાચ્ય મોટે ભાગે 'લોકસંગીત' અને 'લોકનાચ' જ રહ્યા છે

વિદ્યાસેવનમાં ઉદ્દાસીન ગુજરાતીઓ

મધ્યકાલીન ગુજરાતનો વિદ્યાસેવકવર્ગ સોવકીઓ અને વાગેનાઓના સમયમાં વિદ્યાવ્યાસંગી બન્યો હતો, જે માટેની પ્રેરણા પરમાર રાજા ભોજની હિન્દવ્યાપી સરસ્વતી-ઉપાસનામાંથી મળી હતી. પરંતુ તે પછીના સમયમાં, વિદ્યાનું સેવન મોટા પ્રમાણમાં અથડાતો હતો. ઉચ્ચ વક્ષાએ થયું જણાવતું નથી 'વિદ્યા ખાતર વિદ્યાનું મેનન' ગુજરાતમાં અપ-અલપ થયેલું જણાય છે. યજ્ઞ-યાગાદિ કરનાર બ્રાહ્મણોએ તથા ઉપાધ્યક્ષોમાં વિદ્યાનું મેનન ડગનાર જૈન મુનિઓએ જ્ઞાનની જ્યોતને ઝાંખી થતી અટકાવવામાં સારી મેન બનતી છે એ કમ્પૂન કરવા છતાં, આ વર્ગની ઉપાસના સમાજવ્યાપી બની હોય એમ ટરી શકાય તેમ નથી.

ગુજરાતમાં સંસ્કૃતનો પ્રચાર

સંસ્કૃત સાહિત્યનું અનંતજી ગુજરાતમાં ધણા સમય પહેલાંનું થયું હતું તે ધ્યાનમાં લેવા જેવું છે. સંસ્કૃતમાં જે પદોનો લાભ લેખ આ દેશમાં કોતરેલો મળ્યો છે તે, જૂનાગઢની મિનાગની તળેળી આગળ અશોકના લેખવાળી શિલા ઉપરનો છે. આ લેખ ક્ષત્રપ મહારાજા રુદ્રાદિત્યનો ઈ.સ. ૧૫૦નો લેખ છે. આ લેખમાં 'શબ્દાર્થ વિદ્યા' અથવા 'વ્યાકરણ વિદ્યા'નો ઉલ્લેખ છે. તે પછી ભટ્ટી અને માર જેવા સંસ્કૃત કવિઓ થઈ ગયા છે.

પછી ઈસ્વીસનના બાગમાં શતકમાં હેમચંદ્રચાર્ય અને તેમના ગમચંદ્રસર જેવા શિષ્યોની સાહિત્ય કૃતિઓથી અને તેમના શતકમાં સોમેશ્વરદેવ, અરિસિંહ, નાનાક, શ્રીપાલ વગેરે વસ્તુપાત-તેજપાતના આગ્રિત દ્વિઓની કૃતિઓ દ્વારા ગુજરાતે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં ફાગો અપ્યો છે. પરંતુ ઉચ્ચ સાહિત્યક્ષાની દૃષ્ટિએ પહેલાં વર્ગના નહિ, પરંતુ બીજા ત્રીજા વર્ગના કાવ્યો અને નાટ્યો ગુજરાતમાં ઠીક સંખ્યામાં રચાયા છે. તે પછી, સંસ્કૃત વિદ્યાનું ગાઢ પરિશીલન ધરી ગયું. જોકે સંસ્કૃત રચનાઓનો નાનો પ્રાદહ તો છેક ગાંધી સૈકાસુધી ચાલ્યો છે.

વિદ્યાવ્યાસંગમાં પાછળ ગુજરાત

એટલે જ વ્યકિગત પડે છે કે ગુજરાતીઓની વિદ્યાનો વ્યાસંગ, મહાગદ્ય, બગાળ કે દ્રાવિડના પદિતો સાથે સરખાવતા નમજી જ દેવે પડે તેનો છે. મહાગદ્યમાં તો 'માધુકરી' પ્રથાની મદદથી ગરીમ બ્રાહ્મણ મુઠાઓને વિદ્યાર્થી અસ્થામાં નિર્મિત સાધન સૈદ્યો સુધી અપાયું છે, જે એ પ્રાતનો વિદ્યાપ્રેમ બતાવે છે. સારે ક્ષત્ર મુગાણની કથા વાંચી, પોતાનો પાઠવો સાચવી ગેકે તેથી વધારે સંસ્કૃત ભણનાર બ્રાહ્મણો, ગુજરાતમાં કોઈક જ નીકળ્યા છે. સંસ્કૃત મહાકાવ્યોમાંથી એકબે, અને થોડું વ્યાકરણ 'કોમુદી' કે 'સાગર-ત' એટલાથી જ સતોપ માનનાર ધણા હતા. કારણ જર્મને વધારે ભણનાર તો વિગત જ વળી કારણમાં શાસ્ત્રી અને શ્રેષ્ઠ અધ્યાપક તરીકે મહાગદ્યીઓ અને બગાળીઓની, મર્દના સુધી જે પ્રખ્યાતિ જ્ઞેનામાં આવે છે તેવું, કોઈ ગુજરાતીએ પોતાનું નામ કારણમાં નાંધ્યું હોય એમ જાણવામાં નથી. આ હમીકત વિદ્યાવ્યાસંગમાં ગુજરાતીઓની નૂતતા સચોટ રીતે બતાવે છે.

ધર્મમતાન્તરો પ્રત્યે સમભાવ

બીજે પહેલે જોઈએ તો ગુજરાતમાં બ્રાહ્મણોનું વિદ્યામળ ઓછું હોવાથી, આપણામાં ધર્મનું ખૂની જનત પણ ધણું ઓછું જોવામાં આવ્યું છે. બ્રાહ્મણ અને અ-બ્રાહ્મણના ક્રમક્રમથી ગુજરાત પગ પડી

શક્ય છે, અને ધર્મભાવનામાં પરસ્પર મત-સહિષ્ણતાનો ગુણ તેમનામાં વધારે જોવામાં આવે છે સામાન્ય રીતે વર્ણના ક્રમની બાબતમાં ગુજરાતમાં ઊંચી વર્ણ એટલે ‘વાણિયા બ્રાહ્મણ’ એમ મહેવાય છે વસ્તુતઃ, બ્રાહ્મણનું સ્થાન વાણિયા પછી આવે છે

જૈન મંત્રીઓની સમાધાનવૃત્તિ

નિકમ સનત ૧૧૮૧માં મહારાજનધિગજ સિદ્ધરાજની સલામત દિગ્ગમર જૈનોની વાદનિવાદના દાગ ચર્ચ સારે, બીજી તરફથી રોન રાજાઓના આગ્રહથી સ્વધર્મનો પ્રચાર કરતા જૈન આચાર્યોએ, શૈવમંથલ મત સાથે વ્યવહારુ રૂપપણથી સમાધાનવૃત્તિ ગમી એ કાળ પછીથી આજ સુધી, જૈનો અને શૈવવૈષ્ણવોએ ગુજરાતમાં સનાદસપથી ગટેવાનું ચાલુ રાખ્યું છે

મધ્યકાળમાં શૈવગણની સેવા જૈન મંત્રીઓએ કરી છે, અને તેમણે દાન વગેરેનો લાભ જૈન ઉપરાત બ્રાહ્મણ સ્થાપત્યોને તથા બ્રાહ્મણ મિદ્ધાનોને અને કવિઓને પણ આપ્યો છે કેવળ મતાતર-સહિષ્ણતા જ નહિ, પણ મતાતરે પ્રતિ સમભાવનું જે હિંસુ ધોગણ મૌર્ય સમ્રાટ અશોકે આરંભ્ય હતું અને જેને ગુપ્તોએ અને વલ્લભીના મેત્રકોએ અપનાવી લીધું હતું તે, ગુજરાતના રાજવીઓએ અને જૈન બ્રાહ્મણ મંત્રીઓએ મધ્યકાલીન જમાનામાં પણ જળવળી રાખ્યું હતું

જૈન ધર્મનો ગુજરાતના ઘડતરમાં ફાળો

જૈન ધર્મે ગુજરાતની સરકૃતિના વિકાસમાં મૂલ્યવાન ફાળો આપ્યો છે આ મધ્યકાલીન સમયમાં જ ગુજરાતના સરકૃત સાહિત્યની, અપભ્રંશ સાહિત્યની અને જૂની ગુજરાતીના સાહિત્યની જૈનોએ વધી સેવા કરી છે વળી ત્રયો લખી-લખાવીને, તથા ‘ત્રય ભગ્નો’ સ્થાપીને, વિદ્યાને જીવંત ગમવાનું મંથ તેમણે શુદ્ધ છે

જૈન અને જૈનેતર વિદ્યાવિષયક અનેક ત્રયો, બીજે કયાય નથી સચવાયા તે જૈન ભગ્નોમાં સચવાઈ ગયા મળ્યા છે જૈનો માટે જિનાલયો બંધાવીને તથા પુસ્તકોને સચિત્ર કાવવાની પ્રથાને ધણો આશ્રય આપીને સ્થાપત્ય મૂર્તિવિધાન તથા તાલપત્ર લા-ની પાટની કે કાગળ ઉપર ચિત્રો દોરાવવાના વિષયમાં લાખો રૂપિયા ખર્ચતા, તેમણે પાછું વાળીને જોડ્યું નથી

અહિંસા અને જીવલંયાનો પ્રસાર

અહિંસા અને જીવલંયાના આચારને વ્યાપક બનાવવામાં પણ જૈનોનો અગ્રગણ્ય ફાળો છે પક્ષીઓને ચણ નાખના માટે ગામડે ગામડે દેખાતું ‘પગબડી’નું સંદર સ્થાપત્ય તથા મૂળા ગ્રાણીઓના વિસામરૂપી ‘પાજરાપોળો’, ગુજરાત બહાર ભાગે જોવા મળશે મદિરોના સ્થાપન-મહોત્સવો, મૂર્તિઓના રાગરાગણીના તથા દેવી સગીતાના સુશ્રાવ્ય સ્તનનો, અર્ચન, ઘટ-ઉપવાસ તથા વરધોગ્ર અને તીર્થયાત્રાઓ—વગેરે વિષયોમાં વૈષ્ણવ ધર્મની અને જૈન ધર્મની સમાન અને સમાતર પ્રવૃત્તિ ચાલતી હતી

આની સારકૃતિ પ્રવૃત્તિઓને નિલ નિહાળવાથી, જનસમાજ ઉપર ઉદાત્ત અસર થતી આવી છે, તેમ બન્ને ધર્મોના આચારમાં મોઢ મોઢ ભેદ ભાગે તેમને દેખાયો છે પરિણામે, સામાજિક જીવનમાં પણ એક જ વૈર જાતિમાં વૈષ્ણવ કુટુંબો અને જૈન કુટુંબો હોય છે, અને તેઓ પરસ્પર બેમિત્રવત્તર કરવામાં પણ બાંધ મણતા નથી આમ બન્ને સમાજો સમરસ રીતે વર્તતા જણાયા છે

જૈન તથા વૈષ્ણવ વચ્ચે મુખેળ

ટૂંકામાં કહીએ તો, ગુજરાતમાં ભારતીય સંસ્કારોને, વિશિષ્ટ વલણ અર્થાત ગુજરાતી વ્યક્તિત્વ આપવામાં, જો કોઈ સંસ્કારોએ વિશેષ પ્રાગલ્ભ્ય દર્શાવ્યું હોય તો તે જૈનધર્મે અને વૈષ્ણવધર્મે—જેના અનુયાયીઓના જીવનવ્યવહારથી સાધારણ રીતે, ગુજરાતની સમસ્ત હિંદુ વસતિ એકરંગે રંગાયેલી રહી છે. અહિંસા, દુરાગ્રહનો અભાવ, બાંધછોડની સમાધાનવૃત્તિ અને દાનવૃત્તિ જેવા સંસ્કારો—મોટે ભાગે આ બે ધર્મસંપ્રદાયોથી અને લોકોની વેપારીવૃત્તિથી પોષાઈને ગુજરાતી સ્વભાવના સ્થાયી વલણરૂપ બન્યા છે.

ગુજરાતીનાં સ્વભાવલક્ષણો

ગુજરાતની વિશિષ્ટ સંસ્કારિતાનો અનુભવ ગુજરાતના અર્થલક્ષી સ્વભાવમાં, તેનાં વિનયશાળી ચારિત્રમાં, તેના સર્વવ્યાપી હિંદુસ્થાનમાં, તેની નમ્ર ધર્મશીલતામાં અને તેના બધા સાથે મેળથી રહેવાના ગુણમાં અનુભવી શકાય તેમ છે. ગુજરાતની અસ્થિતા તેથી જ એકદમ પ્રાંતિક, સ્થાનિક કે સંકુચિત નથી. ગુજરાતની સંસ્કારિતામાં આત્મજીવ છે, ક્ષત્રિયત્વ છે, વૈશ્યત્વ છે. તેમાં શૂદ્રભાવ પણ છે. તેમાં ભારતીય તત્ત્વ છે એટલું જ નહિ, પરંતુ તેમાં વિશ્વઅંધુત્વના ગુણો પણ રહેલા છે.

છેલ્લા ગુણની અતિશયતા, કેટલીક વખત ગુજરાતને ‘વેવલું’ કહેવાય છે. ધરનાં હોકરાંને ભૂખ્યાં રાખી, ઉપાધ્યાયને આટો આપી, એ ખોટો આત્મસંતોષ અનુભવે છે. ગુજરાતને ‘ચાચ એવાં થઈને’, ગામ વચ્ચે રહેતાં આવડતુ નથી. અને તેથી જ, થવા ધારે તો ચે એને પ્રાન્તવાદી બનતાં આવડતું નથી. ગુજરાતના આ ગુણની આવી મર્યાદા પણ છે તે જલવું જોઈએ નહિ.



ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ

પ્રભાશંકર રા. તેરૈયા

કોઈ પણ ભાષાના શબ્દલંગોળમાં દ્વિરુક્ત શબ્દો (Reduplicatives) મહત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. ગુજરાતી ભાષામાં પણ દ્વિરુક્ત શબ્દો આપણા શબ્દકોશનું એક મહત્વનું અંગ છે. દ્વિરુક્ત એટલે એકના એક અંશનો કે ધટકનો બેવાર પ્રયોગ. આવા પ્રયોગ ત્રણ કક્ષાએ મળી આવે છે : (૧) વાક્યની (Sentence) કક્ષાએ (૨) વાક્યખંડની (Phrase) કક્ષાએ (૩) શબ્દની કક્ષાએ.

‘આદ્યો આવ આદ્યો આવ.,’ ‘બોલ મા બોલ મા.,’ વગેરે વાક્યકક્ષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે. ‘સૂરી સૂરીને કેકાણે રહી.,’ ‘રાક્ષસ ખાઈ ખાઈ કરતો આવ્યો.,’ ‘વાંચનાં વાંચતાં રાત પસાર કરી.’ વગેરે વાક્યખંડની કક્ષાની દ્વિરુક્તિના પ્રયોગો છે. પ્રસ્તુત લેખમાં માત્ર શબ્દકક્ષાના દ્વિરુક્ત શબ્દોની અર્થો અને વર્ગીકરણ કરવામાં આવ્યાં છે.

ધ્વનિ (Sound) ની જેમ દ્વિરુક્તિ થાય છે તેમ અર્થની (Meaning) પણ દ્વિરુક્તિ થાય છે. જેમકે, ‘ધનદોષત,’ ‘લાજશરમ,’ ‘કમળપત્ર,’ ‘જ્યન્મન’ વગેરે. પરંતુ ભાષાનો એક અસ્પષ્ટપરિચિત લાગતો શબ્દ રચી કરવા માટે તેની સાથે પરિચિત ભાષાનો પ્રચલિત શબ્દ ટિપ્પણ રૂપે જાણે કે મુકાતો હોય તેમ બને છે. આ પ્રકારના ધ્વનિરૂપ વલણ પ્રમાણમાં ઘણું જૂનું છે. આ પ્રકારના શબ્દોને ડૉ. સુનીતિકુમાર ચેટરજીએ ‘ભાષા-ત્તર સમાસ’ (Translation Compounds) એવું વિશેષ નામ આપ્યું છે.^૧ આવા પ્રકારના શબ્દોનો જુદો જ વર્ગ છે જેમાં અર્થની દ્વિરુક્તિ થતી હોય છે. આવા અર્થની દ્વિરુક્તિના તત્ત્વને બાકાત રાખી, દ્વિરુક્ત શબ્દોનું સ્વરૂપ આપણે આ પ્રમાણે નિશ્ચિત કરી શકીએ કે જેમાં ધ્વનિમૂલક મૂળ ધટકની દ્વિરુક્તિ થતી હોય તે જ દ્વિરુક્ત શબ્દ.

૧ જુઓ તેમના લેખ : ‘પોલીઓગ્રામ ઈન ઈન્ડો-આર્યન’ : ધી સેવન ઓવ ઇન્ડિયા ઓરિયન્ટલ કોન્ફરન્સ : વોલ ૧. વરીસ : ૧૯૩૩ : પૃ. ૧૭૭-૧૮૬.

માત્ર ધ્વનિની નહિ પણ ધ્વનિમૂલક ઘટકની દ્વિરુક્તિ થવી જોઈએ એટલી સ્પષ્ટતા આવશ્યક છે, કારણકે માત્ર ધ્વનિની દ્વિરુક્તિથી દ્વિરુક્ત શબ્દ કહી શકાય નહિ રવાનુકારી (Onomatopoeic) શબ્દોમા મુખ્યત્વે રવનુ ભાષામા વર્ણ દ્વારા અનુકરણ કરવામા આવતુ હોય છે ટનનન, ખળખળ, ભસભસ, ઝળઝળ, ભસભસ, ધરધર જેવા શબ્દોને દ્વિરુક્ત શબ્દો કહી શકાય નહિ પરંતુ તેમાથી સાધિત થયેલા કે તેમના રૂપાન્તર અનુક્રમે ટનટન, ખળખળ, ભસભસ, ઝળઝળ, ભસભસ, ધરધર સ્પષ્ટ રીતે દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે, કારણકે તેમા ધ્વનિનો મૂળભૂત ઘટક દ્વિરુક્ત થયો છે

ઘણીવાર ગુજરાતીમા બે અક્ષરવાળા (Syllable) વિશેષણોના ખીજા અક્ષરનો વ્યગ્રન ન્યા ભાર દેવો હોય ત્યા એવગવામા આવે છે ખીજી રીતે કહીએ તો ગુજરાતીમા ઘણાંયે દ્વિ અક્ષરી વિરોધણોના બે રૂપ હોય છે - એક ભારમુક્ત (unemphatic) અને ખીજું ભારમુક્ત (Emphatic) તેમની વચ્ચેનો ભેદ ખીજા વ્યગ્રનની હસ્તતા-દીર્ઘતા દ્વારા દર્શાવાય છે, જેમકે સાચુ-સાચ્યુ, પાકુ-પાકકુ, મીઠુ-મીઠકુ, ખાકુ-ખાકુ, બેકુ-બેકુ વગેરે આ એક માત્ર અભિવ્યક્તિની પદ્ધતિ છે અને બને રૂપો પ્રચલિત છે ખીજું રૂપ વિશેષ બોલીમાં મળે છે તેમને દ્વિરુક્ત શબ્દ ન ગણી શકાય

આટલી ચર્ચા પછી એ સ્પષ્ટ થયે કે દ્વિરુક્ત શબ્દના ધગરમા ધ્વનિમૂલક એક ઘટક કે સમૂર્ણ અગતી દ્વિરુક્તિ થાય છે તે શબ્દનુ સ્વરૂપ સમજાવે કે અમમસ્ત હોય અસાગ સુધી આપણા વિદ્વાનોને દ્વિરુક્ત શબ્દનુ આતુ સ્વરૂપ સ્પષ્ટ ન હતુ તેથી તેઓએ કહેલા તેમના વર્ગીકરણમા મોટે ભાગે અતાર્કિકતા અને અશાસ્ત્રીયતા આવી ગયેલા છે કમળાશકર પ્રાં ત્રિવેદી, નગસિદ્ધગવ દીવેદિયા, નવનરામ ત્રિવેદીએ ગુજરાતીના, અને શ્રી એમ એમ દેવેએ ઇન્ડો-આર્યન દ્વિરુક્ત પ્રયોગોના વર્ગીકરણની યોજના વિશે નિચારણા કરી છે તેમના આ નિપથના કાર્યની વિરોધતા કે મર્યાદાનુ નિવેચન અને અપ્રસ્તુત છે તેથી માત્ર તેમણે કરેલી વર્ગીકરણની યોજના પૂરતી જ ચર્ચા આ લેખમા મર્યાદિત રાખવામા આવી છે પ્રથમ તેમના વર્ગીકરણની સંક્ષેપમા ચર્ચા કરી અતે ગુજરાતી દ્વિરુક્ત શબ્દોનુ ધગર, કાર્ય અને સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ વર્ગીકરણ આપવામા આવ્યું છે

કમળાશકર ત્રિવેદી : દ્વિરુક્તિની વ્યાખ્યા, સ્વરૂપ, પ્રકાર વગેરેની ચર્ચા કમળાશકરે કરી નથી પ્રથમથી જ દ્વિરુક્તિના સાત પ્રકાર આપી દીધા છે પ્રકારનુ લક્ષણ આપી તેના ઉદાહરણો આપવામા આવ્યા છે આ વર્ગીકરણમા કોઈપણ પ્રકારની વ્યવસ્થા કે શાસ્ત્રીયતા જણાતી નથી આ કુલ સાત પ્રકારો મૂળ કથા તત્વને આધારે પાડવામા આવ્યા છે તેની કશી પણ સ્પષ્ટતા મળતી નથી

ખીજા પ્રકારની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે છે : “ દ્વિરુક્તિના બે શબ્દમા પ્રથમ શબ્દને વિલક્ષિત લાગેની હોય છે કે તેનો અન્ય સ્વર દીર્ઘ થયેલો હોય છે કે તેમા ફેરફાર થયેલો હોય છે અને ખીજો મૂળ સ્વરૂપમા હોય છે ” તેની નીચે વિશેષણના ઉપરીર્ષક નીચે આપેલા ઉદાહરણો સમૂર્ણ રીતે અસમન્ન છે, તેમ જ સર્વનામના ઉપરીર્ષક નીચે આપેલા ઉદાહરણોમા તે જ સ્થિતિ છે જેમકે, ‘ ચાર ચાર, પાંચ પાંચ, કોણ કોણ, શુ નુ ’મા વ્યાખ્યા પ્રમાણે પ્રથમ શબ્દને નથી નિલક્ષિત લાગી કે તેનો અન્ય સ્વર દીર્ઘ થયો નથી કે તેમા કશો ફેરફાર થયો નથી

પ્રસ્તુત વર્ગીકરણમા વાક્યની કક્ષાની દ્વિરુક્તિ ખીજા વર્ગના ક્રિયાપદના શીર્ષક નીચે દર્શાવી છે જેમકે, ‘ જા જા, આવ આવ, બોલ બોલ ’ અને તે પછી તરત જ ‘ તે આતો ચાલતો આવ્યો , ’

તે દોઃતો દોઃતો ગયો. આ વાક્યખંડની કક્ષાની દ્વિરુક્તિ છે. આમ વાક્યકક્ષા, વાક્યખંડકક્ષા અને શબ્દકક્ષા વચ્ચે કસો બેઠ જણાવાયો નથી.

આ ઉપરાંત ધ્વનિની દ્વિરુક્તિ અને અર્થની દ્વિરુક્તિ બંનેની ચર્ચા કરી છે પણ તેની વચ્ચે સ્પષ્ટ બેદરેખા દોરાઈ નથી. પાંચમા પ્રકારમાં ધ્વનિને લક્ષમાં રાખી વર્ગ યોજ્યો હોય તેમ લાગે છે, ત્યારે સાતમા પ્રકારમાં “પર્યાય શબ્દથી દ્વિરુક્તિ થાય છે,” એમ જણાવ્યું છે એટલું જ નહિ, પણ આપેલાં ઉદાહરણો યોગ્યેથી વ્યાખ્યા સાથે અસંગત છે; જેમકે, ‘તીખુંતમનમું, લાલચોળ, કાણુંમેશ’માં પર્યાયો સાથે યોગ્યતા જ નથી.

આમ કક્ષા, ધ્વનિ અને અર્થ વચ્ચેની અવ્યવસ્થાને લીધે આખાથે વર્ગીકરણની યોજના અતાર્કિક અને અશાસ્ત્રીય બની ગઈ છે.

નરસિંહરાવ દીવેટ્રિયા : નરસિંહરાવ યુગ્મચારી શબ્દો ને ‘વાસણુકસણાદિ ગણ’ના નામે ઓળખાવે છે. આ શબ્દો ‘ધોગોબોગો’ જેવા શબ્દોથી જુદા છે એમ જણાવી તેમનું વર્ગીકરણ આપે છે. તેમના મતે ‘ધોગોબોગો’માં ધોગો અને તેના જેવું, એવો અર્થ નીકળે છે; ત્યારે પ્રસ્તુત શબ્દયુગ્મોમાં ‘ધૃત્યાદિ’ એવો અર્થ નીકળે છે.

તેઓ આ પ્રકારના શબ્દોના ત્રણ વર્ગ પાડે છે :

(૧) જેમાં પ્રથમ ધટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, વાસણુકસણુ...ટેકાદેયા...દીકાક વગેરે.

(૨) જેમાં દ્વિતીય ધટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો : જેમકે, આસપાસ...આગોરીપાગોરી...આરપાર વગેરે.

(૩) જેમાં બંને ધટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો : જેમકે, રાયરચીલું...જવજંત...ફેરોફાંટો વગેરે.

નરસિંહરાવનું આ આખું ચે વર્ગીકરણ અર્થાશ્રિત છે. તેમના ધ્યાનમાં યુગ્મચારી શબ્દો જ છે તેથી આપણી દૃષ્ટિએ આ વર્ગીકરણ અનુકૂળ આવે તેમ નથી. ‘ધૃત્યાદિ’ અર્થવાળા શબ્દોને લીધા છે તેમ તેઓ જણાવે છે; પણ ‘દીકાક’ ‘આરપાર’ જેવા અનેક ઉદાહરણો સાથે તેનો મેળ બેસતો નથી. આમ છતાં બીજો વર્ગ સ્પષ્ટ રીતે દ્વિરુક્ત શબ્દોનો છે. પણ વિષયના અભિગમની દૃષ્ટિ જ જુદી છે, તેથી આપણા માટે આ યોજના તદ્દન નિરુપયોગી છે.

નવલરામ ત્રિવેદી : નવલરામ ત્રિવેદી નરસિંહરાવના વર્ગીકરણને આધારબૂત માની તેમાં વિશેષ પ્રબેદ પાડે છે.

પ્રથમ તો તેઓ નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના ત્રણ પ્રબેદ પાડે છે :

(૧) એક જ શબ્દ બે વખત વપરાય—ઝટઝટ, મોરમોર, આથેઆથે, છટેછટે, ઊચેઊચે, ફરફર.

(૨) એક જ અર્થવાળા બે જુદા જુદા શબ્દો વપરાય તેમાં બીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ ‘વગેરે’ દર્શાવવાનો હોય છે, જેમકે, કાળગપત્ર, હેયાંહોકર, કમરેકાણું, કામકાજ, ત્રીજવસ્તુ, બાવાસાધ, લાજઆમર, ફિકરચિંતા.

૩ ‘ગુજરાતી લેક્ષેઈક ઓફ લીટરેચર’ : ભાગ-૨ મુંબઈ, ૧૯૩૨. પૃ ૧૭૮-૧૮૦

૪ ‘શુદ્ધિમંકાશ’ : ગુવાઈ-સાપ્ટેમ્બર ૧. અંક ૩ : ૧૯૩૬ : પૃ ૨૬૩-૨૬૭.

(૩) મળતા અર્થના શબ્દો જેમા બીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ પહેલા શબ્દના અર્થમા ઉમેરો કરનાનો છે નરસિંહગવે ગણુવેલ આ વર્ગના (ત્રીજા વર્ગના) સર્વ શબ્દો આ પેગવિભાગમા આની શકે તેમા 'વગેરે' જેવો અર્થ પણ કોઈવાર નીકળે જેમકે, માનમગતમો

નરસિંહગવના ત્રીજા વર્ગમા આટલુ સશોધન કરી નવલગમ તેમા એક સ્વતંત્ર ચોથો વર્ગ ઉમેરે છે જેમા ઘટક અને શબ્દ અર્થ વગરના હોય છે પણ બેગા થાય ત્યારે તેમાથી અર્થ નીકળે છે, જેમકે, અફકદફ, અંકિક, અગમગ અડીદડી

નવલગમનુ આ વર્ગકિરણુ નરસિંહગવના અનુસંધાનમા જ છે અને મુખ્યત્વે અર્થાત્રિત છે નરસિંહગવના ત્રીજા વર્ગના આપેના નણુ પેગવિભાગમાના પ્રથમ પેગવિભાગમા રપટ રીતે ધ્વનિની દ્વિરુક્તિ છે, ત્યારે બીજા પેગવિભાગમા ભાષાન્તર સમાસ છે

નવલગમે ચોથા વર્ગમા દર્શાવેલ અફકદફ, અડીદડી રપટ રીતે નરસિંહગવે જણાવેલા બીજા વર્ગના જ ઉદાહરણો છે દૂકમા નરસિંહગવના વર્ગીકરણની મર્યાદાઓ આ વર્ગીકરણની પણ છે અર્થની અસ્પષ્ટતા અને સાપેક્ષતાને થીધે વર્ગીકરણમા ડગને ડગલે મતભેદની સલાવના રહે છે આ ઉપગત મોટા ભાગના શબ્દો દ્વિરુક્ત નથી

શ્રી એસ. એમ. કન્ને : શ્રી કન્ને આપેલી વર્ગીકરણની પદ્ધતિ સૂક્ષ્મદર્શી અને દ્વિરુક્તિઓના રચપ અને કાર્ય પર પ્રકાશ નાખનારી છે આ વિષય પ્રગ્નેનો તેમનો અભિગમ શાસ્ત્રીય અને આધુનિક ભાષાવિમાનના સિદ્ધાંતોની ઊંડી સૂઝ ઉપર આધારિત છે

શ્રી કન્ને દ્વિરુક્ત શબ્દોના મુખ્ય ચાર વર્ગ આ પ્રમાણે આપે છે

- (૧) વર્ણ કે વર્ણસમૂહની દ્વિરુક્તિનાગા રવાનુકારી શબ્દો
- (૨) સત્તામૂલક, વિશેષણમૂલક, સર્વનામમૂલક, અને સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક, સમ્બાદશકમૂલક, ક્રિયામૂલક અને ક્રિયાવાચક પદમૂલક આગ્રેડિત રચનાવાળા શબ્દો
- (૩) અને ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રાસમૂલક શબ્દો
- (૪) જેમા એક જ ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રતિધ્વન્યાત્મક શબ્દો

ઉદાહરણો નીચે પ્રમાણે છે

(૧) વર્ગના ઉદાહરણો દનંડન, ડમડમ, તડતડ વગેરે

(૨) વર્ગના ઉદાહરણો

(૧) સત્તામૂલક ધડીધડી

(૨) વિશેષણમૂલક જગજગરા, ગરમગરમ

(૩) સર્વનામમૂલક આપઆપણુ

(૪) સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક (Pronominal Adjectives) જેમજેમ તેમતેમ

(૫) સંખ્યાદર્શકમૂલક : એકએક, બેબે,

(૬) ક્રિયાવાચક પદમૂલક (Verbal Formation) : રમતરમત.

(૩) વર્ગના ઉદાહરણો : જંતરમંતર, રવુંસવું, રમતગમત.

(૪) વર્ગના બે પ્રબેદ પડે છે :

(અ) પ્રથમ ઘટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, નવુંસવું, સાયમાય.

(આ) બીજો ઘટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, આગોશીપાગોશી.

x x x x

દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં ઘડતર, સ્વરૂપ અને અર્થ : વર્ગીકરણ

દ્વિરુક્તિ સંજ્ઞા આમ તો કોઈ પણ શબ્દ, શબ્દાંશ કે ઘટકના એક આવર્તનની વાચક છે. પણ આ ઉપરાંત આદ્યત કે દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં બીજાં પણ કેટલાંક લક્ષણો છે, જે ભુલાવું ન લેઈએ. આમાંનું એક, તરત નજરે ચડે તેવું લક્ષણ તે દ્વિરુક્તિઓમાં પ્રવર્તતું પ્રાસનું તત્વ છે. દ્વિરુક્ત શબ્દોમાં તેમના ઘટકો વચ્ચે એક કે વધારે અક્ષરોનો પ્રાસ લેવા મળે છે. વળી કેટલીક દ્વિરુક્તિઓમાં એક ઘટક બીજા ઘટકનાં બીજા ઉપરથી નવેસરથી ધમ્મો હોય એવું પણ લેવા મળે છે. આ ઉપરાંત દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં બે ઘટક વચ્ચેનો સંબંધ જુદી જુદી કક્ષાનો હોય છે. તદ્દન સ્વતંત્ર વ્યક્તિત્વ ધરાવતા ઘટકોથી માંડીને ખાસ પૃથક્કરણથી જુદા પાડીએ તો જ જુદા પડે એવા ઘટકો મુખીની સંબંધની કક્ષાઓ લેઈ શકાય છે. એટલે દ્વિરુક્ત શબ્દોના વર્ગીકરણની કોઈ પણ શાસ્ત્રીય યોજના આ હકીકતો ઉપર લક્ષ્ય કેન્દ્રિત કરીને જ યોગ્ય લેઈએ તે દેખાતું છે.

પ્રસ્તુત લેખમાં દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં વર્ગીકરણનો પ્રયાસ છે. વાક્ય અને વાક્યખંડના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોની આપણે આગળ ચર્ચા કરી પણ હકીકતમાં દ્વિરુક્ત શબ્દો જેવો વર્ગીકરણનો પ્રશ્ન તેમના સંબંધ નહિ રહે. વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ તેમના વર્ગો પાડવા સરળ છે. શ્રી કત્રેના વર્ગીકરણનો બીજો પ્રકાર એટલે કે આત્રેસિત પ્રકારના દ્વિરુક્ત શબ્દોના પ્રકારમાં થોડો ફેરફાર આવશ્યક છે. મૂળ પાણિનિ પ્રમાણે^૧ વીષ્ણુ કે આભી-દ્વય સસવવા જે દ્વિરુક્તિ થાય છે તેના બીજા પદને જ આત્રેસિત કહેવામાં આવે છે. વીષ્ણુ એટલે પ્રત્યેકતા (Distributive Sense) એવો અર્થ છે, સારે આભીદ્વય દ્વારા ક્રિયાનાં સાતત્ય અને ઉત્કટતા સૂચવાય છે. ધરધર, આમગામ વીષ્ણાનાં; અને મારામારી, દોષદોષ, દોષદોષ આભીદ્વયનાં ઉદાહરણ છે. આમ તો આ એક વ્યાકરણની પદ્ધતિ છે પણ તે દ્વારા જે ૩૯ પ્રયોગો બન્યા છે તેનો વીષ્ણુમૂલક અથવા આવર્તનમૂલક દ્વિરુક્ત શબ્દો એવો વર્ગ બિલો કરી શકાય.

દ્વિરુક્ત શબ્દોના ઘડતર દ્વારા કાં તો વીષ્ણુ કે પ્રત્યેકતાનો અર્થ સંધાય છે, કાં તો આભીદ્વય કે ક્રિયાના સાતત્ય અને ઉત્કટતા સંધાય છે, કાં તો સ્વાનુકરણ વ્યક્ત થાય છે અથવા તો પ્રાસરચના અને તે દ્વારા કેટલીકવાર સમૂહલાવની અભિવ્યક્તિ સંધાય છે. આ હેતુને અનુલક્ષીને દ્વિરુક્ત શબ્દોનું વર્ગીકરણ કરવું આવશ્યક અને ધીર છે. શ્રી કત્રેની યોજનામાં પણ આ જ ધોરણ મોટા ભાગે અનુસૂત છે.

આટલી વિચારણાને લક્ષ્યમાં રાખી ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોનું વર્ગીકરણ આ પ્રમાણે યોગ્ય શકાય .

(૧) વીંધસાવાચક કે આવર્તનવાચક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) સયોજક વિનાના દ્વિરુક્ત શબ્દો .

(૧) મૂળ ધટકની અનિકવ દ્વિરુક્તિનાળા જેમકે, એકએક, એમે, ફરીફરી, માડમાડ ભણેભણે વગેરે

(૨) જેમા મળ ધટકનો અંતિમ અથ ધ્રુપ્ત થયો છે તેમા જેમકે, એટએટલુ કેટકેટલુ, આપઆપણુ, ફરફરન, ફેકફેકાણે વગેરે

(ખ) સયોજકવાળા દ્વિરુક્ત શબ્દો

(૧) આ—સયોજકવાળા . જેમકે, અકડાઅકડી, ચગચડી, જિભાજિભ, ખંચાખંચી, માગમારી વગેરે,

(૨) એ—સયોજકવાળા . જેમકે, કાનેકાન, ગામેગામ, ધરેધર વગેરે

(૩) ઓ—સયોજકવાળા : જેમકે, અડધોઅડધ, કાનોકાન, અગોઅગ, નજરોનજર, ભવોભવ વગેરે

(૪) અનુરનાગ—સયોજકવાળા . જેમકે ફૂદફૂદા, ગાળગાળી, હીકહીક, હોડહોડ, પોવપોલ વગેરે

(૨) રવાનુકારી દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) ધટકના અવિય આવર્તનનાળા દ્વિં શબ્દો .

(૧) સયોજક વિનાના : જેમકે, ખટખટ, ગટગટ, ધરધર વગેરે

(૨) સયોજકવાળા

(અ) આ—સયોજકવાળા કચાકચ, કડાકડ, ચડાચડ, ધમાધમ, છનાછન વગેરે

(આ) ઓ—સયોજકવાળા . ટપોટપ, ચટોચટ, ફટોફટ, સમોસમ વગેરે

(ખ) ધટકના આશિક પરિવર્તનનાળા : (મૂળ શબ્દનું ધરતો રવાનુકારીનું, પણ બે ધટક વચ્ચે પ્રાસ) ખળખળ, ખટપટ, ગડમડ, ચડલડ વગેરે

(૩) પ્રાસસાધક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) જેમા બંને ધટકો પ્રચલિત કે સાર્થ હોય તેમા દ્વિરુક્ત શબ્દો જેમકે, બાધુબાધુ, ગલ્લુગલ્લુ, આનડાનડ વગેરે

(ખ) જેનો એક ધટક પ્રચલિત કે સાર્થ છે અને બીજો ધટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક (Echo or Jingle) છે તેમા દ્વિરુક્ત શબ્દો

(૧) પાછડી ધટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક :

(અ) આલ્લચાળને સ્થાને બકારવાળા : ધગમર, ઝામઝામ

(આ) આલ્લચાળના ગરના પરિવર્તનથી સંધાયેલા

૨૩૬ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

(૧) સંયોજક વિનાના : કાપકૃપ, પૂજપાછ, થીમઃથાગઃ વગેરે.

(૨) સંયોજકવાળા : કાપાકૃપી, ગદ્યાધી વગેરે.

(૬) સમ્પૂર્ણ આઘાક્ષરના પરિવર્તનવાળા : વાસણુકુસમ્, અદરપદ્મર, ઉપરાજાપરી, આખુંપાખું વગેરે.

(૨) આગલો ઘટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક :

(અ) સંયોજક વિનાના : આગેશીપાગેશી, અડીદડી, વગેરે.

(આ) સંયોજકવાળા : અદલાગદલી.

આ પ્રમાણે સમગ્ર દ્વિરુક્ત શબ્દો મૂળ મુખ્ય ત્રણ વિભાગમાં વિભક્તિ કરીને પેટાવિભાગ પાડી શકાય. દરેક ધાતરને તેની પરંપરા અને ઇતિહાસ છે.



કત્યી પરિ ત્તા

[ભાગતીય છન્દ ગાત્રના પ્રદાન તરીકે સપાદિત
કરેલુ જૈન સાધુજીવનને લગતા દાખલુ એક પ્રકરણ]

લેખક પ્રો. ડૉ. હુડ્ડવીંગ આલ્સઝોર્ફ

અનુવાદ અરુણોદય નં. જનની

આચારંગ, દસવેપાનિય અને ઉત્તરજ્ઞાપ ઉપગત સૂત્રગદ્ય એ ચેતાન્ત્રગ જૈન સિદ્ધાન્તના આગમ ગ્રન્થો પૈકીનું એક છે એના પ્રથમ સુષદ્ધખંડના ચોથા પ્રકરણને અહીં તેની સમીક્ષિત ચર્ચા કરવા માટે બે કાગળોને લીધે જુદુ પાડ્યું છે.

૧. બ્રહ્મચર્ય અને સ્ત્રીઓ પ્રત્યેનો વ્યવહાર એ પ્રશ્ન, જે સાધુઓના જીવન અને આચારને લગતા મુખ્ય પ્રશ્નો પૈકીનો એક છે, તેની તે ચર્ચા કરે છે—અને તે ૫ પાળુ નોંધપાત્ર રીતે કરે છે જોકે આપણને એમાં સીદ્ધાન્તિક, આદર્શ વસ્તુચિત્તિનું વિધાન ક્રમતા અને આવેખતા આચારના રિગતપૂર્ણ નિયમોનું સમગ્ર શાસ્ત્ર મળતુ નથી; પરતુ આગમ પંચાડે એવી સગળતાથી કપ્પલ કરેલા^૧ રોજિંદા વ્યવહારના દૃષણોથી ઉદ્ભવેલી આગ્રહપૂર્ણ નિમિત્ત મળે છે સાધુએ ખરેખર સ્ત્રીઓ સાથેનો સંપર્ક ચીવટપૂર્વક ત્યજ્યો એ વધારે સારું છે, પરતુ સાધુ જીવનની મૂળભૂત જરૂરિયાત એટલે કે રોજનું ભિક્ષા માટેનું બ્રમણ છે, અને

૧ પ્રસ્તુત પ્રકરણ આપણને ન્યાય પાઠા જેવી ભય છે તેવા જૈન સંપત્તિ ઇતિહાસના દૂરના આરભકાળમાં જ માત્ર આદર્શ સિદ્ધાન્ત અને દશનીય વ્યવહાર વચ્ચેનું અગર મધ્ય મોટું હતું એમ નથી હોં મું પીં શાકે (જર્નલ, એશિયો સોસાયટી, ૩૦, ૧, પૃ. ૧૦૦) અલ્ફ્રિડવાડ પાટલમાં સન ૧૯૪૨માં બસાયેલી જૈન પરિવહના, હરનલિખિત ગ્રંથમાં સચવાયેલા, મલ્લા રમણ વૃત્તાવને પ્રમુદ્ધ કર્યો છે કેટલાક સંપ્રચાલપ ઓગ આચાર્યો અને બીજા અગત્યના સામાન્ય માણસોએ આ પરિવહમાં એક હવાવ પસાર કર્યો છે તે સમયે પ્રચલિત રિવાજ પ્રમાણે જૈન આચાર્યો માત્ર સવાનોદયસિ કરતા એટલું જ નહિ, પરંતુ તેમને સાધુ કે સાધ્વી લોકો દીધા પછી આપતા અમર આચાર્યપદે પણ તેમને રધાપના આ રિવાજની તે હવાવમાં નિંદા કરી, તેનો નિરેપ કર્યો છે

આ શિક્ષા ધરતી સ્ત્રીઓ દ્વારા સાધુઓને અપાતી હોઈને સાધુઓનો સ્ત્રીઓ સાથેનો નિયમિત અને વારંવાર થતો સંપર્ક અનિવાર્ય બને છે. સાધુઓના આચારો અને સંધર્મી પ્રતિજ્ઞાને માટે આ સંપર્ક દ્વારા ઉત્પન્ન થતા ભયોનું આ પ્રકરણમાં આશ્ચર્યજનક વર્ણન કર્યું છે, અને સાધુને ત્યાગ છોડી સંસારમાં પાછા ફરતા રોકવાનો પ્રયત્ન કરવામાં અન્યદ્વાર આપણને નહિ ધારેલી અને કોઈકવાર અમનોરંજક નહિ એવી, પ્રથમ અનુવાદક યાકોબીરના શબ્દોમાં “આશરે ૨,૦૦૦ વર્ષ ઉપરના હિંદુ મૃદાન્વનની ઝાંખી” કરાવે છે.

૨. પ્રસ્તુત પ્રકરણના ૫૩ શ્લોકોમાં અસાધારણ રસ બિંબો કરે એવો બીજો શુભ તે તેમનું સ્વરૂપ છે. ભારતીય જન્મ-શાસ્ત્રના ઇતિહાસમાં જોટલા અગત્યના તેટલા જ દુર્લભ એવા, એટલે કે આપોના પ્રાચીનતર સ્વરૂપમાં, આ શ્લોકો રચવામાં આવ્યા છે. પ્રાકૃત કાવ્યમાં પ્રચલિતતમ એવી ઉત્તરકાલીન કે ‘સામાન્ય’ આપો, આપણે જાણીએ છીએ તેમ, જૈન આગમોના અર્વાચીનતમ સ્તરનું અંગ છે અને એના પ્રાચીનતર સ્તરોના (મૂળમૂલ ભાગોમાં) તે સર્વથા અનુપલબ્ધ છે. એથી બિહારું આપો આપોની પુરોગામિની પ્રાચીન આપો, આપાર ૧.૯; સ્વયમ્ ૧.૪ અને (કેષિક અંશ) ઉત્તરજ્ઞાપ ૮ એમ અત્યંત પ્રાચીનતમ જૈન ગ્રંથોનાં ત્રણ પ્રકરણોમાં અને અત્યંત પ્રાચીનતમ પૈકીના એક એવા સુતનિપાતનાં ૮ અને ૧૪ એ બે પ્રકરણોમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે. સર્વપ્રથમ યાકોબીરે આપાર ૧.૯ અને સ્વયં ૧.૪માંથી આ જંદને શોધ્યો અને DOMG ૩૮, ૫૦ પદ્ય...માં એની ચર્ચા કરી. પરંતુ આ બે પ્રકરણોની સમીક્ષિત આદૃતિ આ ચર્ચાની સાથે નહિ આપવાથી એમણે કરેલી વિગતપૂર્ણ આંકગણ ચર્ચાની વ્યાવહારિક ઉપયોગિતા મોટે ભાગે ઓછી થઈ ગઈ; જ્યારે હસ્તલિખિત ગ્રંથોમાં અને ચાકુ છાપેલી આદૃતિઓમાં અસંખ્ય દૃષ્ટિ અને અચોક્કસ જોડણીઓ, ત્યાગ, પ્રસંગ અને જુદા જુદા ભદ્ર પાઠોને લીધે આ જંદ બગડી ગયો છે અને કોઈકવાર ઓળખાય એવો પણ નથી રહ્યો. પરિણામે શુદ્ધિએ આપાર ૧.૯ની સમીક્ષિત આદૃતિ તૈયાર કરી અને જન્મની પુનઃ ચર્ચા કરી. પાછળથી એ વિદ્વાને એનું ભાષાંતર પણ આપ્યું અને આ અનુવાદની સમીક્ષા કરતાં લેખકોને (અ, ૭, ૫૦ ૧૬૦...) જન્મની દૃષ્ટિએ વિશેષ પ્રદાન કર્યું. આપાર ૧ની સાથે શુદ્ધિ સમગ્ર ૧.૪નું ભાષાંતર કરેલું; પરંતુ કમનસીબે આજસુધી એની સમીક્ષિત આદૃતિ તૈયાર ન થઈ શકી.^૧ પ્રસ્તુત લેખનું પ્રયોજન આ ખામીને દૂર કરવાનું છે.

આ સાથે મેં નવો અનુવાદ અને અન્યના કેટલાક અત્યંત ગૂંચવળા ભરેલા મુદ્દાઓની ચર્ચા કરતું ટિપ્પણ ઉમેર્યું છે. હું માનું છું કે તે મોઝ લાગશે. પ્રશંસનીય પ્રારંભકાર્યરૂપ યાં નું ભાષાંતર શીલાકેની દીકા તથા બીજા બે અર્વાચીન દીકાઓ પર સંપૂર્ણ રીતે આધારિત છે, કારણકે તે સમયે બીજા કોઈ સહાય ન હતી. આ દીકાઓ આજે પણ અનિવાર્ય છે, છતાં તે વિશ્વસનીય માર્ગદર્શકની ગરજ જરૂર સારતી નથી. કેટલીક સ્પષ્ટ બાબતોમાં તેમનાં વ્યાખ્યાનો એકાદ શબ્દ કે ફરિકાના સાચા અર્થનું સંપૂર્ણ અજ્ઞાન બતાવે છે; જ્યારે ઈતર દુર્બોધ સ્થળોએ આપણને તદ્દન લાચાર બનાવે છે—આ હકીકત આજે પણ ભાગ્યે જ વિવાદાર્પક છે. ઉપરની દીકાઓ ઉપરાંત શુદ્ધિ પાસે અનેક અમૂલ્ય અને રસિક

૨ સેકેક લુકસ ઓફ થી ઈસ્ટ, ઍં ૪૫, ૫૦ ૨૭૬, નોંધ ૨.

૩ આચારાંગ સૂત્ર, પ્રથમ સુતરકાંડ (જર્મન) અન્ધ, પૃથકકરણ અને શબ્દકોષ (લાઇપ્સીગ, ૧૯૧૦).

૪ ‘Worte Mahāvīras’ પુસ્તકમાં (ગોટ્ટિંગન, ૧૯૨૬).

૫ પી. એલ. વેલે (જુઓ નીચે) તૈયાર કરેલી સુચમની સમીક્ષિત આદૃતિ તરફે ભલે કરાયેલી આદૃતિ-ઓછામાં ઓછું ૧. ૪ની બાબતમાં—જંદ તરફ ઓછામાં ઓછું જ્ઞાન આપી (કલાય હંદના જ્ઞાન વગર જ) તૈયાર કરવામાં આવી છે.

પામતરોનાળી ચૂણિ દીકા પણ હતી આનુશ્રુતિક વ્યાખ્યાનોના બંધનોથી મોટે ભાગે મુક્ત એનુ એમનુ ભાષાન્તર એક મોટુ અગત્યનુ આગળનુ સોધાન છે દરેક પ્રાચીન આગમ અન્ય-અને ખાસ કરીને પ્રસ્તુત ગ્રંથ—જે મુશ્કેલીઓનો ગજ ખડકે છે તેની મિચાર કરતા, જે ગ્રંથોએ ગ્રંથની જાનોરચના અર્થને વિકૃત કરે છે તેના રચણો બાદ કરતા અન્ય ગુચ્છિગના ભાષાતરમા સુધારાઓની શક્યતાઓનુ સૂચન કરવાનુ હુ સાહસ કરુ છુ તેથી મને ખાતરી છે કે હુ તે ભાષાતરની કિંમત જરાય ઘટાવતો નથી મારા પોતાના ભાષાતરને પણ હુ જેનુ માનના તત્પર નથી હજુ ઘણા ધૂધળા કે સર્ગિ ફકરાઓ છે

જો કે મને પ્રત્યક્ષ રીતે અતિવિખિત ગ્રંથો ઉપલબ્ધ ન થયા, પરંતુ ગ્રંથની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરના માટે મને પૂરતી સામગ્રી ઉપલબ્ધ હતી

(૧) દી૦ = શીલાકની દીકાવાળી પનાસ શ્રીચન્દ્રસાગરગણિસપાદિત આવૃત્તિ, શ્રી ગોડી પાર્શ્વ જૈન ગ્રંથમાળા નં ૪, મુબઈ ૧૯૫૦

આ ગ્રંથમા પાદનીપમા સપાદક નીચેના ગ્રંથોમાથી પામતરો આપે છે

સા૦ = સાગરચન્દ્રસૂરિની ઉપગના ગ્રંથની પહેલી આવૃત્તિ

અ૦ = શાન્તિનાથ ભા ૨, ખલાતની સં ૧૩૪૮ની ભૂર્જપત્ર પોથી (રિજયક્રમુદસરિજનુ સચિપત્ર, પૃ ૧૪, ઘાગે ૬૨) અને—

ઈ૦ = એ જ ભાગની કાગળ પર લખેલી પોથી (સચિપત્ર પૃ ૪૪, ઘાગે ૨)

(૨) વૈ૦ = સુવગ્ધ નિર્ણયિત મીમા, લિખલિખ પામતરો, ટિપ્પણ અને પગિશિષ્ટો સહિત ત્ર્યપ્રથમ સમીક્ષિત આવૃત્તિ ડો૦ પી૦ એલ૦ વૈઘ (એડલા) સપાદિત ભાગ ૧ (અન્ય અને નિર્ણયિત), પૃના ૧૯૨૮

(૩) હૈ૦ = (દિંદી અનુવાદવાળી) સ્થાનકવાસી ગ્રંથની દૈરાગાદની આવૃત્તિનો બીજો ભાગ પ્રસિદ્ધકર્તા દક્ષિણ દૈરાગાદનિવાસી ગણમણિજી લાલા સુખદેવસહાયજી જનાભાપ્રસાદજી જૈનહરી (વર્ણ આશુ નથી)

(૪) ચૂ૦ = જિનદાસગણિની સ્તવકૃતાગચૂણિ. પ્રકાશક શ્રી ઝપજદેવજી કેસરીભણજી શ્વેતાગર સરયા, ગતવામ, ૧૯૫૦

પુસ્કલિખ્ય સપાદિત નવી ગ્થાનકવાસી આવૃત્તિ(સુતાગમે પ્રથમ અન્ય, ચુરગાવ, ૧૯૫૩)ની પણ મેં તૃતીયા કરેલી પણ તેમ કરતા મને લાગ્યુ કે ૧૪ની પાક વૈ૦ ને મળતો જ છે અનેમા ફેર એટલો છે કે તેમા ૨૮ તૃતીય પાદમા વૈ૦ના મુહર્મિજાણને બદલે ંમિજાણ અને ૨૧૮ તૃતીય પાદમા વૈ૦ના વ સે ન વા ને બદલે વા સે ન વા એના પામતરો છે

દી૦ વૈ૦ અને હૈ૦ વર્ગો (પ્રચલિત પાદ) ૧૪ કરે છે આ ગ્રંથોમા ખરા ફેરફારો, સાચા પામતરો માત્ર જૂજ છે અ૦ અને ઈ૦ ખાસ કરીને અ૦મા કેટલીક જગાએ ખરેખર વધુ સારા પામતરો મળે છે—ખાસ કરીને જાદની દષ્ટિએ કવવા પડતા સુધારાઓને તે કદકે અશે સમર્થન આપે છે ચૂ૦ની ખામતમા પણ એ જ પરિસ્થિતિ છે ળતા એમા જાદને વ્યવચિત, સળ કે પુન ગ્થાપિત કરવા માટેના કેટલાક રપટ પ્રયત્નો તરી આવે છે એને વીધે ચૂ૦ના પામતરોને કુર્મધ પામતરો (lectio-difficilior) નો સિદ્ધાન્ત કકક રીતે લાગુ પાડવો જ ગ્યો

ચૂન દરેક પાદ કે દરેક શબ્દ ઉદ્ધૃત નથી કરતી તે ધ્યાનમાં રાખવા જેવું છે. આનો અર્થ એ છે કે જ્યાં સમીક્ષિત સામગ્રીમાં ચૂનનો પાઠ ન આપ્યો હોય ત્યાં ચૂનનો પાઠ સમીક્ષિત ગ્રંથ સાથે સંમત છે એમ માનવાને કારણ નથી. અં અને ઈં ની બાબત પણ સરખી છે. સંપાદક કેટલી ચોક્કસાઈ થી બંધાં પાઠાન્તરો નોંધે છે તે આપણે જાણતા નથી. આ સંજોગોમાં ચૂન, અં, કે ઈં એમાંના એક કે એકથી વધારેના પાઠોને ટીં ૦ વેં અને દેંથી વિરુદ્ધ જઈને હું સ્વીકારું છું ત્યારે હું કૌંસમાં તેમના પાંદો સ્પષ્ટ બતાવું છું, જેથી ખાતરી થાય કે મારો ગ્રન્થ મારી અટકળો પર નહિ પડતું તે તે પાંદને આધારે નક્કી કરેલો છે.

પ્રાચીન આર્યાના મુખ્ય લક્ષણો આ પ્રમાણે છે :

(૧) (પશ્ચાત્કાલીન ગીતિની આકૃષ્ટ) શ્લોકનાં બે અર્ધધિયાં સરખાં છે; એટલે કે ઉત્તરાર્ધના છઠ્ઠા ગણનું હ્રસ્વીકરણ તેમાં નથી.

(૨) યતિ ત્રીજા ગણ પછીથી આવતી નથી પણ (પશ્ચાત્કાલીન આર્યાનાં ભાષામાં કહીએ તો) તે ચોથા ગણની મધ્યમાં આવે છે. વધુ ચોક્કસ રીતે કહીએ તો ત્રીજા ગણ પછી હ્રસ્વ કે દીર્ઘ એવો અન્યવર્ણ આવે છે, જે યાકોબીની સાચી નોંધ પ્રમાણે, બતાવે છે કે આપણે ખરા પાદના અન્તભાગની ચર્ચા કરીએ છીએ. યતિ પછી પાંચમા ગણની પહેલાં, જેને આપણે સમપાદ કહીએ છીએ તે શરૂ થાય છે તેની શરૂઆતમાં દીર્ઘવર્ણ હોય છે. અપવાદ તરીકે કોઈક વાર ~ અથવા ~ જ્યારે કોઈક વખત આખો (ચોથો) ગણ પણ આવે છે.^૧ જે વિષમપાદને અન્તે - હોય અને સમપાદની શરૂઆતમાં ~ હોય અથવા વિષમપાદના અન્તે જે ~ હોય અને સમપાદના આરંભમાં ~ હોય તો યતિથી વિભક્ત થયેલો ચોથો ગણ આપોઆપ આવી જાય છે. યતિને ખમેડીને આ બે પાદોને એકબીજા સાથે જોડવાથી અર્વાચીન આર્યા કેવી રીતે ઉદ્ભવે છે તે ઉપરની હકીકત બતાવે છે.

બીજા ગણ હંમેશાં જ ગણ હોય છે. ઘણી જગ્યાએ ત્રીજા ગણ -- નો બનેલો છે. વારંવાર બને છે તે પ્રમાણે જે પહેલો ગણ પણ -- નો બનેલો હોય તો વિષમપાદ અનુદુલ્ભનો નિયત શાસ્ત્રીય સમપાદ (-- ~ -- ~) બની જાય છે. કવિઓ આ તાત્કાલિક જોવામાં નિષ્ફળ ન નીવડ્યા. પરિણામે શ્લોકની દૃષ્ટિએ નિયમિત, પણ આર્યાની દૃષ્ટિએ ખામીવાળો એવો સમપાદ તેમણે કોઈ કોઈ પ્રસંગે બનાવ્યો છે. આપણા ગ્રન્થમાં ૧૦૨^૯ અને ૨૦૪^૯ માં પહેલો ગણ -- ને બદલે ~ નો બનેલો છે. ૧૦૩૧^૯ અને ૨૦૪૨^૯ માં બીજા ગણ ~ ને બદલે ~ નો બનેલો છે. આ બન્ને સ્થળોએ જે અનુદુલ્ભનો સમપાદ સમજાવે તો એ પાદ શાસ્ત્રીય રીતે શુદ્ધ લાગે છે.

યાકોબીએ બતાવ્યું છે કે પાંચમા ગણ પહેલાની શરૂઆતની માત્રાઓ છોડી દઈએ તો સમપાદ વિષમપાદના જેવો જ થાય છે. કોઈ કોઈ વખતે, જોકે ભાગ્યે જ, વિષમપાદ સમપાદના જેવો બનાવી દેવાય છે. આપણા ગ્રન્થમાં આવા બે સ્થળો છે : ૧૦૨૬^૯ (~ ~ / -- / ~ ~ ~) અને ૨૦૪^૯ (-- / -- / ~ ~ ~ ...). આનાથી ઊલટું ૧૦૧૩^૯માં મળે છે. એમાં સમપાદની શરૂઆતની માત્રાઓ ખૂટે છે.

૧ આપણા ગ્રન્થના ૧૦૬ સમપાદોના ચોક્કસ અંકિતઓ નીચે પ્રમાણે છે. ૬૫, ~ ~ ૧૫, ~ ~ ૧૬, -- ૮, ૧૩^૯માં ~ ~ ~ અને ૧૧૩^૯માં અનુપપન્ન

સમ અને વિષમપાદનું માની લીધેલું એકસગ્રખાપલું કોઈપણ રીતે તદ્દન અપૂર્ણ નથી કારણકે બન્નેમા ખીન્ન ગણની ગુદ્યાતમા નોંધપાત્ર તફાવત છે અને પાંદોમા એનું મૂળ ૨૧૩૫૦૦૦ એ પ્રમાણે છે

તદુપરાત વિષમપાદમા આપણને અનેકવાર ૦૦ અને બે વખત ૦૦ મળે છે અને સમપાદમા ક્યારે ૫૦૦૦ નથી મળતા પણ સાત વખત ૦.૦૦૦૦ એટલે કે પાંદોમા ગણ પછી યતિનાળો ન ગણ જે જ ગણનો નિયત થયેલો છે તે મળે છે આપણા ૧૦૬ વિષમ અને ૧૦૬ સમપાદના સંપૂર્ણ આકૃષ્ટો નીચે પ્રમાણે છે

વિષમ	સમ
૦-૦-૮૯	૮૭
૦-૦-૧૨	૧ (૨ ૪ ^૦)
- - ૨	-
૦-૦-૦-૧	૭
અનિયમિત ૨ (૦-૦-૦, જુઓ ઉપર)	૧ (૨ ૧૬ ^૦)

પચાત્માનીન આયાના ખીન્ન અને છઠ્ઠા ગણમા જે બેઢ રહ્યો છે તે જ પ્રમાણનો બેઢ ઉપર બતાવેલા ગ્રંથોમા છે, કારણકે પ્રાચીન આયાના ખીન્ન અને છઠ્ઠા ગણો અને પચાત્માનીન આયાના ખીન્ન અને છઠ્ઠા ગણો એક સગ્રખા છે

બક્રીના મધા (૧, ૩, ૫, ૭) ગણોમા -- વધુ માનીતા છે કોઈ કોઈવાર તેને બન્ને ૦૦- વપરાયા છે બાકીના સ્વરૂપો કા તો સ્વીકાર્યા નથી સચના એટલા ઓછા છે કે અન્યની શુદ્ધતા માટે શકા ઉત્પન્ન કરતા નથી

	પાંદોનો ગણ	ત્રીજો ગણ	પાચમો ગણ	સાતમો ગણ
- -	૬૩	૭૩	૬૪	૮૨
૦-૦-	૩૯	૩૦	૫૬	૨૦
- ૦-૦	૧	૩	૧	૧
૦-૦-૦-૦	૧	-	૨	-
અનિયમિત	૨	-	૩	૩

જે ઘણી ઓછી અને સાચી અનિયમિતતાઓ મળે છે તેમાંની કેટલીક તો ચોક્કસ અન્યના પાંદોની ભ્રષ્ટતાને લીધે છે ૧ ૪^૦, ૧ ૬^૦ અને ૨ ૩^૦મા પમો ગણ ખામીવાળો (-૦) છે, પાંદોમા મે સ્થળોમા વાસાળિ ને વાસાળી એમ દ્વય વાચનુ લેઈએ ૧-૩^૦ અરેખર ભ્રષ્ટ છે (જુઓ ટિપ્પણ) ૧ ૭^૦મા અન્ને ૦-૦- / - - - (કહાલી) આવે છે ૨ ૪^૦મા છટ્ટો ગણ ૦-૦- છે, જે ઘણો જ શક્યપદ છે અને ૨-૧ ૬^૦ તદ્દન નિયમિત છે જગરે અન્યની શુદ્ધિ ચાનને પાત્ર છે

ગ્રન્થ

(૧)

જે માવર વા પિયર વા;	વિપ્પજહાદ પુલ્લસજોમ ।	
“એમે” સહિષ્ ચરિસ્સામિ;	મારયમેટુનો વિવિચેસી”	॥ ૧ ॥
સુદુમેળે ત પરકમ્મ;	છત્રપણે હિયઓ મદા ।	
ઠવાયે ઠાઓ જાણિંસુ;	જહ લિસ્સતિ મિક્સુનો એમે	॥ ૨ ॥
પાસે મિસં નિસીયતિ;	અમિસ્પણ પોસવત્યે પરિહિંતિ ।	
વાય અહે વિ દસંતિ;	વાટુમુદ્દહુ વક્કપમ્ અણુવ્વણ	॥ ૩ ॥
સયણાડડસણેહિં જોમેહિં ;	હિયઓ એગયા નિમતેંતિ ।	
એયાણિ વેવ સે જાણે;	પાસાણિ વિરુલ્લ રુવાણિ	॥ ૪ ॥
નો સાસુ વક્કુ સવેવ્વજા;	નો વિ ય સાહસ સમમિજાણે ।	
નો સદિય પિ વિહરેજ્જા;	એવમપ્પા સુરક્કિપઓ હોદ	॥ ૫ ॥
આમન્તિય-ડસવિય વા;	મિક્સુ આયસા નિમતેંતિ ।	
એયાણિ વેવ સે જાણે;	સદ્દાણિ વિરુલ્લ રુવાણિ	॥ ૬ ॥
મણ્ણવણેહિં જેમેહિં ;	વલ્લુણવિણીયમ્ ડવ્વગલિણાણ ।	
અહુ મહુલાહિં માસતિ;	આણવયતિ મિત્ર વહાહિં	॥ ૭ ॥
સીહ જહા વ કુણિમેળે;	નિગ્ગયમ્ એમચર તિ પાસેળે ।	
એવ્ હિયિયાઓ વધતિ;	સહુહ એગદ્દેયમ્ અળગાર	॥ ૮ ॥

ભાષાંતર

“જેને માટે મૈથુન બધ થયું છે એવો અને એકાત્મી કન્ઝવાણો હુ એકલો, સિદ્ધ (ધર્મને) ફરીશ ’ (એમ નિશ્ચય કરીને) જે માતા, પિતા અને પૂર્વ(કુટુંબ)ના સખ્યબોને છોડી દે છે, એવા—(સાધુ)ની પાસે મીઠામીઠી સ્ત્રીઓ વપટપૂર્ણ અને યોગ્યમયે આવે છે તેઓ (એવા) ઉપાયને ભણે છે જેથી કેટલાક સાધુઓ લપસી જાય (૧-૨)

તેઓ એકદમ પામે (અગ્રેભાગ) બેસે છે, વારંવાર પુરુષોના વસ્ત્રો પહેરે છે, શરીરનો નીચિનો ભાગ બતાવે છે અને લામ ઉઘો ઢરતા બગલ (૩)

કોઈવાર સ્ત્રીઓ તેને શયન—આસનરૂપી યુક્તિઓ દ્વારા આમત્રે છે તેણે (સાધુએ) આ પ્રધાને ગદા (લયકર) પ્રકારના પાગ સમજ્યા (૪)

એણે તે(સ્ત્રીઓ)મા નજર બોંધી નહિ, અને તેમના સાદસમા સમતિ પણ આપવી નહિ, તેમની સાથે ફરતુ પણ નહિ આમ કરવાથી એ(સાધુ)ની જાત સુરક્ષિત રહેશે (૫)

આમત્રણ આપીને કે પ્રુશામત કરીને તેઓ ભિમુને પોતાની જાત સોંપે છે આ (આમત્રણ કે પ્રુશામતના) શત્રોને તેણે ગદા (લયકર) પાગ સમજ્યા (૬)

અથવા ગર્ભને આધનારા અનેક ઉપાયો દ્વારા દયામણી અને વિનયપૂર્ણ રીતે (તેમની) પાસે જઈને મીઠા (લયનો) બોલે છે (અને) જાતજાતની વાતચીતોથી એને પોતાને વશ થવા આજ્ઞા કરે છે (૭)

અને પછી રથકાગ જેમ નેમિન (નમાવે છે) તેમ તેઓ તેને ધીમે ધીમે નમાવે છે પાસથી બપાયેવા હાથની માફક તે (છૂટવા) દાક્ષા મારે છે પણ તેમથી છૂટતો નથી (૮)

अह तत्थ पुणो नमयती, रहकारो व नेमिम् मणुपुव्व ।
 वद्धे मिए व पासेण, पदते न मुच्चए ताहे ॥ ९ ॥
 अह सेऽणुतप्पई पच्छा, भोच्चा पायसं व विस मित्तं ।
 एव निवेगम् आदाय, सवासो न कप्पए दविए ॥ १० ॥
 तग्हा उ वज्जए इत्थी, विस-लित्त व कटक नच्चा ।
 ओए खुल्लण वस वत्ती-, आघाए न से ति निग्गये ॥ ११ ॥
 जे एयम् उउम् अणु गिद्धा; अन्नयरा हु ते कुसीलण ।
 सुतवस्सिए वि से मिकप्प, नो विहरेज्ज सहणम् इत्थीसु ॥ १२ ॥
 भवि धूयराहि सुण्हाहि; धाइहि अद्दुव दासीहि ।
 महइहि वा कुमारीहि, संयवे से न कुज्ज अणगारे ॥ १३ ॥
 अद्दु नाइण च सुहिण वा, अप्पिय दद्दु एगया होइ ।
 “गिद्धा, सत्ता फामेहि!, रक्कण पोसणे मणुस्सोऽसि।” ॥ १४ ॥
 समण पि दद्दु-उदासीण; तत्थ वि वाव एगे कुप्पति ।
 अद्दु मोयणेहि नयेहि, इत्थी-दोस-सत्तेणो होस्ति ॥ १५ ॥

अथना निर्लभ्य अने ऐकला इग्गा सिद्धने जेम भइला पशु-उडे (लोको आधि छे) तेम स्त्रीओ सयभी अने ऐकला इग्गा साधुने पाशवडे आधि छे (८)

पत्नी विभिन्नित धूपाद आर्धने (जेम दोर्ध परताय) तेम ते पाछणथी परताय छे अे रीते ऐभत री रीने साधुने (?) भाउ (कुटुम्ब) साथेनो वास भोज्य नथी (१०)

तेथी (स्त्रीओने) विरथी भरशयेवा कष्टा जेवी गल्लीने (तेमनो) त्ताग दरवो जेधंअे ने ओज्जरी उता कुटुम्बने वशनतीं रटेनार छे ते पखु निर्धैथ इहेवातो नथी (११)

जेओ आनी विक्षाना लोभी होय छे तेओ इलीतो (भराय आरिगनाणा) पैमीना न इग्गा छे उतम तप इग्गासा बिनुअे पखु स्त्रीओनी साथे इरनु नहि (१२)

अनागाग (धनदित) साधुअे (पोतानी) पुनीओ के पुत्रधूओ धानीओ के दासीओ, भोगी उमरनी के कुमारीओ साथे परिचय न करवो (१३)

(साधुने स्त्रीओ साथे भगतो जेधने) सगावहाया तथा भिनोने पखु दोर्धकार भाइ लागे छे* (अने कहे छे इ-) हे लोभी, वासनाओभा आसभत ! तु य (सागान्य) भाखुस छे—नेते तु (स्त्रीओनु) नक्षत्र अने पोपखु -रे लो (१४)

उदारगीन श्रमखुने पखु जेधने केट्याक तेना पर गुग्गे थाय छे अथना (साधुने) लोगन आपती वप्पते (पोतानी) स्त्रीओभा (आग्नि) दोगनी सका करे छे (१५)

* ‘अने न गमय जेधने सगावहाया के भिनोने पखु ऐका वचन (मनभा विचार) बर्ध आवे ॥’—आ अभाजे अर्थ वपु सुसगन लागे छे

“કુલ્લનિ સયવ તારિ” ; પન્નદા સમાહિ જોગેહિ ।”
 તમ્હા સમણા ન સમેતિ; આય દિયાપ્પે સનિસેજાઓ ॥ ૧૬ ॥
 ઘઠવે મિહાઈ ભવહદ્દુ; મિમ્મીભાવ પત્થુયા ઇય ।
 ધુવ મમ્મમ્ એવ પવયતિ—; વાયા વીરિય કુસોલણ ! ॥ ૧૭ ॥
 સુદ્ધ રવદં પરિસાદ; અહ રહસમ્મિ દુષ્ક કચ્છે ।
 જાળતિ ણ તદ્ધાવિ ચિયા; “માદહે મહાગદ્દેય” તિ ॥ ૧૮ ॥
 સયે દુવકલ્લ ચ નો વયદ, આદ્દો વિ પ્પક્કયદં વાલે ।
 “વેયાડ્ઠુવીદ મા વાલી”; ચોદ્ધજ્જો ગિલાદ સે મુજ્જો ॥ ૧૯ ॥
 ઠસિયા તિ હત્થિ પોસેસુ, પુરિસા હત્થિ વેય સેદત્તા ।
 પળ્લા સમત્તિયા વ્ પ્પમે, નારીણ વસ વસ ઠવવસતિ ॥ ૨૦ ॥
 અવિ હત્થ-પાદ છેજ્જાઈ, અદુવા વદ્ધ મસ-ઠવકલે ।
 અવિ તેવલાડમિત્તવળાઈ, તન્નિહય તાર સિંચળાદ ચ ॥ ૨૧ ॥
 અદ્દુ કળ્લ-નાસ છેજ્જાઈ; કલ્લ-એદ્દણ તિતિકલ્લતિ ।
 હદ્દ ઇય વાન સત્તચા, ન ચ વેતિ “પુળો ન વાહ” તિ ॥ ૨૨ ॥

“સમાધિયોગવી બધુ થઈને તેઓ તે(શ્રી)ઓ સાથે પતિચ્ચ કરે છે” તેથી શ્રમણો પોતાના બધા માટે શ્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસના નથી (૧૧)

ધણા ધરોમા જાન છે (૧), કેટલાક ચૈથુનનુ મેનન કરે છે (અને છતાં) કુલભાર્ગની વાતો કરે છે વાતો કરવી એ અગમ આગ્રિયવાળાઓનું જોગ છે* (૧૭)

પતિપદોમા પતિન (નમ્મોની) ગર્જના કરે છે, જ્યારે એકાતમા દુકુલ્લો કરે છે છતાં ય ળલા માણસો એને ઓળખી કાઢે છે કે, “આ ધુતાગે અને મલ્લન શક છે” (૧૮)

અને જતે (પોતાનું) દુષ્કૃત્ય કહેતો નથી અને જ્યારે એને જતાવનામાં આવે છે ત્યારે એ નાદાન બાણુમા ફૂકે છે, અને જ્યારે એને મિખામણુ આપવામાં આવે છે કે “શ્રી વેદનો તિચાર કર અને એમ ન કરીશ” ત્યારે ખૂન આગિ પામે છે (૧૯)

શ્રીઓનું પોગણુ કરવાના અનુભવવાળા અને જેઓ શ્રીવેદને સારી રીતે જાણે છે તેવા પુરુષો પણ— અને પ્રજાસુકત પણ કેટલાક (લોકો) શ્રીઓને વશ થઈ જાય છે (૨૦)

હાથપગનું કાપી નાખવું અથવા ચામડી કે માસ જીતરડી નાખવું અગ્નિમા તપાવવું અને ધામા ક્ષારનું સિંચવું (૨૧)

અથવા કાન અને નાકનું કાપવું, ગળુ તાપવું—આ બધું (શ્રીઓ) સહન કરે છે છતાં—અર્ધા (આ લોકમા) પાપથી દુ ખી થયા છતાં—“હુ ફરી નહિ કરુ” એ પ્રમાણે તેઓ કહેતી નથી (૨૨)

• વધારે સારો અર્થ

ખસાન ચારિત્ર્યવાળાઓને જોર વાણીમાં હોય છે (સરખાવો ચાંચિ વીંચિ દિવાનામ્ ।)

એવં પિ તા વદિત્તાનં, મૃત્વા કમુણા મનકરેતિ ।
 મુયમ્ એયમ્ એવમ્ એગસિ, હત્થી વેદે વિ હુ મુયવજાય ॥ ૨૩ ॥
 મત્ર મણેણ ચિત્તેતિ; વાયા મત્ર ચ, કમુણા મત્ર ।
 તમ્હા ન સદ્દે મિવત્તુ, વહુ માયાઓં હત્થિઓ નચ્ચા ॥ ૨૪ ॥
 સુત્તે સમણ વૂયા વિ ; “ચિત્ત-અલ્કારગાણિ પરિહિત્તા ।
 ચિરયા ચરિસ્સ અહ વ્હહ, ધમ્મમ્ આદિક્ષા ણે, મયતારો” ॥ ૨૫ ॥
 મહુ સાવિયા પવાણે, “અસિ સાહમિણી ચ સમણાણ ।”
 જડ કુમે જહા ઉવજ્જેઈ સવાસે વિદુ નિ સીણ્ણા ॥ ૨૬ ॥
 જડ કુમે જોઈ-ઉત્તગ્ગે, આસુસમિત્તે નાસમ્ ઉવયાહ ।
 એવ્ હત્થિયાહિ અણગારા, સવાસેણ નાસમ્ ઉવયતિ ॥ ૨૭ ॥
 કુલ્લવિ પાવગ કમ્મ, પુદ્ધા વ્ણે એવમ્ આહસુ- ।
 નોહ્મ કરેમિ પાવ તિ, “અરે-સાહણી મમ્ એસ” તિ ॥ ૨૮ ॥
 બાલ્લસ મદય રિહય, જમ્ અવકડ અવજાણે મુજ્જો ।
 દુગુણ કરેહ સે પાવ; પૂયણ-કામણ વિસ્સ અરેણી ॥ ૨૯ ॥
 સલોક્કણિજમ્ અણગાર; આય ગય નિમત્તેણાહ્મહુ ।
 “વત્થ વ, તાય! પાય વા, અન્ન પાણય પઢિયાહે !” ॥ ૩૦ ॥

અથના (કદાચ) તેમ કરીને પણ ઈર્ષ દ્વારા પાપનું આચરણ કરશે સ્ત્રીવેના જે ખરેખર કહેવાયું છે તે આ પ્રમાણે કેટલાકે સાબળ્યું છે (૨૩)

(સ્ત્રીઓ) મનથી એકનો, વાણીથી અન્યનો, તો વળી કર્મથી અન્યનો નિશ્ચય કરે છે, માટે સ્ત્રીઓને બહુ કપટવાળી જાણીને લિનુએ એમનો નિશ્ચય કરવો નહિ (૨૪)

યુવતી અમણને (એમ પણ) કહે કે “જાતજાતના અવકાશોનો ત્યાગ કરીને હું સસારનો ત્યાગ કરીશ અને તપનું આચરણ કરીશ, હે ભદ્રત, મને ધર્મનો ઉપદેશ આપો” (૨૫)

અથવા શ્રાવિકાના બહાના નીચે “હું અમણોની સહધર્મચારિણી (સાથે ધર્મનું આચરણ કરનારી) છું (એમ કહેશે) (સ્ત્રીઓ) સાથે રહેવાથી વિદ્વાન સાધુ પણ અગ્નિ પાસે ગળવામાં આવેલ લાખના ધમ્મની માફક નાશ પામશે (૨૬)

અગ્નિથી ઘેરાયેલો અને તપેલો લાખનો ધમ્મ જલદીથી નાશ પામે છે તેમ અનગારો (સાધુઓ) સ્ત્રીઓ સાથે રહેવાથી નાશ પામે છે (૨૭)

કેટલાક (સ્ત્રીઓ સાથે) પાપ કર્મ કરે છે અને પૂજનામાં આવે ત્યારે આ પ્રમાણે કહે છે : “હું પાપ કરતો નથી, આ તો મારા ઓળામાં સૂતી છે” (૨૮)

નાદાનની મૂર્ખાઈ એ છે કે એ પોતાના દુષ્ટત્વને વાનવા નકારે છે આ રીતે બેવડું પાપ કરે છે માનની કામનાવાળો છે અને અશુદ્ધિને ધમ્મ છે (૨૯)

દેખાનના સાધુને જોઈને પોતાની જાતને અર્પના (કેટલીક સ્ત્રીઓ) કરેજે ‘તે તાત, વજ્ર કે પાત્ર કે અન્ન અથવા પીણાનું ગ્રહણ કરો (૩૦)

નીવારમ્ એવ મુજ્જેઝા; નો દુચ્છે ભગારમ્ સાગતું ।
 વદે વિસમ-પાસેહિં; મોહમ્ આવજઈ પુણો મંદે ॥ ૩૧ ॥

(આ પ્રસોભનોને) તેણે માત્ર નીવાર (કુકરોને લાલચમાં નાખવા નીવાર વપરાય છે) સમજ્યા*.
 ધરમાં આવવાની ધ્રુષ્ટ કરવી નહિ, (કારણકે જો એ તેમ કરશે તો) વિપ્લોના પાશમાં બંધાયેલો તે
 નાશન કરીથી મોહમાં પડશે. (૩૧)

* “તેણે નીવાર ન ખાવા” (મુક્તેજ્ઞા = મુર્ખોત્ત) એટલે કે જંગમમાં ન રહેવાનું પસંદ કરવું

— અનુવાદ

(૨)

ઓણ સયા ન રજ્જેઝા; મોગકામી પુણો વિરજ્જેઝા ।
 મોગે સમણણ મુણેહ; જહ મુંજંતિ મિક્કુણો એગે ॥ ૧ ॥

અહ તં તુ મેદમ્ આવજં; મુચ્છિયં મિક્કું કામ-મ્-એવટ્ટમ્ ।
 પલ્લિમિદિયાણં તો પચ્છા; પાદ-ઉદ્દટ્ટુ મુદ્ધિ પહણંતિ ॥ ૨ ॥

“જહ કેસિયાઈ માઅઈ; મિક્કુ, નો વિહરેજ્ઞ સહણમ્ હત્થીય ।
 કેસાણિ વ્-અહં છંચિરસં; ન્-અન્નસ્ય મય ચરેજ્ઞાસિ” ॥ ૩ ॥

અહ ણં સે હોઈ ઉવલ્લદ્ધે; તો પેસંતિ તહારુવેહિં ।
 “અલાઠ-ચ્છેદં પાહેહિ; ચગ્ગુ-ફલ્લદં આહરાહિ” ત્તિ ॥ ૪ ॥

“દારુણિ સાગ-પાગાણ; પજોઓ વા અવિત્તઈ રાઓ ।
 પાયાણિ મે રયાવેહિ; એહિ ચ તા, મે પિટ્ટમ્ ઉમ્મદે ॥ ૫ ॥

ભાષાંતર

મકકમ (સાધુઓ) ક્યારેય પ્રેમમાં પડતું નહિ; જો એને (વિપ્લ) ભોજની કામના થાય તો એણે
 કરીથી વૈરાગ્ય કેળવવો. અમણોના ભોગો સાંભળી જેથી (સમજાય કે) કેટલાક સાધુઓ કેવી રીતે ભોગો
 ભોગવે છે. (૧)

વાસનાથી વેરાયેલો કોઈ મૂર્ખ સાધુ જ્યારે (નિયમ) લંગ કરે છે ત્યારે સ્ત્રી એને પછી દપકો
 આપે છે અને પગ ઊંચકાને માથા પર લાવે આરે છે. (૨)

“જો (આથે) વાળ લોવાને કારણે યુગ સ્ત્રી સાથે તું નહિ રહે તો હું મારા વાળનો લોચ કરીશ;
 પણ મારા સિવાય બીજે કયાંય તું રહી શકીશ નહિ.” (૩)

પછી જ્યારે એ હાથમાં આવી જાય તો ત્યારે એને નીચે પ્રમાણે કામે મોકલે છે :

“તુમહું કોચવાનો (સોયો) લઈ આવ; ચુંદર ફળો આણી આવ.” (૪)

“શાકભાજી રાંધવા માટે અથવા રાત્રે મકાશ માટે લાકડું લઈ આવ; મારા પગ રંગી આવ.
 આવ જરા મારો ગરડો ઓળી આવ.” (૫)

वत्थाणि मे पडिलेहेहि, “गध च रओहरण च;	अन्न पाण च आहराहि” ति । कासवग च समणुज्जाणाहि” ॥ ६ ॥
अदु “अजणि अलकार; छेद च छेद कुसुम च,	कुक्कय च मे पयच्छाहि । वेणु पलासिय च गुलिय च ॥ ७ ॥
कुट्ट तगर अगुरु च, तेह्नु मुहाऽमिलिंगाय;	संपिठ सम उत्तरेणँ । वेणु पलाईं सन्निघाणाए ॥ ८ ॥
नदीचुण्णगाईं पहराहि; सत्थ च ख्व छेज्जाए;	छत्तोवाणह च जाणाहि । आणील वत्थय रयावेहि ॥ ९ ॥
मुषणि च साग पागाए, तिल करणिम्, अन्न-सल्लग;	आमलगाईं उदगहरण च । पिसु विहूणय विज्जाणेहि ॥ १० ॥
सदासग च फणिह च, आदसग पयच्छाहि,	सीहलि पासग च आणाहि । दत्त पक्कालण पवेसाहि ॥ ११ ॥
पूगाफल-सरोल च; कोसं च मोय मेहाए,	सईं मुत्तग च जाणाहि । सुप्प उक्कजलग च पारगलण च ॥ १२ ॥

“भाग वस्त्रोनी दाणञ्च राभ; भोराकं अने पाणी, सुगधि द्रव्यो अने (साक्षसही भाटे) पीजी लायी आप, अने भने हजम पासे जवा दे ” (६)

अथवा “भने भेंशनी उप्पी, अथ री, वीणा (?) (हजवगी ?) लोदनी पावडर अने लोददूध, वेणुपवासिका अने गोणी लायी आप ” (७)

“कुट्ट, तगर-(भूमी) अने पाणानी साथे पीमेळु अगुरु, गोंडे लगाना भाटे तेन, अने आ पधी (वस्तुओ) मूढवा भाटे वासना नांना टेमथ लायी आप ” (८)

“भने ओः रगवानो पावडर, छत्री, जेग, अने शाक सभारवानी ठरी लावी आप भारा वस्त्रोने भूरा रगी आप ” (९)†

“शाकभाञ्च शधनानु वासल्लु, आभणा पाणी लरवाना वासल्लो आरतो करवानी सणी, भेंश आभवाणी सणी अने पभो लावी आप ” (१०)

“(वाण जेंगी दादवा भागे) यीपीओ, कासको अने वाण व्याधनानी रीमन लायी आप अरीसो लाय अने दात ओतरएणी आणुणी आप ” (११)

“सोपारी अने पान तथा सोय-होरो लायी आप पेशाम कटवानु वासल्लु, सुपडू अने गिण्ण अने भागे गाणवानु वासल्लु लावी आप ” (१२)

१ “गणी करी आप” गणी करवानो दिवाण ते समये हरो जरो ? —अनुवादक

२ राधवार्मा पपराणी ‘साक्षरी’ जेवो अर्थ थल्लु योग्य लागे जे —अनुवादक

વદાલ્પ ચ કરા વ;	ઘચર ચ, માતસો, ગ્નાદિ ।	
સરપાદગ ચ જયાણ;	ગોરહમ ચ સામણેરાણ	॥ ૧૩ ॥
ઘડિગ ચ સ દિદિમય ચ;	ચેલ ગોલ કુમાર મૂયાણ ।	
વાસ સમમિયાવન;	બાવસહ ચ જાળ મત્ત ચ	॥ ૧૪ ॥
આસદિય ચ નવ-સુત્ત;	પાટલાઈ સકમ્ અટ્ટાણ ।”	
અદુ પુત્ત દોહલ્ અત્થાણ;	આણપ્પા હવતિ ટાસા વ	॥ ૧૫ ॥
“જાણ ફલે સમુપ્પન્ને,	ગેણ્હસુ વા ણ મહવા રૂહાદિ” ।	
મહ પુત્ત-પોસિણો ઇયે,	માર વહા હવતિ ડટ્ટા વ	॥ ૧૬ ॥
રાઓ વિ ઉદ્ધિયા સતા;	ટારગ સઠવતિ ઘાર્દ વ ।	
મુહિરોમણા વિ તે સતા;	ઘય ઘોવા હવતિ હસા વ	॥ ૧૭ ॥
ઇય વહૂદિ” કય-પુલ્લ;	મોગ્ અત્થાણે જેડમિયાવન્ના ।	
દાસે મિણ ઘ પેસે વા;	પસુ મૂણ વ સે ન વા વેદ	॥ ૧૮ ॥
ઇય છુ તાસુ વેનપ્પ;	સંવાસં સંયય ચ વજ્જેજા ।	
તજ્ઞ જાદયા દમે કામા;	વચ્ચ કરા ય ઇવમ્ અક્કપ્પાયા	॥ ૧૯ ॥

‘ (પૂર્ણ માટે) તાત્રપાન અને કરવડો લાવી આપ મહેગ્યાન । દરમુ નાનગ ખોદ (આપણ) પુત્ર માટે ધનુષ અને નાનદાશ શ્રમણ માટે બળદાણુ લાવ ” (૧૩)

“ નાનકડી ડોલ, નગારુક અને ચીથગનો દડો આપણા કુવરસાહેબ માટે લાવ વર્ષાઋતુ આવી ગઈ છે, મકાનની અને અનાજની તપાસ કર ” (૧૪)

“ ખુરશીને નવી પાત્રી લગાડ, ચાલવા માટે પાવડીઓ લાવ ” વળી પુત્ર (મેળવવા માટે) ગર્ભિણી સ્ત્રીના દોહાની પૂર્તિ માટે તેમને નોકગેની માફક કુત્ર કરવામા આવે છે (૧૫)

“ (આપણા છવનના) ફગરપે પુત્ર ઉત્પન્ન થયો છે હવે એનો સ્ત્રી-નર કર, કે (મારી પાસે) છોડી દે ” હવે કેટલાક પુત્રનું પોષણ કરે છે તેઓ ઠાંટની માફક લાગ વહે છે (૧૬)

ગરે પણ ઊઠીને ધાંદની માફક છોકરાને ઊંચાડે છે ખૂબ શગમ આવવા ળતા તેઓ ધોધીની માફક લૂગાં ધુએ છે (૧૭)

ભોગ ભોગતા જે ઉપાધિમા પણા છે એવા અનેકોએ ઉપર પ્રમાણે કર્યું છે એવા લોકો શુધામ જેના, પશુ જેના, નોકર જેવા, જાનવર જેના કે પંડી કર્ક જ નહિ એવા હોય છે (૧૮)

આ રીતનું સ્ત્રીઓનું વૈતરુ સદવાસ અને પરિચય (એ બધાનો) ત્યાગ કરવો નેઈએ. (મગલુકે) એમ કહેતાય છે કે આ બધી વાસનાઓ એમનામાથી ઉત્પન્ન થાય છે અને વર્ચસ્વ કર્મ કરાવે છે (૧૯)

૩ ઘડિગ = વગાડવાની મશિણ અને ટાટિમ = એને વગાડવાનો હાંકીઓ (નાની મોચરી) એ અર્થ અભિપ્રેય લાગે છે —અનુવાદક

૪ અશરશ — ‘ નવી પાટીવાળી ખુરશી લાવ ’ —અનુવાદક

“અય મય, ન સેયાય” ; હૃદ સે અપ્પગ નિરુમિત્તા ।

નો હત્થી, નો પ્પુ મિક્કરૂ ; નો સય્ પાણિણ નિલ્લિન્નેઝા ॥ ૨૦ ॥

મુવિમુદ્દ લેમે મેહાવી, પર કિરિય ચ વજ્જણ પાણી ।

મળસા વયસા કાણે ; સલ્લ પાસે સહેજ્જ મળગારે ॥ ૨૧ ॥

હન્નુ એવમ્ આહુ સે ઘીરે ; ધુય-રાણ ધુય મોહે સે મિક્કરૂ ।

તમ્હા અજ્જત વસુદ્ધે, આમોક્કણ્ણ પરિવ્વણ્ણસિ, સિ વેમિ ॥ ૨૨ ॥

“આ લગ છે અને એ કલ્યાણુદારી નથી” એમ ખાનીને પોતાની જાતને કામૂખ નાખીને, સાધુએ સ્ત્રીને કે (સ્ત્રીમતીય) પશુને કે પોતાની જાતને હાથથી આડકતું નહિ (૨૦)

અત્યન્ત નિશુદ્ધ આગ્રિયનાળા, શુદ્ધિમાન અને જ્ઞાતી એવા એણે પાગકાના કામો વર્ત્ય કરવા અને મન, વચન અને કર્મથી બંધા પાશો સહન કરવા (૨૧)

જેણે ગમ અને મોહ છોડી દીધા છે એના (મહા) વીર સાધુએ આ પ્રમાણે કહ્યું છે તેથી તમે (પશુ) મોક્ષ પ્રાપ્ત થતા સુધી પરિવ આત્માનાળા થઈને રૂગે આ પ્રમાણે લું કાઢું છું (૨૨)

Critical Apparatus—સમીક્ષા સામગ્રી (૧)

1b નહાય ડી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂ૦ ‘વિમયાય’

d વિવિત્તેત્તુ ડી૦ (પાઠ નેત્તેતા) વૈ૦, હૈ૦ (નિત્તેત્તે અ૦ ઈ૦)

2a પરિક્કમ્મ ડી૦ (પશુ ડીકા—પરાકમ્મ) વૈ૦, હૈ૦

પરિક્કમ્મા ઈ૦

b ર્થાઓ હૈ૦

c ડવ્વાય પ તાઝ (પ્ર.લકોપ-તાઝ) જાણતુ ડી૦, વૈ૦, ડજાન પિ તાઝ જાણતુ હૈ૦, (જાણિતુ અ૦ ઈ૦) જાણતિ તા ડવાય ચ ચૂ૦ (ડી૦ અને વૈ૦ના ડવ્વાય : અને અનપેક્ષિત અઘનન૩૫ જાણિતુ એ જે પાઠોને ઇ૦ અને આકરણની રૂઢિએ અવસ્થિત કરવાનો ચોક્કસો પ્રયત્ન)

d જહા ડી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂ૦

3c અપિરિદ્ધમેતિ ચૂ૦

d વાહુ ડ૦ ડી૦, વૈ૦, હૈ૦

વાહુ ડ૦ ચૂ૦, વાહુદ્ ઈ૦ (વાહુસુ ં૦)

અમુવ્વન ડી૦, અમુવ્વનૈ હૈ૦

4b ર્થાઓ હૈ૦, ર્થા ચૂ૦

નિમનતિ ડી૦, હૈ૦, (નિતિ અ૦)

5a તાસિ અ૦

b (સમનુત્તાનાયાચ ચૂ૦)

■ સહિય ડી૦ વૈ૦, હૈ૦, સહિય ચૂ૦ (મદિય અ૦ ઈ૦)

d અપ્પા રલિત્તુ સઝ ચૂ૦

6a ડરમવિદ્યા મિ ડી૦, વૈ૦, ંય મિ હૈ૦ (ડરમવિય વા અ૦ ઈ૦) ડામવિય વા અને ડામવિવાય ચૂ૦

b નિમત્તનિ ડી૦, હૈ૦, નિતિ ચૂ૦

c જાગ ચૂ૦

7d આગવાયનિ દે૦ આગનિનેન : ૨૫૦

8a હતા ચ : દે૦ જ્ઞાનિયાત : ઈ૦ જ્ઞાનિયામે . દે૦ જ્ઞાનિયા મૂ૦ જ્ઞાનિય : ઈ૦, દે૦, જ્ઞાન્ય વૈ૦

9a નામ્યોન : દે૦, મૂ૦

b બેનિ આગુત્તરોપ : ઈ૦, વૈ૦, બેનિ અગુત્તરોપ : ૨૫૦, દે૦

c વજો : વૈ૦ જ્ઞાને વિ ગી૦ વૈ૦, દે૦, મુચ્ચના : ૨૫૦, તાદિ : દે૦

10a ાત્તર : ઈ૦, દે૦ સ્વપુત્તરોપ મૂ૦

■ વિશામ અગિમ્મા..... વિશમ રતિ નેત મરતિ જ વિશમ્ આત્તર : મૂ૦, આવાય : વૈ૦

d ન વિ કૌ : ઈ૦, વૈ૦, દે૦, ન કૌ ૨૫૦ ઈ૦, મવામાં ન વાપન મૂ૦

11b ાત્તર : દે૦

c બેનિ મૂ૦, ઉપ દે૦, મુચ્ચાનિ ઈ૦, વૈ૦, દે૦, મૂ૦

d આવાય ગી૦, દે૦, ાતિ મૂ૦

12a જ્ઞાન્ય ઉપ ઈ૦, વૈ૦, દે૦ જ્ઞાન્ય રૂપ મૂ૦ અગ્રવરા જ્ઞાનિ કુૌ વૈ૦ અગ્રવરા જ્ઞાનિ કુૌ ઈ૦, દે૦ અગ્રવરા રૂપે
કુૌ મૂ૦

d વિદ્વદ્ રાદ્ ગી૦, વૈ૦, દે૦

13a ાતિ મૂ૦

b ધાર્તાદિ ઈ૦, દે૦

c મહર્તાદિ ઈ૦, દે૦, મહર્તાદિ મૂ૦

d મે ને ૨૫૦, ઈ૦

14a જ્ઞાન્ય દે૦, અત નાનાંય ન ગુરૂંય ચ મૂ૦ ગુરૂંય ચા : ગી૦, વૈ૦, દે૦

b જ્ઞાના દોનિ ઈ૦, જ્ઞાતિ : દે૦

15a નિ ૨૫૦માં નથી મૂ૦ પાઠ ઉદામીનિ

c અદુયા ઈ૦, વૈ૦, દે૦, અદુયા : ૨૫૦ (મૂ૦ અદુ ધોૌ)

d ાદોમ મૌ : ઈ૦, વૈ૦, દે૦ (દોમ્મૌ મૂ૦).

16cd મૂ૦ ઈ૦નો પાઠ તદ્દા સમગ્રા ઉ જશદિ અદિતાઓ મશ્રિમેન્નાઓ.

d મનિમેન્નાપ : ૨૫૦ ઈ૦

17a ગિદ્વાનિ મૂ૦

b (વત્તુયા ધમે : ૨૫૦, ઈ૦), વત્તુયા ય ધમે : ઈ૦, વૈ૦, વત્તુયા (વગ્ગા) ય ધમે : દે૦, વગ્ગા : ૨૫૦ વત્તુયા : મૂ૦

c જ્ઞાન્ય મશ્રિમ્ મૂ૦

18a રવતિ ઈ૦, વૈ૦, મૂ૦

b રવતિમ્. ઈ૦, વૈ૦, દે૦, મૂ૦, રવતિ : ઈ૦, વૈ૦, દે૦ વુચ્ચનિ : ૨૫૦ રવેતિ ૨૫૦ રવેતિ સિ મૂ૦

c તદ્વાનિદા : ઈ૦, ાવિયા : ઈ૦ દે૦; ાવિદા : ૨૫૦; ાવિત : વૈ૦, ાવેદા ("તવા વેદા જાનન્તિ") : મૂ૦
ઈ૦, ૨૫૦ ૨૫૦ ઈ૦ ઈકાઆ 'તવાવેદસ્'ને બદલે 'તવાવેદાસ્' પાઠ આપે છે.

19a ન વયદ વૈ૦, ન વરતિ : ઈ૦, દે૦, સ્વ દુવરર મરદને : મૂ૦

b વિ વકૌ : વૈ૦, વિ વવત્પતિ : ઈ૦, દે૦

c વેદાનુવાંધી મૂ૦

20a ઓમિયા : ઈ૦, વૈ૦, દે૦ (ઉસિયા : ૨૫૦ ઈ૦) ઓમિયા... ..પોમેદિ : મૂ૦

b રોયપ્રા : વૈ૦, દે૦

d ઉગ્ગામિનિ મૂ૦

21a अटु हत्व० भू० पायछ्याण वे०, छेदाण दी०, च्छेदाय हे०
 ■ अउ ते० भू० ०हितवणाइ अ० ०मितावणाणि १०, वे०, हे०
 d मरिथय खा० हे०, ०णार्ह य वे०

22a ०नासडेय वे०, ०णामच्छेद दी०, हे०, ०नामियाछेज्ज अ०, ०णामच्छेज्ज ध०
 b नितिकरुता दी०, निश्चरुता वे०
 ■ इति दी०, भू०, हे०आं अक्षाय
 d न वति वे०, वाहिति दी०, वे०, हे०

23a पप ... वदत्ताण वे०
 b अह पुण कम्मणा भू०
 c गुयमेव भू० गुतम् एतम् एवम् दी०, हे०
 d वेदे ति हु दी०, हे०, वेय ति हु वे०, वेदे ति हु अ०, वेद वे हु ध०

24a चित्ति दी०, हे०
 b अन्न वायाइ अ०

25a वृदा य अ०, ०याओ ध०
 b ०वारवत्थणाणि दी०, वे०, हे०
 c रुत्त १०, वे०, हे०, रुत्त ध० मोण अ० (वृह भू०)

26a पयादेण भू०
 b अहम् भसि दी०, वे०, हे०
 d विज्ज वि वे०

27d नामणम् उव्वेति अ०

28b आदियु दी०, वे०, हे० (भू० आहुरियुति)
 c नाह् अ०

29a विनिय भू०, वीय दी०, वे०, हे०
 b ज्ञ च कट्ठ अ० दी०, वे०, हे०
 c ०कामो १०, वे०, हे० (०वामए अ० ध०)

30b ०तणेणाहण १०, वे०, हे०, आहणु त्ति आहु भू०
 c वट्ठ च तार १०, वे०, च ताय हे०, च ताति पात भू०

31a एव दी०, वे०, हे० (एव भू०)
 b अणारम् आगतु इति अणारत्त अथवा अणारम् आवत्त भू०, अणारम् अवाटि पाठातरसभव सा०
 c दिमयदामेदि भू०
 d आवज्जति मदी भू० अणच्छता अ०

(२)

1a भू०, मग् ०ज्ज,

b भू० ज्ज,

■ भू० भाग सण्णाण

2a अ० त दु, वे० मेय

b भू० कामेसु अनिअम्

■ भू० ०दिवाण,

d भू० मुदणि पहरति

૨૫૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુખ્યમહોત્સવ ગ્રંથ

- 3a ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ વેમિયા ણ મળ મિં (ચૂં વેમિયાળ મળ મિં), અ૦, ઈં વેસિયા મળ
b ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ ત્રિહર (ચૂં ૌરેઝા)
■ ડી૦ વેમાળવિ દ, વૈ૦, હૈ૦ વેમાળવિ ઈ, અ૦, ઈં, વેમાળિ ત્રિ દ, ચૂં વેમ વિ અર, અ૦, ઈં પ્તિ
- 4a હૈ૦ ત હોદ, ડી૦ વૈ૦, હૈ૦ ૌદ્ધા (ચૂં ૌદ્ધે)
b ચૂં તતો ણ દેમતિ, અ૦ વેમેતિ, ઈં પસતિ
■ ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ ચ્છેદ, વૈ૦ ચ્છેય, ડં ચૂં પ્ષલાગિ
- 5a ચૂં દારુગાણિ અળ્લપાળા યા,
b ચૂં ૌરમતિ
c ડી૦, હૈ૦, ચૂં પાતાણિ ય મે, વૈ૦ પાયાણિ ય મે
d ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ ણ્હિ તા મે પિટ્ઠ આમંદે, ચૂં ણ્હિ અતો મે પટ્ઠિ ઉમ્માદે (અ૦, ઈં ણ્હિ ય તા)
- 6a ડી૦, વૈ૦, ચૂં ૌણિ ય મે,
b ચૂં અળ્લપાળ વા આદપ્હિ, હૈ૦ ૌજ આદ,
■ સા૦ ગય શ્વિતિ સ્યાત્ પાટાન્તરચ્. ચૂં ગય, ગય બન્ને બ્રજે છે, ચૂં ૌરણ વા,
d ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ ૌવગ ચ મે સ્ (અ૦, ઈં મે કાઢી નાખે છે)
- 7a ચૂં અર,
b સા૦ કુકુચ, અ૦ કુમ્તુદય, ઈં કુકુચ, ચૂં કુરુદમ, ડી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂં વ કાઢી નાખે છે,
c હૈ૦ હોદ વ હોદ્,
d ચૂં વેત્ત
- 8a ચૂં કોટ્ટ ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ તગર વ અગમ, અ૦, ઈં, તગર વ અગરુ વ (ચૂં તગર અગરુ વ)
b ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ સમ્મ ઉ, અ૦ સહ ઉ (ચૂં સમ ઉ)
■ વૈ૦ મુદ્ધમિજાપ, ડી૦ હૈ૦ મુદ્ધમિજાપ, અ૦ મુદ્ધમિલિગાપ ઈં મુદ્ધમિલિગાપ, સા૦ મુદ્ધમિલિગાપ,
ચૂં મુદ્ધમિલિગાપ
d ચૂં વેત્ત, વૈ૦ સનિહાળાપ
- 9a ડી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂં પાહરાહિ, અ૦ પહિ (ઈં પહ)
■ ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ ૌદ્ધેત્તાપ, ચૂં ચ્છેદાપ
d ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ આળ્લ વ ચ
- 10a ચૂં સુપ્પણિ સાગપાત્તાપ અને મૂલપાતાપ
b ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ દગ્ધારણ, ચૂં દયહરણ અને દગધારણ
c ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ તિલ્લકર, ચૂં તિલ્લકરણિ અગ્નિ સ
d ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ વિયુ મે વિ, ચૂં વિયુરિતિ ગિન્દાદુ મમ અ૦ વિમિ
- 11b અ૦ આળાદિ સાહલિપાસગચ ચૂં સેહ અને સીહ
c ચૂં આતસ
- 12a ડી૦ હૈ૦ પૂપ્પલ તન્નેલ્લ, વૈ૦ પૂપ્ ૌવોલ્લમ, ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ વ કાઢી નાખે છે (ચૂં પૂપ્પાલ્લત્તરોલ વ અને પૂપ્પાલ્લમદ્ધાન્)
b ચૂં મુઝ વાળાદિ સુત્તમ
d ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ પારગ્ગલ્લ (ચૂં ૌગલ્લ), અ૦ ગોરગ્ગલ્લો
- 13a ડી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂં ચ્ચા, હં શૈ૦ ચા કપ્પિત પાઠને અનુસરુ કુ
c ડી૦, વૈ૦ સરપાલ્લ દૈ૦ સરપાલ
- 14a ચૂં પાટવમ્મેહિ િટ્ઠિમળ્લ
■ અ૦ વામ સમ્પાદિઆવ, ચૂં વામ રમ સમ્પાદિ
d ચૂં આમદ આળાદિ મ

- 15c ચૂં અઠ, અઠં પુત્રસ્મ હોઈ,
d ડીં, વૈં, હૈં દામ્યા વા
- 16b ધં વાળ (ચૂં ધમ તે ગેણાદિ વ છટ્ટેદિ વળ)
c ડીં હૈં મહ પું,
d ચૂં ભારવાયો મવળિ ઉડ્ડોન્ન
- 17c ડીં વૈં હૈં સુહિરામં, ચૂં સુહિરિં (અઠં ધં સુહિરિં)
- 18a હૈં વપ્પું, ચૂં વક્કપું
c ડીં હૈં મિશ્વ (અઠં ધં મિષ્વ), ચૂં વરમ વા
d ડીં હૈં મૂતેવ, ચૂં મૂતા
- 19a ડીં વૈં હૈં દવ મ્મુ (પરતુ ડીંની ટીકામા પત્તવ્ અને અઠં ધં ઇય') ચૂં દવ અને ઇય, ડીં વૈં હૈં
વિરૂપ્પ, ચૂં ત્તામિ વનહ અને વેળવ્વ
b ડીં વૈં હૈં સ્પવ મવામ
c ડીં વૈં હૈં અવલાપ (પલ્લ ડીંની ટીકામા અલ્યાતા, અઠં, ધં અવલાયા)
- 20a ચૂં મયળ્લ,
c હૈં ચૂં રત્થિ,
d ડીં સય
- 21a ચૂં હેલ્લે,
d ડીં વૈં હૈં જામ્મહે અળં
- 22b ડીં ધુમ્મર ધુમ્મં, વૈં ધુમ્મર, હૈં ધુમ્મર ધૂમ્મં અઠં ધુમ્મર
d ડીં વૈં હૈં સુવિમુક્કે આમા, સાઠં વિહરે આમુલ્લાપ, હૈં પરિવ્વપ્પમામિ પછી કૌંસમા વિર આમુલ્લાપ
ઉમેરે ॥

ટિપ્પણી (૧)

(યાં યાકોબી શું શુદ્ધિ)

- 1b પરપરા પ્રમાણે વિપ્પન્નાય એ સળપક ભૂતકૃત છે તેથી 'જે' થી શરૂ થતા મૌલ વાક્યમાં મુખ્ય ક્રિયાપદ આવતુ નથી વિપ્પન્નાય (વિપ્પન્નાય) એમ સુધારવાથી ક્રિયાપદ મળી જાય છે યની ॥ કરવી એ માન લે'ણીનો ॥ પ્રશ્ન ॥
- c ટીકાકારો કહેવાયે ॥ (અને અનુવાદો રચીકારે છે) કે સદિપ્ત નો અર્થ સરિત્તો ઘન-દર્શન-ચારિત્ર, સ્વરમે વા હિત સ્વહિત (ચૂં સહિતો જાણદીદિ, આત્મનો વા હિત સ્વહિત) - એ પ્રમાણે કરે છે પણ આ પ્રકારના વૈકલ્પિક આખ્યાનો એમની સાચાથી સુથલ છે આરુ મૂચન છે કે ઇવેન્સનહિણ (અથવા વધારે સાચા-દર્શન-શ્રમહિદ ?) એટલે કે અમહિત એમ વાંચવા આમ કરવાથી આમળ આવે ના ઇવે નો અર્થ સમર્પિત થાય ॥ અને અન્યમા સાધુને એક ના અને એકાંતમાં રહેવા માટે જે વારવાર આગ્રહ કરવામા આવ્યો છે તેની સાથે એ અર્થ બધ એસે છે તાં ૧૧-૧-૬૫ના પત્રમાં પ્રો. આન્સગેર્ડે લખે છે કે ઉપરનું સૂચન 'સદિપ્ત = (અ) સદિપ્ત ખરોબર નથી શુદ્ધિમળી માફક 'સિદ્ધ' એવો અર્થ કરવો નર્થા માટે જુઓ પ્રો. આન્સગેર્ડે ઉત્તર-જ્ઞાપ studies, ઇ-ટી ઇસનિયન જર્નલ, ૧૨, પૃ. ૧૨૧
- 2b શીકારક અને ચૂં મદ ને વત્તમ અલે ॥ (જે અર્થ નીચે આગળ મળે છે) યાં આ પ્રમાણે લાખાવર કરે ॥ "અમે તેથી મૂર્ખ હોય તો પણ સ્ત્રીઓ નિયુલ્ જહાનાઓ દ્વારા તેની પાસે લખ ॥" પણ આ અર્થ સતોપજનક નથી આ અનુવાદને સુધારવા શું મદા નો અર્થ 'જરાય ઇરાદા' થી એમ કરે છે મદાનો અર્થ અહીં મન્દ્રા થાય છે એમાં અને જરાય શકા નથી ટીકાકારોને આ શબ્દના પ્રાચીન (વૈદિક) અર્થની ખબર નહોતી તેથી મન્દ્ર શબ્દના પ્રાચીન અર્થના અજ્ઞાનને લીધે-મન્દ્રમાણિયુ શબ્દ પા-ત્રીમાં 'મતમાણી' એવા ખોટો અનુવાદ થયો ॥ (જુઓ હ્યુકર્સ Bemerkungen über die sprache des buddhistischen Urkanons § 167)

૩૬ મિમ = ઉરુપાટમ્ એવો શીર્ષાનો અનુવાદ યોગ્ય છે પોત (પીપ - ઉત્સવ, ૨૯ ?) નો અર્થ સદિય છે શિક્ષકો એનો અર્થ 'પોષક' એટલે 'પ્રેમને પોરે એવા' એવો કરે છે તે ખચિત અર્થહીન ॥ પ્રોં આ'સર્ગે એના ૧૧-૧-૬૫ના ૫૪માં પોમનો વિશેષ યુદ્ધાસો કરતા જણાવે છે કે પોત = વુગ્પ પોમ શબ્દ અર્થમાન્યમાં સચાસો નથી, પણ એ જરૂર પ્રાચીન પાથી રૂપ ॥ તે પાથીમાં સારો રીતે સમર્પિત થયેલ છે

d (~ ~ ~ / ~ ને ખેને ~ ~ ~ એમ આવનો) ૯૬ જતાવે છે કે શ્લોકને અતે પાઠ ખોગે છે તેથી સંતોષાત અર્થ અસંકય જને છે [યાં- જેથી તે તેમની પાછળ જાય (અનુવ્રતે)] નુ- " (તેમના વચ) ખમા મુખી પડે છે] બે (અથવા) ભારતીય વિધાના નિષ્ણાત રોં ડેરોય (Deleu) આ પાદને 'ગામુદ્ધુ વરુમનુવૃણ એમ શબ્દ વીળ = વીયર (સં વ્યવતિ) એમ ધરાવે છે (પણ જળ સાથે આ રૂપ જણીતુ નથી) આનો અર્થ આમ શરૂ " તેઓ હાથ ઊંચા કરે છે અને જમણને પખો નાખે છે " આમ છતાં મને અનુવૃણ એ રૂપ અરૂપ જ લાગે છે

૪૮ વિરુદ્ધ નો અર્થ પરપરા અને અનુચારો પ્રમાણે 'જાતભવના, જાતભાવના' એવો છે પણ આ જ પ્રકારની પદ્ધતિ ઉ-૮-૮ માં આ જ પ્રમાણેનું ભાષાતર અધ્યતુ જને છે જ્યારે પાદનમદમહાપ્રજોમાં આપેલા 'ખરાજ, હુદિયત વિરુદ્ધ, પ્રતિકૃપ' આ અર્થો ઉપરથી વિરુદ્ધ = "મહા, ખરાજ, જયકર" એવો અર્થ અને સંભોમાં બરોબર થયો જાયારા ૨-૩-૮ જ્યાં વિહાર કરનારા સાધુ માટે વર્ણ્ય કરવાના જયકર દેશોના વિરોધજ તરીકે વિરુદ્ધવાનિ વપરાયુ છે, ત્યાં પણ આ જ અર્થ છે

૬૦ રસવિધ્યા પાઠ રવીકારીશુ તો બે સં લગ્ન કૃદતો થશે પણ પરપરા 'વિદ્યમ્ પાઠની તરફેણમાં છે

d સદાગિ શખો સામાન્ય રીતે બીજા વિષયોનું ઉપનક્ષણ છે (યાં ની પાદગીપ) એવું માનવાની જરૂર જરૂર નથી

૭૮ શૂં મેદવરી કથા મિત્રવધા ડીં મિત્રવધામી રહવાદ્યપર્મવૃનસમ્પર્કેવોમિ । આ બંને વ્યાખ્યાઓ નિસાર છે સરકૃત નિત શબ્દનો અર્થ 'યુગના, નિરવૃત' પાણીના સંભોમાં "યુગ વહેણવાદ, ધસમસનુ" ઇત્યાદિ થઈ શકે છે આ જાનનો અર્થ વાણીના વિરોધજ માટે તત્ત્વ અપ્રવૃત્ત નહિ ગણાય

આગવયતિ નો અર્થ અસખત આગ્રાપવતિ થાય અને શૂં, ડીં તથા યાં એ પ્રમાણે જ કરે છે નવમા શ્લોકમાં રથકારની ઉપમા સાથે નમયતિ નો પ્રયોગ જતાવે છે કે શૂં એનો આવમવન્તિ (એને પોતાને માટે નમાવે છે) એવો અર્થ કરે છે તે બરોબર છે

૮-૯ આ બંને શ્લોકોનો ક્રમ એ કાચકયાદ જલથી નાખ્યો છે આનાથી ૭૮ માં આવેલા આગવયતિનો કદમ આવેલા નમયતિ સાથે સીધો સંબંધ થાય છે એટલું જ નહિ, પરંતુ સાથે સાથે જળમાં ફેસાયેલા સિંહની ઉપમાને ફેસાયેલા હાણીની ઉપમા પછી તરત આણી છે કે તેથી ૮૬ માં આવેલા જહા જ (= જા) ટ સમર્પિત થાય છે

૯૭ પ્રાકૃત અનુપુવ્વ અને અનુપુવ્વાણના જેવા સરકૃતમાં પણ એ જ અર્થના અનુપૂર્વમ્ અને અનુપૂર્વ્યા એવા બે દ્વિયાદિરોપણો છે પરપરા ૯૯થી વિરુદ્ધ જઈને અનુપુવ્વિણ રવીકારે છે, જ્યારે ૯૯ની રદિએ અનુપુવ્વ નિરોધ વધુ બધ બેસે છે 'હું' અને 'અં' નો અનુપુવ્વો પાઠ કદાચ મૂળ પાઠનો અસા જળવતો લાગે છે

૮૮ ણવર તિ (= જતિ) ને ણિ (= અણિ) એમ મુખારવાતુ પ્રતીભાન રવાભાવિક રીતે થાય છે દ્યારંધ (૯૬ માટે રીધે પરપરા 'રથ' સરખારો પાલી-જ્ઞાપિયો (ધેં ગાં ૧,૫૪૧)

૧૦૯ વિવાગમાદાય આ પાઠ નિ સોદ જાહે છે (યાં આ પાઠ રવીકારે છે— "પરિણામોનો વિચાર કરીને") પણ વિવેગ શબ્દનો પણ શૂં ખોટો અર્થ કરે છે તેઓ એનો 'નિર્ણય, વિરક' એવો સામાન્ય અર્થ કરે છે શૂં નો પાઠ વિવાગમાર્ણસા (= અનિવચ્ય) એનો સાચો અર્થ રૂપરૂ રીતે જતાવે છે ૧૮ માં આવેલા વિવિતેસીતુ એ સમાપ્તરૂપ ॥ 'વિવેગ' પછીના પાઠમાં આવેલા સવાસતુ વિરુદ્ધાર્થ છે સરખાવો પાથી શ્લોક (ધેં ગાં ૨૭ અને ૨૩૩) દમ્પ હુસ પોતવિરમ્ ળીર સુગ્ધવજ્ઞમ્ । ઊરસા પનુદેહરસામિ વિવેગમનુગ્ધમ્ ॥

d શૂં ટ ભાષાતર વિકલ્પ (પૂં ૧૪૫, ૧૫૮) પાઠને અનુસરે છે, પણ ૯૬ ભારપૂર્વક 'વિ' ટ દ્વીકરણ છાંછે છે અને અં, ઇં, અને શૂંમાં એ દૂર કરાયો છે દવિષ માં સપ્તમી (?) જરા શકાપૂર્વ છે એનો ચોક્કસ અર્થ શક્ય નથી

૧૧૯ બોણ (સરખાવો શૂં ની આધારાંગમી આરુતિની શબ્દાનુક્રમણી) ને શૂં આ પ્રમાણે સમજાવે છે બોજો નામ રાગત્રોપ રહિતો ડીં એક ભગવાય સર્વ ૨, ૧૬ માં શૂં પોતાની વ્યાખ્યાની પુનરાવૃત્તિ કરે છે અને ડીં આ વખતે એની સાથે સમત થાય છે સરકૃતમાં બોજસુ એવું વિરોધજ જણાયામાં નથી પણ બોઝીયસુ અને બોઝિય એવા તત્સમવાચક રૂરો ઉપરથી એવું અનુમાન કરણ બેઈએ વુણાણિનો ણ એવો શૂંનો સુધારો ખરેખર અનિવાર્ય છે

દી આપાદ થાં, દીં અને અનુવાદકો એને આસ્વાદિ એ પ્રમાણે ડ પુઠો, એં, વં સમજાવે છે અને ' તે ઉપરેશ કરે છે ' એવો અર્થ કરે છે પણ 'આરયા'નો આલો અર્થ નથી આપાદ એટલે આસ્વાદિ એમાં અને બરાબ શકા નથી

12a અનુ ને ઉદ્દમ્ એમ દ્વિતીયા સાથે જનુ કર્મપ્રવચનીય સમજી 'અનુ ગિદ્ધા' એમ બે શબ્દો છુટા લખવા એ જરૂરનું છે થાં ઉચ્છનો અર્થ "પાપી (સખધ)" એવો કરે છે અને શું "કચરો" (નોંધ "આ સ્ત્રીઓને લાગુ પડે છે") એવો અર્થ કરે છે પાત્રીમા ઉછાનો અર્થ જગતમા મુનિઓએ ભેગાં કરેલા ક્ષણ અને મૂળ એવો થાય છે હાં તાં, ભતકાં IV પૃં ૨૩ ઉચ્છા જલ પહેલિ યાંવેતો। ભતકાં ૫૦૭, ૧૮ પાણમ્લલ વરિત્વાન વનમુટાય પાવિમિ થેં ગાં ૧, ૧૫૫ અને PV IV ઇમાં ઉચ્છવચામતે રતો (વિદ્યાપાત્રમા એ કઈઆવે તેનાથી સતોધો) એવુ વચન છે અને PV પત્રની ડીકા આહો એને રહેન મિલ્લાચરણ લહે પત્તમે આહારે રતો" એ રીતે સમજાવે છે આ રીતે એ શબ્દનો અર્થ 'દાન' થાય છે અને આચારામ ૨૩ ૧ ૨માં વિષ્ણુ આપવા મિલ્લા ના પચાઈ તરીકે વપરાયા છે આ કુકરામા અચુક ગામ કે નગરને બોધામ્લુ ગાળવા માટે અયોગ્ય કરાવનારી શરતોની મણતરી કરવામા આવી છે નો સુલભે પામુપ રહે બેસજિને થાં આનુ "એ સહેતાઈથી ન મેળવી શકાય , શુદ્ધ, રતીકાર્થે દાન" એ પ્રમાણે સાચુ ભાષાંતર કરે છે

b દીં, વેં, હેંમા છઠ્ઠી દિવિએ અશુદ્ધ પાક, ચૂંમા શુદ્ધ, આ બને પાકો વચ્ચે છઠ્ઠી દિવિએ સાચા સમાવાનના પ્રયત્ન કર્યો છે

d પરપરાએ સર્વાનુભવે સ્વીકારેનો 'વિરે' એ પાક છઠ્ઠી દિવિએ ખોગે છે એને ૨, ૩b ઉપરથી શુદ્ધ કરવા ભેઈ એ ત્યાં ચૂં વિરેજા આપે છે અને પાકમા આવનો સ્વરૂપ (મદ્ જ ?) પાક શકારપક રહે છે મમે તેમ 'સાથે' એ અર્થવાળા શબ્દની સાથે આપણે સમજીની નહિ પણ તુલીયાની આશા રાખી શકીએ હવે ૨, ૩ b મા આવેતુ ફલીય આ બન્ને વિભાજિ માટે આવી સે તેવું છે ૧, ૧૨ ડાં આં આવેલા 'સ્ત્રીતુ' માટે બુદ્ધર્થ (Bemerkungen uber die sparche des buddh Urkanons, § 220-225) કહે છે કે—પ્રાચીન પૂર્વોચ પ્રાકૃતમા સમજી અને તુલીયા બહુવચનના (બનેમા—હિ અનવાળા) એકસરખા રૂપો હોવાથી પાકો તેમ જ બીજ સરકુતમા—ઈદિ અનવાળા તુલીયાના પ્રાચીન રૂપને ભૂલથી—અનુ/અનુ એવા સપદમીનાં રૂપો તરીકે બદલી નાખ્યા છે ફલીયુ—એ માત્ર ભૂલ ન હોય તો—તે ઉપર જણાયા મુજબ સમજાવી શકાય સરખાવો પિરોવનુ આકરણ § ૩૭૧ અને ૩૭૬ અહીં (તુલીયાને મપતમીના અર્થમા ઘડાવાનો) ભાસતો મોટાનો નોંધ્યો છે

13a શું "પરતી) પુત્રીઓ અને પુત્રવત્તુઓ સાથે" એમ અનુવાદ કરે છે અને નોંધ કરે છે કે "અવબત્ત, એની પોતાની નહિ (SBE ૪૫ ૨૭૩)." હું માનુ છું કે શું ની નોંધ એને લાગુ પડે છે અને ચૂં દીં સાથે સમત છે એવુ થાં તુ ભાષાંતર તફાન સાચુ હતુ ચૂં "ગાનુમિર્મિગિનામિશ્વ નરરાયાસમ્મવો મંવેદ્। બલ્લામિન્દિવમ્મમ પવિલ્લોડમ્મય મુલ્લે। આ પ્લોકે ટાકે છે બધારે દીં સમજાવે છે કે—પ્રિહુ બને લડે શુદ્ધ રહી રાખે, પરનુ બીજાઓ એને માટે શકા કરશે આવી ણિયત દૂર કરવી ભેઈએ આ દિવિહુ પર પછીના પ્લોકોમા ભાર મૂકવામા આવ્યો છે

14-16 આ પ્લોકોનુ શુંએ કરેતુ તફાન જુદા અર્થપ્રધાન મારે મમે ભિતરનુ નથી એકે, મારો પોતાનો પ્રયત્ન પણ હમંશા સંજ્ઞા નીવડે છે એમ થલ્લુ ચોક્કસ રીતે કહી શકુ નહિ

14c થાં તુ ભાષાંતર—"બવા માણીઓ કામમાં આસજા છે" સત્ત નો અર્થ સત્ત નહિ પણ સત્ત (અથવા 'આમત્ત = 'આમત્ત ?) સમજવાનુ હું શું ની આક્રે પસદ કરુ છું અને 'આ'કાસત્ત રૂપો(ગિદ્ધા, સત્તા)ને ૨૯ મા આવેલા બીજ પુરુષ એં વંબા 'મિ' સાથે સળધ ધરાવના સળોધનના રૂપો સમજવાનુ પસદ કરુ છું 'તં' નો અર્થ શકારપક રહે છે "તુ માણસ છું તે(સ્ત્રી)નુ રક્ષણ અને પોષણ કર" એવુ થાંતુ ભાષાંતર દીં ને આધારે છે દીં અને ચૂં મળુમ્મને 'નોકર' એવા અર્થમા એટલે કે 'પુરુષ'ના પચાઈ તરીકે સમજતા લાગે છે કહાય ગુરુએ ધર્મેથી ગૃહસ્થ સાધુને સંજ્ઞાતો હશે કે સ્ત્રીઓને મજવા કરતા અને એમણે આપેલી બિદ્યા ખાવા કરતા સાધુએ પોતાના સ્ત્રીવર્ગનુ રક્ષણ અને પોષણ ન કરવું સરખાવો સ્પષ્ટગદ ૧૩ ૨ ૨ વગેરે આ સ્લોગેમા સાધુને કુટુમ્બમા પાજા આવવા લવચાવતા સમાવહાલાઓ, સમાવહાલતુ પોષણ કરવાની તેની લૌકિક (લાયક) કરને વિરે વારવાર દબાવુ કરે છે ("પોમ મે, તાય ", "માયર વિવર પોમ", "પુત્તા લે, તાય, સુદ્ધમા" ઇત્યાદિ)

21-24 ચૂં અને દી૦ ના આધારે યાંડુ ભાષાંતર માને છે કે ૨૧ ૨૩ માં પુરુષો (“ન્યક્ષિતારીઓ”)નું વર્ણન છે ૨૩માંના એવ તા (સી૦ ૧) વરિદ્વાજ ધાષાંતર (લોકો) તેમ ભણવા છતાં પણ’ એમ કરે છે (એમનો પાઠ વિરિદ્વાજ’ હોય એમ લાગે છે), અથારે ૨૪માં તે (સીઓને) વ કથના કરતાં તરિકે સમજે ૥ શુ૦ ૨૧-૨૪ બધ મા રાખુઓ જ લે છે જેથી ‘સાધુએ સ્ત્રીઓનો વિચાર ન કરવો કારણકે (તમ્હાર) તેઓ પ્લોકના પૂર્વાર્ધમાં વર્ણવ્યા પ્રમાણે વર્તે છે’ એ પ્રકારની દલીલનો ભગ શાય ૨૧-૨૪ બધા પ્લોકોમાં સ્ત્રીઓની કુશ્તાનુ ભવલત ઉદાહરણ છે એમાં અને શકા નથી ૨૧ અને પછીના પ્લોકોમાં જે સભાઓ, ખાસ કરીને નાક-કાન કાપીને વિકૃત બનાવવાની તે જમાનાએ રવીકારેલી સભાઓ ન્યક્ષિતારી સ્ત્રીઓ માટે છે, નહિ કે ન્યક્ષિતારી પુરુષો માટે ૨૩માંની પદ્ધિઓનો પરપરાપ્રાપ્ત ક્રમ ફેરવી નાખવાથી સુમિલ્લ, સમુદ્ધિક સદર્ભ થતે ૥ (બદલાયેલી) પ્રથમ પદ્ધિમાં સી૦ ‘તા’ રૂપ રૂપ જતાવે ૥ કે ૨૨માં ‘પુણે ન વાહમ્’ એમ બોલનાર સ્ત્રી છે ૨૩માં આવેલા કમ્મુણાને યા૦ અને શુ૦ પૂર્વજન્મના કર્મોં જેટલે કે કર્મનૂના પારિભાષિક અર્થમાં થતાવે ૥ (યા૦ ‘કર્મથી પ્રેરાઈને’) પરંતુ કમ્મુણાનો અર્થ કાર્ય, વાણીથી જુલ, એમ જ માન થાય છે (દી૦ ભવાર્થમહ ન કરિચ્ચામિ, શ્લેષમુક્તાડવિ વાચા બુદ્ધ તિ તથાપિ કર્મણા નિચયા ભવનુવન્તાતિ વિકુપમાવતન્તિ ૧), સરખાવો ૨૪માં વર્ણવેલો ‘વાદા અને કમ્મુણાનો વિરોધ’ આ પાઠમાં ચૂં, દી૦ અને ભાષાંતર પરિહિતાને પરિહાદ, પરિદધાતિમાંથી આવતુ બતાવે છે એને પરિભાષે b અને c વચ્ચે સીધો વિરોધ હાલો થાય છે એ ૧૫ પરિહાર પરિજ્ઞાતિમાંથી પણ લઈ શકાય છે, અને સદર્ભ પણ નિ શક રીતે એથી અપેક્ષા રાખે છે

28b પુદ્ગા ધાષાંતર શુ૦ “અથારે પકાઈ’ ભય ત્યારે” (જેટલે કે સ્પૃષ્ટ) એમ કરે ૥ દિપ્પલમાં તેઓ આચાર્ય ૧, ૨, ૧ પુદ્ગા વિ ઇમે નિયત્તિ મદા મોદેજ પાઠકા અને ૧, ૬, ૨૪ પુદ્ગા વેષે નિયત્તિ જાવિવસેવ કારણને ઉપ્પત કરે છે પણ આ બને બહોડુ એમનુ ભાષાંતર સુલગ્ગ ૧, ૪, ૧, ૨૮થી તફન જુલ છે જુઓ ૧ ૨ ૧નો અનુવાદ “આકર્ષણને લીધે કેટલાક આજસુ લોકો મોહથી ઘેરાઈને (સસારમાં) પાછા ફરે છે” (યા૦ કેટલાક બોદી શિખામણને અનુસરી સધમમાંથી પાછા ફરે છે તેઓ મોહથી ઘેરાયેલા ખૂબ લોકો છે) ૧ ૧ ૨૪નો અનુવાદ “દુ બોધી થેતયેના કેટલાક જીવ (બચાવવા) માટે પાછા ફરે છે” (યા૦ અથારે તેઓ (સાધુજીવના) દુ બોનો અનુભવ કરે છે ત્યારે જીવનના મોહને કારણે તેઓ પાછા બસી ભય છે) આ બહોમાં પુદ્ગા = સ્પૃષ્ટ છે અને તેનો અર્થ ‘ઘેરાયેના’ જેટલે કે ‘પારાથી ખીડાયેલા’ (વાવ’ જુઓ નીચે ૨.૨૧d સન્વ પાસે સહેજ મળાગરે) તેવો થાય છે એનુ સમર્થન ભાવાર્ય ૧ ૫ ૨ ૨ “જે ભમ્મા પાવેહિં વમ્મેહિં વપાહુ । તે વાયવા પુસતાતિ, ઉવાહુ વંરિ । તે વામે પુદ્ગેહિવાસપ્પ” પણ આ અર્થ ‘પકાઈ’ ભય ત્યારે, યુનો કરતા પકાઈ ત્યારે” ના કરતાં તફન જુલો છે અને આ અર્થ અહીં જરા સ ચાહે એમ અને લામતુ નથી તેથી મેં યા૦ પ્રમાણે એનો અનુવાદ “અથારે પૂછવામાં આવે ત્યારે” એમ કર્યો છે અથવા બહુ બહુ તો આપણે એમ કહી શકીએ કે “અથારે જવાબ આગવામાં આવે ત્યારે”

29d વિમળાની ‘અસદમ’ એ રીતે આપેલી સમજૂતી મનાય તેવી નથી. વિવળાનો સામન્ય અર્થ ‘કટાણો, નિરાશ, ઉદાસ’, એવો થાય છે વિતળેસા = ૦ વિવળેસિન્ એમ માનવુ બહુ શકય નથી ૦ વિવામ્વેપિન્ માં વિવ “વિગ્ના” શબ્દ મેળવવાનુ શકય ૥ ૧ સરખાવો વિવ ! ને બહલે વિવ-વાણુ સરૂપ રૂપ વિવદ્ધિ

30b અભસત નિમન્નગેન નો અક્ષરસા અર્થ = “પોતાની ભવના સમર્પણ સાધે” સરખાવો 1b મિલ્લુ આપતા નિમર્સેતિ c તારને યાવિન્ ! (ચૂં દી૦) કે ત્યાગિન્ (શુ૦) એ રીતે સમભવવાની ભાષ્યે જ જરૂર ૥ આ તો માત તાવ = તાતની બોગી નેહણ છે

(૨)

1a એવ ઉપર ૧ ૧૧ જુઓ

2c શુ૦ “વલિમિરિયાણ = પરિમિલ, ઈલ કરીને, વિકૃત બનાવીને” એમ સમભવે ૥ અને એનુ ભાષાંતર ‘ઉગ્રસીને’ એમ કહે છે હુ એને પ્રતિમિદ્ = કપકો આપવો, ગાળ દેવી” એમ સમભવાનુ પરક કરુ હુ

3c ‘નેસે વિ અદ્ એવો ચૂંનો પાઠ, પ્રાચીન પૂર્વાર્ધ ૧૫ વેસાણિ (ચૂં ૬૦ બ૦ ૧૦)ને દૂર કરી તેને ન્યવરિધન બનાવવાનો ચોકબો અચલ જતાવે ૥

15a હતામાન-“નિર્વેપ, ત્મરથ” હિજા સમયે સ્ત્રીઓ સાથે જે શુદ્ધ આ મણ કરે છે તેવાં સાધુ આ પ્રમાણે બોલખાય છે

16ab આ શબ્દો ૧૫૪મા ઉચ્ચેખાયેલા જગેના દોષ સહવાની કલાચ શકયતા છે જોઈ, એમ ધારી દોષને કહેવાની તર નથી શું ૧૬૮d માટે પણ તેમ જ માને છે, પણ એમનો અનુવાદ ચારોમયર્ગને કહેલો લાગે છે કે માનુ શુ કે આ ઉત્તરાર્થમાં આ પ્રકરણના કર્તાનો આદેશ સમાયેલો છે એમ લેવુ એ તપારે શક્ય છે

16d સત્તિમજ્જાનો અનુવાદ શું “એક પ્રદેશમા” એમ કરે છે પણ તેનો અર્થ “એક જ આમન પર નેપજેક જેસુ” એમ વધુ અક્ષરસ લેતો જોઈએ ઉત્તરાં ૧૬ માં શ્રદ્ધથર્થ પાલન કરવા માટે (અમર-સનારિયા) ઇરા નિયમો અનુલે છે તેમાંના પદોના છ આ પ્રમાણે છે

(૧) સુધા-જેસવા માટે એકાંત રથાનનો ઉપયોગ (વિવિધાદ સવળાસનાદ, યાંનુ ‘જુહાનુદા’ એવુ લાપાતર બતાવે છે કે તેઓ ‘વિચ્છિન્ન’ એવો ખોટો પાઠ અનુસરે છે) અને નહિ કે ‘જ્યાં સ્ત્રીઓ, પુરુષો કે પદો ચારવાર આવાતા-જતા હોય તેવાં રથાનો’

(૨) સ્ત્રીઓ સખી થાત ન કરવુ

(૩) નૌ શ્લેષીજ સદ્ધિ સત્તિસેના-ગણ વિહરિત્તપ

(૪) સ્ત્રીઓના લાવણ્ય કે સૌન્દર્યનુ દર્શન ન કરવુ

(૫) પદલા કે દીવાળ પાખળ કીએલી સ્ત્રીઓના ઉસવાના કે ખીલ પ્રકારના જુદા જુદા અવાજો ન સંભાળવા

(૬) ભૂતકાળમા અનુભવેલા નિયમસુખોનુ તમરણ ન કરવુ

આ પાઠોમા ખાસ કરીને નં (૧) પછી ‘સત્તિસેના’નો “એક જ પ્રદેશમા” એવો વધારે બાપક અર્થ લાગ્યે જ લઈ શકાય ‘એક જ આસન પર’ એમ વધારે સહુચિત્ત અર્થમા જ એ શબ્દ સમજવો જોઈએ “સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર જેસુ નહિ જોઈએ” એવુ યાંનુ જ લાપાતર નિશ્ચિત સાધુ છે સપ્તવર્ણમા આવાના સભોગના સજ્યો અંગેની ખાર છટકાંગેમા પણ આ જ અર્થ જણાય છે History of Jaina Monachism, પૃ. ૧૫૨ ઉપર એસં બીં. રેવ આ પ્રમાણે સમજાવે છે “(૧૧) સત્તિસેના એક જ ‘સભોગ’ (1)ના ખીલ આચાર્ય સાથે ધાર્મિક બાળતોની અર્થાં કરતી વખતે એક જ આસન પર જેસુ તે

17ab આ પદ્ધિનો અન્યથ ‘(મહે અવહુ વસુવા જગે), દુકમા કહીએ તો, પલો જ વિશિષ્ટ છે શું અને શીંને અનુસરેનુ યાંનુ જ લાપાતર આમ છે “મથપિ મણા લોકો થર ડોડે છે છતાં (તેમાંના) કેટલાક જ (શુદ્ધ અને રમણી) વચ્ચે અવરથાને પ્રાપ્ત કરે છે” શીંના કલા પ્રુજ્જ અરજત્વનો અર્થ પરિત્યજ્ય કરવો એ અસંભવિત છે શું ને આ સમજવુ છે છતાં એમનુ જ લાપાતર “મણા (સાધુઓ) (નણે ૪) (કેટલાક) થરોને રમણી રવા છે”, મણે ડોતરે એવુ નથી લેખ્યું (૪ ૧૬૨) પ્રમાણે અવરર એ ગણદુ નો ધાર્મિક (અપસ્તરિ પત્રી 1) થઈ રહે છે આ અર્થ એ કે અનમત ચોક્કસ તો નથી જ, છતાં કહીએ અરો સતોષજનક છે મિરમામાનનો અર્થ શું “સામાજિક સખી” કરે છે પરંતુ સરફ ‘મિશ્ત્રમાવ’ અને પછી ‘મિસ્ત્રમાવ’ બનેનો અર્થ ‘મૈથુન’ થાય છે ખાસ કરીને સરખાવો બલકાં ૨૬૪, ૧ (=૫૦૭, ૨૪) ‘મિસ્ત્રમાવિવિધા તથા’ “સ્ત્રીઓ સાથે મૈથુન (બેનામી બને બાળતોમા સાધુ પોતાની શક્તિ શ્રાવણે છે) કરીને” મૈથુન મિસ્ત્રમાવનો અર્થ પણ એ જ અર્થ ન આનવાડુ કે કોઈ કારણ જોતો નથી

પરણવાને બદલે ચં. પળવા, અને સાં. પળવા અર્થે છે હેં કૌંસમાં વળતા એવો વૈકલ્પિક ૫18 આપે છે સ્ત્રી રીતે સંભવિત થયેનું આ પાઠાંતર અને સંભવનુ નથી અને ચૂંની આખમા ‘અપવા પન્નવાપ મિત્તમનિદ્રિય પળતા જામ ગોરિય પ્રરનુલા જયગેવામ’ પણ સંભવની નથી

18‘c’ નો અત્તસામ ચૂં. સિવાય બધે દૂષિત છે તેથી તર્કથી કે ચોક્કસ કહી શકુ કે આપણે તથાવિ = તથાપિ એમ વાંચવુ પણ ઉચિત શબ્દ સાધુ ૧૫ કેવુ હરો તે કે ચોક્કસ મ્હી શકવો નથી

19d ગિલ્લ સે મુઝો યાં “તે ફરી ફરી નખખો થાય છે” શું “તે ફરી ફરી આધીન થાય છે” બને અર્થો સાર્વજનિક ખૂં સારી રીતે જેસતા નથી

21-24 ચું અને દી૦ ના આધારે ચા૦ ડુ ભાષાંતર માને છે કે ૨૧ ૨૩ માં પુરુષો (“ન્યક્ષિત્રાચીઓ”)નું વર્ણન છે ૨૩માંના દ્વય તા (સી૦ ૧) વરિદિત્તાન ડુ ભાષાતર ‘(લોકો) તેમ ભલ્લવા છતાં પણ’ એમ કરે છે (એમનો પાઠ વિરિદિત્તાન ! હોય એમ લાગે છે), જ્યારે ૨૪માં તે (સીઓને) વક્ષના કર્તા તરીકે સમજે છે શું ૨૧-૨૪ બંધ માં રાખ્યો જ લે છે જેથી ‘સાધુએ સીઓનો વિશ્વાસ ન કરવો કારણકે (તમ્હા) તેઓ સ્લોકના પૂર્વાર્ધમાં વર્ણનના પ્રમાણે વર્તે છે’ એ પ્રકારની દલીલનો ભગ યાચ ૨૧-૨૪ બંધ માં સીઓમાં સીઓની કૃષ્ણતાનું ભવત ઉદાહરણ છે એમાં અને શકા નથી ૨૧ અને પછીના સ્લોકોમાં જે સંભવો, ખાસ કરીને નાક-કાન કાપીને વિકૃત બનાવવાની તે જાનાનાએ રવીકારેલી સંભવો ન્યક્ષિત્રાદિછી સીઓ માટે છે, નહિ કે ન્યક્ષિત્રાચી પુરુષો માટે ૨૩માંની પદિતઓનો પરપરામાં કમ ફેરવી નાખવાથી સુમિલમ, સયુક્તિક સંભવ થતે છે (બદલાયેથી) પ્રથમ પદિતમાં સી૦ ‘તા’ ૩૫ ૨૫૭ બતાવે છે કે ૨૨માં ‘પુણે ન કાદમ્’ એમ જોલનાર સી છે ૨૩માં આવેલા કમ્પુણને ચા૦ અને શું પૂર્વજન્મના કર્મો એટલે કે કર્મનૂના પારિશાષિક અર્થમાં ઘટાવે છે (યા૦ “કર્મથી પ્રેરાઈને”) પરંતુ કમ્પુણનો અર્થ કાર્ય, વાણીથી જુદા, એમ જ માન થાય છે (દી૦ ભવાર્થમહ ન વરિપ્વામિ, શયેવસુસ્તાવિ વાચા બદુચ તિ તથાપિ કર્મણા નિયયા ભવકુર્વન્તીતિ વિકૃતમાવરન્તિ), સરખાને ૨૪માં વર્ણવેલો ‘વાયા અને કમ્પુણનો વિરોધ’ આ પાઠમાં ચું, દી૦ અને ભાષાંતર પરિવિત્તાને પરિહાર, પરિદધાતિમાંથી આવતુ બતાવે છે એને પરિણામે b અને c વચ્ચે સીધો વિરોધ ઊભો થાય છે એ ૩૫ પરિહાર પરિવિત્તામાંથી પણ લઈ શકાય છે, અને સદર્ભ પણ નિ શક રીતે એવી અપેક્ષા રાખે છે

28b પુટ્ટા ડુ ભાષાંતર શું = જ્યારે પકઠાઈ ભય ત્યારે” (એટલે કે સ્વૃષ્ટ) એમ કરે છે દિપ્તભાં તેઓ ભાવરગ ૧, ૨, ૧ પુટ્ટા વિ દ્યો નિયદ્વિતિ મદા મોદેજ પાઠમાં અને ૧, ૧, ૨૪ પુટ્ટા વેધે નિયદ્વિતિ જાવિયસેવ વારણને ઉપ્પત કરે છે પણ આ બને બહોડુ એમનુ ભાષાતર સુગઢ ૧, ૪, ૧, ૨૮થી તફન જુદું છે જુઓ ૧ ૨ ૧ નો અનુવાદ “આકર્ષણોને ક્ષીણે દેહલાક આગળુ લોકો મોહથી ઘેરાઈને (સસારમાં) પાછા ફરે છે” (યા૦ દેહલાક બોદી શિખામણને અનુસરી સચમમાંથી પાછા ફરે છે તેઓ મોહથી ઘેરાયેલા મૂર્ખ લોકો છે) ૧ ૧ ૨૪ નો અનુવાદ “દુ બોધી ઘેરાયેલા દેહલાક જીવ (બચાવવા) માટે પાછા ફરે છે” (યા૦ જ્યારે તેઓ (સાધુજીવનનાં) દુ બોનો અનુભવ કરે છે ત્યારે જીવનના મોહને કારણે તેઓ પાછા ખસી ભય છે) આ બહોમાં પુટ્ટ = સ્વૃષ્ટ છે અને તેનો અર્થ ‘ઘેરાયેલા’ એટલે કે ‘પાશથી ખીડાયેલા’ (જાસ’ જુઓ નીચે ૨.૨૧d સન્વ જાસે તદ્દેજ્ઞ મળગારે) તેવો થાય છે એનું સમર્થન ભાવરગ ૧ ૫ ૨ ૨ “જે ભક્ષતા પાતેહિં વન્મેહિં ઉપાહુ। તે ભાયવા પુસતાતિ, ઉવાહુ વૈરિ। તે જાસે પુટ્ટેદિવાસપ” પણ આ અર્થ ‘પકઠાઈ ભય ત્યારે, શુનો કરવા પકઠાય ત્યારે” ના કરતાં તફન જુદો છે અને આ અર્થ અહીં જરા ચ ચારે એમ અને લાગતુ નથી તેથી મેં યા૦ પ્રમાણે એનો અનુવાદ “જ્યારે પૂછામાં આવે ત્યારે” એમ કર્યો છે અથવા બહુ બહુ તો આપણે એમ કહી શકીએ કે “જ્યારે જવાબ આગવામાં આવે ત્યારે”

29d વિસળાની ‘ભસ્યમ’ એ રીતે આપેલી સમજૂતી મનાય તેવી નથી વિપળ નો સામાન્ય અર્થ ‘કાળેલો, નિરાશ, ઉદાસ’, એવો થાય છે વિસળેસ્ટા = ૦ વિપળેસિન્ એમ માનવુ બહુ શકય નથી ૦ વિવાન્વેપિન્માં વિવ “વિઠા” શબ્દ મેળવવાનું શકય છે ૧ સરખાવો વિવ” ને બદલે વિવ-વાણુ સરકૃત ૩૫ વિવદ્વિતિ

30b ભાનત્તત નિમન્નજેન નો અક્ષરસર અર્થ = “પોતાની ભવના સમર્પણ સધે” સરખાવો 1b મિલ્લુ ભાવણ નિમત્તેતિ c તારને તાયિન્ (ચું દી૦) કે ત્યાગિન્ (શું) એ રીતે સમભવવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે આ તો માત્ર તાવ = તાતની બોગી નેહણ છે

(૨)

1a ભાવ ઉપર ૧ ૧૧ જુઓ

2c શું “વલિમિરિયાણ = પરિમિલ, ઈલ કરીને, વિકૃત બનાવીને” એમ સમજાવે છે અને એનું ભાષાંતર ‘ઉઝરડીને’ એમ કહે છે હું એને પ્રતિભિદ્ = કપડો આપવો, માળ દેવી” એમ સમજાવતુ પસંદ કરું છે

3c ‘વેસે વિ અહ એવો ચુંનો પાઠ, પ્રાચીન પૂર્વાધ ૩૫ વેસાણિ (ચું હિ૦ બ૦ વ૦)ને દૂર કરી તેને ન્યવરિથત બનાવવાનો ચોકબો પ્રથલ બતાવે છે

4b જન્મની દૃષ્ટિએ અશુદ્ધ છે. છઠ્ઠો ગણ ~~~ ને બદલે ~~~ છે. શુદ્ધ પાઠ હું જાણતી શકું તેમ નથી.

6d ચું અને દીઠ માં આપેલા કાસવગ = નાપિત એ અર્થને છોડીને શું એ શબ્દને મહાવીરના પ્રસિદ્ધ નામ વાન્વ ઉપરથી બતાવે છે. અને તમા પ્રમાણે ભાષાંતર કરે : “ અને સાધુ તરિકે તારી પાસે રહેતું રમેદરલ (અંક કરવાની પોંછી) (શબ્દશઃ મહાવીરની પોંછી) અને આપ. પરંતુ રજોહરણં ચ કાસવગં ચ એમ બે વચ્ચારો ઉપરોક્ત આ અર્થનો વિરોધી છે.

ગન્ધ અને રજોહરણનો સંબંધ દૂર કરીને (નવા! પાઠમાં) આપેલા સમગ્રજાણાદિનો માત્ર વામવગ જોડે સંબંધ બધાનાં એ કુન્દર છે. કાસવગની ન્યુપતિ બંધે ગમે તે હોય, પરંતુ એનો અર્થ ‘નાપિત’ થાય છે એ નિશ્ચય છે. રાજકુમારની પ્રમુખતાના આગમકથામાં આવાનાં વર્ણનો (નાયાગમ્મકદ્દમો-વિયાહપ્રત્તિ) નો આરંભ રાજકુમારના વાળને ચાર આંગળ જેટલા ટુંકાવવા માટે કાસવગને બોલાવવા બોકલવાથી જ હમેશા થાય છે, (“...અમાસ પવરંતુલ-વજ્જે નિવલ્લમન-પાગોળે અગ્ગ-વેસે કલ્લેહિ” 1) આપેલા સંદર્ભમાં સ્ત્રી સાધુને બહાર બાંધે પોતાને માટે નાપિતને બોલાવવાનું સ્પષ્ટ રીતે કહે છે.

7b શુક્લવય-શબ્દનું સાચું સ્વરૂપ (જુઓ-લિખ લિખ પાઠાંતરો) કે એનો અર્થ બોકકચ રીતે કહેવો તે અસંભવ છે. સુસુગ્ધ એવો દીઠ નો પદ્યાર્થ, એનો અર્થ નાની વીણા થાય છે, માત્ર ન્યુપતિની દૃષ્ટિએ એક અનુમાન માત્ર છે હેઠ એનો અર્થ ‘કંકાવટી(કુંકુમદાની) એમ કરે છે. આ કંઈક, જો ખરા હોય તો, વધુ શક્ય લાગે છે

7d શીલાકની દૃષ્ટિએ વેણુપલ્લસિવા એટલે (ધાન ના શબ્દોમાં) “એક છેડો હાંતમાં રાખી બીજે છેડો હાંતે હાથે પાડી જમણા હાથે વીણાની માફક વગાડવામાં આવતી વાંસની ચીપ કે ઝાંઠની ઊલ” એવો થાય છે. શું એનો અર્થ ‘બરુની ભૂંગણી’ કરે છે. એમણે પોતે જ ઉદ્ધત કરેલા શીલાકના વર્ણન સાથે આ અર્થનો આગળ જ મેળવે છે. ક્રિતીય અને ચતુર્થ પાઠમાં પ્રસાધનની વસ્તુઓની ગણનામાં ચીતવાલોનો માની લીધેલો ઉલ્લેખ સંકારપદ લાગે છે

8 આ સ્લોકમાં મોટે ભાગે પ્રસાધનની-ખાસ કરીને સુગંધી દ્રવ્યોની-ચાદી આપવામાં આવી છે, શબ્દોપાવૃત્તિ ફલને ફલકના અર્થમાં વાપરી શકાય છે.

8c અનુશ્રુતિ સર્વાનુભવે મુદ્દ એવો પાઠ સ્વીકારે છે. પરંતુ જન્મની દૃષ્ટિએ મુદ્દાડ- બારી છે. મિલિંગર ‘ઓપલ્લ’ ક્રિયાપદ આપારંગ ૨. ૧૩. ૪ (અને હ્યાર પછીની પુનરાવૃત્તિઓ)માં મળે છે :તેજેજ વા ઘરણ વા દમાય વા મલ્લેજ વા મિલિંગેજ વા (પાઠાંતર-વિદ્યેજ વા). આ સ્થળે વાડમિ એવું પાઠાંતર સ્વીકારીએ-એટલે કે મિલિંગર ને બદલે અમિલિંગર ક્રિયાપદ આપીએ-તો તે વાધા બરેહું નથી કારણકે સૂચક ૧. ૪. ૨. ૮માં પંક્તી દૃષ્ટિએ મિલિંગારને બદલે અમિ-એ પ્રમાણે સ્વીકારવું જ પડે છે. મૂલિકા નોંધે છે : મિલિંગાર તિ દેસાંમાસાય મલ્લવગ્ગ પદ.

9a અનુશ્રુતિનો સર્વસ્વીકૃત પાઠ પાદરાહિ જન્મની દૃષ્ટિએ અશુદ્ધ કરે છે. ટીકાકારોને પ્રદર્શિત નો ‘આપણું, લાવણું’ એવા પ્રાચીન અર્થની બબર ન હતી તેથી તેમણે તે શબ્દને પ્ર+આહર એ રીતે સમજાવ્યો. (જુઓ : ચૂં મુચ્ચ આહરિ, દીઠ પ્રકરણ..... આહર) આમ પ્ર+આહર પરથી અપભ્રંશ થઈ પાદરાહિ બન્યું.

9b ઉવાળહમ્-એવું એકવચનાંત ૧૫ ધ્યાન ખેંચે એવું છે. ચૂં કહે છે : છત્તનં જાણાદિ ઉવાળહી વા ! જાણાદિ તિ બાળેદિ । જ્ઞાં જાણાસિ સત્તો ॥ ‘છત્તોવાળી જાણાદિ’ એ પાઠ સ્વીકારવા અત્યંત સોભાય એ સ્વાભાવિક છે. ઉપર ૫૬ જાણાદિના મૂલિકાર “લાવ, કારણકે તું ભણે છે (કે એ કયા છે) અથવા “ભણી ભણે ત્યાંથી” એવો અર્થ કરે છે. જાણાદિ નો આ સ્થળે અને ૧૨૮માં તેમ જ ૧૦૮માં વિજાળેદિનો ઉપર પ્રમાણનો અર્થ અસંભવ બંધે ન હોય છતાં જરા ખેંચીતાલ્પીને કરેલો લાગે છે. સંવત્ર “લાવ” એવા જ અર્થની અપેક્ષા રખાય, “ભણ” એવા અર્થની નહિ. (૧૪૮માં આપેલા જાળાદિ બાબત જુદી છે). વળી પૂર્ણતયા સમાવેર એવા ૧૧૮માં ‘વ જાણાદિ’ એવો પાઠ મળે છે. ઉપર હમણાં જ નિર્દિષ્ટ કરેલાં ત્રણે કૃતિ બંધન અર્થેત પ્રાચીન પ્રથ પાઠાં છે અને તેમનું વ જાણાદિ અને વિ ચ-જાણાદિ (અથવા ચારેય સ્થળે બાળેદિ) એમ શુદ્ધીકરણ શક્ય જો ખરું ! મૂળ ગ્રન્થમાં આ પાઠને સામેલ કરવાની પુષ્ટતા હું નથી કરતો છતાં આર્ય શંકાને ઉઠેલી પણ શકતો નથી.

9c સ્વ નો અર્થ વચ-ચાક કમો છે. શીલાકને એ માટે પ્રમાણભૂત માનવો જ રહ્યો. એનો અર્થ સંસ્કૃત ‘શક’ = “જવ, એક ભત્તનું પાસ, વગેરે” એવો અર્થ લઈ શકાય !

- 10d અનુક્રુતિ પ્રમાણેનુ એ પદ છન્દ પ્રમાણે પ્રક્રિયત પુરવાર થાય છે વિષુ-વિહૂણ્ય = તાપનિવારક = પખી એ પ્રમાણે હું સમસ્તપદ લઉં છું સાધીએ (ઉત્તર)ની પોત ની આગ્રહિતામાં ૨૬ની નોંધમાં) વિષુ તે સપ્તમી બહુવચન તરીકે સમજવે છે તે ગંગે ઊતરતુ નથી આ શબ્દ વેદિક 'પ્રસ' (પિરોહ કુ ૧૦૧, ૧૦૫) ઉપરથી ઊતરી આવ્યો હોય કે તેની સાથે સળધ ધરાવતો હોય એમ માનવામાં જાય છે જ કોઈને ન શકા હોય
- 12a (ચૂં એ છન્દની દૃષ્ટિએ ખાખી ભરેલા પૂવપલ્લને સુધારવા સ્વીકારેલા) પૂવપલ્લને બદલે પૂવપલ્લ એવો પાઠ પણ શક્ય છે પાઠ્યસત્ત્વમહાણવો 'પૂવપલ્લ' એવું ૩૫ નોંધે છે
- 13cd, 14ab આ બંને પદિતઓ આ સ્થળે અચોક્ષ્ય છે કારણકે આ પદિતઓ બાળકનો જન્મ થઈ ગયા પછી જ સાધક બને છે જ્યારે સર્વપ્રથમ ૧૫cd માં જ સ્ત્રીના લોહની વાત આવે છે અને ત્યાર પછી ૧૧, ૧૭માં બાળકનો જન્મ અને ત્યાર બાદ સાધુએ ન છાજતી વસ્તુઓ કરવાની વાત આવે છે વળી ૧૩bમાં આવેલા લગ્નાદિ અને ૧૪c માં આવેલા વાસ સમમિયાવત્ત્વની વસ્તુ આવેલી આ બંને પદિતઓમાં કોઈ પણ આશ્વાસના ૧૫ સાથે સળધ કરી શકાતો નથી તેથી આ પદિત ક્રિયાપદરહિત બની ભય છે આમ છતાં આ પદિતઓને આમજી પછીની પદિતઓમાં પણ આનુપૂર્ણતા ક્રમમાં ગોઠવી પરિવિધિત બદલાઈ શકાતી નથી, અને ચોક્કસ કંઈ જમાએ આ પદિત ઓને સમાવવા તે કહેવું પણ અશ્વરુ છે આપણી પાસે જે રીતે અન્ય છે તેમાં કોઈ દમધકા વગરના સમાહકે અસનોષ જનક થઈશા આમાં જેવું કામ કર્યું છે એવી મારી ચોક્કસ ખાતરી છતાં એમાં ફેરફાર કરવાનું મેં મંકી વાળ્યું છે
- 13c શું સરપાદાનો સ્વરપાન એવો કામચલાઉ પર્થાય આપી 'શ્લેષિગુ' એવો અર્થ કરે છે શરપાત્ત્વ = 'ધનુષ' એવા અનુક્રુતિના અર્થને ન સ્વીકારવા માટે તેઓ જે કારણો આપે છે (૧) શરપાત્ત્વનો અર્થ 'ધનુષ' નહિ પણ 'બાહ્યુષ્ટુ' એવો થાય છે અને (૨) "અન્યકારે સમજૂતીની રીતે આપેલા અર્થોના ૧૫૦ પ્રમાણે બાળકે ઉત્તરોત્તર મોટું થતુ ભય છે, નાજક બાળવયમાં ધનુષ એના કશાય ઉપયોગી નથી." હવે શું એ 'જાત'નો 'નવ-જાત' એવો કરેલો અર્થ જ પિરોહર છે એમ પણ નથી એનો અર્થ સામાન્ય રીતે પુત્ર, પુત્રાન અપદ્મ એવો થાય છે એમાં ઉપરની સ્પષ્ટતા નથી
- ચૂં અને ટીં પ્રમાણે સામગેર = 'અમજીનો પુત્ર' પરંતુ પાઠી સામગેર અને બીઠ સસ્ત્રુત સામગેર એ બંનેનો અર્થ 'શીખાઈ' થાય છે અને આ શબ્દ અહીં એ જ અર્થમાં અસ્કરીમાં વપરાયો હોય એમ અને કુમારનો અર્થ 'શાજુમાર' ટીકાકારો એ સાચા હોય—અને હું માનુ છું કે તે સાચા છે—તો મારી ઉપરની ધારણા ખરી છે (જુઓ—ટીં—કુમારમૂલાવ કુદ્દમરૂપાવ રાજકુમારમૂલાવ શા મતુનાય । ચૂં. દસો મમ દેવકુમારમૂલો ઇત્યાદિ) આમ એમાં ઉમરની અર્થશા નથી (વળી ધ્યાનમાં રાખો કે ચૌધરાનો હરો મોગે ઉમર સાથે—ખાસ કરીને જ્વાય એજ નહિ ખાય)
- 13d શીલાકને અનુસરીને ગોરહાનો અર્થ યાં 'બળદ' કરે છે અને શું " (લાકડાનો ?) વાહરડી " એમ કરે છે પરંતુ તદ્દન સ્પષ્ટ એવા આ શબ્દની સમજૂતી શીલાકે 'ત્રિહાયન વલીવર્દમ્' એ પ્રમાણે કેમ આપે છે તે મને સમજતુ નથી. સેન્ટ પિટર્સબર્ગના લઘુકોશ પ્રમાણે ગોરચકનો અર્થ 'બળદ કે ગાય વડે હકાત મારુ' એમ થાય છે અને મોર્ડે-એન્ડારોના ખોદકામને બતાવ્યું છે કે છેક ત્રીજી સહસ્રાબ્દી એટલા પ્રચીન કાળમાં બળદમારના રમકડાં પ્રચલિત હતાં
- 15ab નવ-નુત્તમ—આ શબ્દ એમ સૂચવતો લાગે છે કે અહીં અમજીને નવી ખુરશી લાવવાનું નથી કહ્યું પણ એને નવી પાટી નાખી આપવાનું કહેવામાં આવ્યું છે તે જ પ્રમાણે તેને નવી તૈયાર પાટકાઓ લાવવા માટે નહિ પરંતુ સુજ્ઞ (ધાસમાં)થી ભંતે મૂલવાનું કહેવામાં આવ્યું છે
- 16 યાં અને શું કહે છે તેમ પ્રથમ પાઠને સતિ સપ્તમી તરીકે જરૂર સમજી શકાય પણ હું તેને સ્ત્રીના કથનના બાગ તરીકે લેવાનું વધુ પસંદ કરું છું ક્રિતીયપાદ છન્દની દૃષ્ટિએ એટલો બધો બ્રષ્ટ છે કે અન્યને શુદ્ધ માની શકાય તેમ નથી તેમ છતાં શક્ય ફેરફારનું સૂચન કરવાની મારી શકિત નથી
- 19a "આ (સ્ત્રીઓ)ની બાળતામાં આ પ્રમાણે જલ્દવતુ એઈએ" આ પ્રકારનું શું બાળાન્તર ક્રિય લાગે છે કારણકે આ અર્થમાં વિજ્ઞાનનો સળધ સપ્તમ્ય-ત તાતુ, સાથે એકવાનુ ચુસ્કેય છે યાં વિજ્ઞાનનો અર્થ 'વિનતિ' સમજી "સ્ત્રીઓની વિનતિઓ પ્રત્યે દરકાર રાખવી નહિ" એમ બાળાન્તર કરે છે આમાંય તાતુ એ પદ વિચિત્ર લાગે વિજ્ઞાનનો અર્થ 15d* માં આવેલા જાળણાથી જિજ્ઞ નથી એમ સૂચવાનું હું સહસ્ય કરું મુદ્દરય પાસે એની

પત્ની, નોકર કે શુભામ તરીકેની સેવાઓ લેતી હોવાથી એની જે અલ્પજ્ઞતા વિશિષ્ટ બને છે તેના નિર્ણય આ શબ્દ કરે છે. ચૂં વેળા અને વેળવ્ય એવા બે વિશિષ્ટ પાઠાન્તરો આપે છે. આ બન્નેમાંનો પ્ર કદાચ એવું સ્વરૂપ છે કે મૂળમાં વેળવ્ય એ વિજ્ઞાન્ય = વિનતિ, પરથી સાચેલા વેળાવ્ય એવું ૧૫ હોવું જોઈએ. સમગ્ર સંદર્ભ અને ૧૫૮ 'માં આપેલા આગળના કથાનાં લેખો એનો કામચલાઉ અર્થ—“ વિનતિ, આશાકિતપણું, પેલરો ” એવો પણ છે.

20d સય(મ)ગણિના નો અર્થ શુભ ' સોવાના દાયે ' એમ કરે છે. પરંતુ તથા વખત આવતો તો શબ્દ તથા નિરેપો દશવિ છે. છેલ્લો નિરેપ હરતમૈશુનનો છે.

21d શ્રી, વૈં અને હૈં (ચૂં પાદ ઉદ્ભવ કરતી નથી) વજ્રસસદે પાદ રવીકારવામાં સંમત છે. પરંતુ એમાં બે માના થયે છે.

22d સુવિમુક્તે ને બદલે આમોવગાદ ને કાઢી નાખીશું તોય કન્દને ન્યાય આપવાનું એટલું જ શક્ય બનશે. પરંતુ અર્થની દૃષ્ટિએ આ ફેરફાર અવગૂણ નથી. સાં અને હૈં અં અખતું ' વિહરે આમોવગાદ ' એવું પાઠાન્તર આપ્યાથને અન્તે મંગળ શબ્દ મોવણ લાવવાની ઇચ્છાથી કદાચ રવીકારાનું લાગે છે.

* મૂળ લેખમાં 15d ને બદલે ભૂલથી 16c છપાયું છે. — અનુવાદક

નોંધ : ઇન્ડો-ધરાનીઅન જર્નલ (એપ્રિલ ૨, અંક ૪, પૃષ્ઠ ૨૪૬-૨૪૭)માં પ્રમુદ થયેલ અંગ્રેજી લેખનો અનુવાદ કરવાની મંજૂરી આપવા માટે ઇન્ડો આર્થસોલોનો આભાર માનું છું. —અમરજોદાસ નં ૧૧૫



જૈન ગણિત અને તેની મહત્તા

નરસિંહ મૂળજીભાઈ શાહ

જૈનોના ધાર્મિક સાહિત્યગ્રંથોમાં ભગવાન મહાવીરની વાણી પ્રથમાનુયોગ, ચરણાનુયોગ, કરણાનુયોગ અને દ્રવ્યાનુયોગ એમ ચાર અનુયોગોમાં વહેંચી નાખવામાં આવી છે. ચરણાનુયોગમાં ૬૪ ઉપાસના અને સાધુના આચારને લગતા ક્રિયાકાંડોનો અને દ્રવ્યાનુયોગમાં તત્ત્વજ્ઞાન, નીતિશાસ્ત્ર, માનસશાસ્ત્ર, જીવઅજીવશાસ્ત્ર વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. કરણાનુયોગમાં અઘૌકિક અને લૌકિક ગણિતશાસ્ત્રનાં તત્ત્વોનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે એટલે કરણાનુયોગને ગણિતાનુયોગ પણ કહેવામાં આવે છે. આ બતાવે છે કે જૈન દર્શનમાં ગણિતને ઊંચું સ્થાન અપાયેલું છે. જૈનોનાં લૌકિક ગણિતની મૌલિકતા અને મહત્તા અંગે અનેક વિદ્વાનોએ પોતાના વિચારો પ્રગટ કરેલા છે. ‘ગણિતતિલક’ની જુમિકામાં પ્રોફેસર હીરાલાલ કાપડિયાએ લખ્યું છે કે સામાન્ય રીતે ભારતીયો, અને વિશેષે કરીને જૈનો, ગણિતની બાબતમાં ધ્યાન આપવામાં અન્ય દોષ દેશ કે પ્રજાથી પછાત નહોતા. દક્ષિણ ભારતના ગણિતશાસ્ત્રી મહાવીરાચાર્ય (ઈ.સ. ૮૫૦)નું ‘ગણિતસારસંગ્રહ’ આ બાબત પુરવાર કરી બતાવે છે. તેમાં તેઓએ સંગીત, ન્યાયતર્ક, નાટ્યવિદ્યા, રથાપત્ય, ઔપધિવિજ્ઞાન, રસોઈવિદ્યા, વ્યાકરણ, કાવ્યશાસ્ત્ર (પિંગળ), અર્થશાસ્ત્ર, પ્રેમવિજ્ઞાન વગેરેમાં ગણિતશાસ્ત્ર યા ‘ગણિતરીતું વિજ્ઞાન’ની ઉપયોગિતા દર્શાવી છે. ત્રિકોણ અને ચતુષ્કોણના ગણિતનું વિશ્લેષણ મહાવીરાચાર્યે કરેલું છે, જેમાં એ અંગે કેટલીક વિશેષતાઓ સૂચવી છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જૈનાચાર્યોએ કેવળ ધર્મ અંગે ગણિતનો ઉપયોગ મર્યાદિત રાખ્યો નથી પણ અનેક વ્યવહારિક બાબતોમાં તેનો પ્રયોગ કર્યો છે. ભારતીય ગણિતના વિષયમાં તેના વિકાસમાં જૈનાચાર્યોનો હિસ્સો પ્રધાન છે. જે સમયમાં ગણિત પ્રારંભિક સ્વરૂપમાં હતું તે વખતે જૈન ગણિતીઓએ ખીજગણિત અને માપકરણ(મેન્સ્યુરેશન)ની સમસ્યાઓ હલ કરવામાં ઉપયોગી હિરસો આપેલ છે. ગણિતમાં જૈનોના ફાળાની પ્રશંસા કરતાં ડૉ. જી. યીઓએ સ્પષ્ટપ્રગતિ અંગેના પોતાના નિબંધમાં લખ્યું છે કે ગ્રીકોનું ભારતમાં આગમન થયું તે પૂર્વે આ ગ્રંથ રચાયો હોવો જોઈએ, કારણકે તેમાં ગ્રીકોની અસરની છાંટ પણ નથી. This work must have been composed before the Greeks came to India as there is no trace of Greek influence in it.

ભારતમાં ગણિત—અંકગણિત, બીજગણિત, ગાપકરણ, ખગોળ વગેરેનો અભ્યાસ અતિ પ્રાચીન કાળથી ચાલતો આવ્યો છે. ભારતીય ગણિતીઓએ આ વિષયોમાં સંગીન ફાળો આપેલો છે. વસ્તુતઃ તેઓ આધુનિક અંકગણિત અને બીજગણિતના પ્રણેતાઓ હતા. પરંતુ એવો એક ખ્યાલ સામાન્ય થઈ ગયો છે કે હિંદની વિશાળ વસતિમાંથી માત્ર વેદિકો ગણિતનો અભ્યાસ કરતા અને તેમાં રસ લેતા : ભારતીય પ્રજાના અન્યધર્મી સમૂહો, દાખલા તરીકે, બૌદ્ધ અને જૈનો, આ પ્રસે લાડ ન આપતા. આ માન્યતા પ્રચલિત થવાનું કારણ એ લાગે છે કે ભુદ્ધ અને જૈનધર્મી ગણિતીઓએ લખેલાં ગણિતનાં જૂનાં પુસ્તકો (કદાચ સાંપ્રદાયિક હોવાના કારણે) ઓછાં જાણીતાં છે : એમની પ્રતો સારા પ્રમાણમાં મળી આવી નથી. પરંતુ જૈનોના આગમો અને અન્ય ધર્મશાસ્ત્રોને તપાસવાથી દેખાઈ આવે છે કે જૈનોએ ગણિતના વિષયમાં રસ લઈ તેના અભ્યાસ દ્વારા પોતાનો ફાળો આપવામાં પાછી પાની ફરી નથી. વસ્તુતઃ ગણિત અને ખગોળનું જ્ઞાન જૈન સાધુ સંસ્થાની સિદ્ધિઓમાં એક વિશિષ્ટ અંગ ગણાયું છે (જુઓ ભગવતી સૂત્ર : સૂત્ર ૯૦ : અજયદેવસૂત્રીની ટીકા : મહેસાણા આગમોદય સમિતિ : ૧૯૧૯).

ગણિતના અભ્યાસે પ્રાપ્ત સાહિત્યના પુરાવા પરથી એમ કહી શકાય કે પાટલીપુત્ર (પટણા), ઉજ્જૈન, ખેલાત, મૈસૂર, મલબાર, વસબી અને સામાન્યતઃ વાલ્યુરસી, તક્ષશિલા અને અન્ય કેટલાંક સ્થળોએ ગણિત અંગેના અભ્યાસ માટે સમૃદ્ધ મથકો અસ્તિત્વમાં હતાં. આ જર્ધાં વચ્ચે કેવા પ્રકારનો સંબંધ હતો એ ચોક્કસ કહેવા માટે અભ્યાસે આપણી પાસે પૂરતો પુરાવો નથી. આ વિષય વિશેષ સંશોધન માગી લે છે. પણ જુદાં જુદાં મથકોએથી મળી આવતાં ગણિતિક પુસ્તકોની તપાસ દ્વારા માલૂમ પડે છે કે વિધવિધ મથકોએ થતું ગણિતિક કામ સામાન્યતઃ મળતું આવતું હતું—જે કે કેટલીક વિષયોની જાણતમાં ફરક સ્પષ્ટ માલૂમ પડે છે. આ ઉપરથી એમ કહી શકાય કે આ જર્ધાં મથકોમાં ગણિતના અભ્યાસમાં પડેલા વિદ્વાનો વચ્ચે અરસપરસ સંબંધનો વ્યવહાર હશે : વિદ્વાનો એક મથકેથી બીજા મથકે જતા હશે : એક જગ્યાએ થયેલ શોધના પરિણામો બીજા મથકે જાણવામાં આવતાં હશે અને વિચાર-વિનિમય થતો હશે.

જૈન અને ભુદ્ધ ધર્મના પ્રસારથી વિધવિધ વિજ્ઞાન અને કળાઓના અભ્યાસને ઉત્તેજન મળ્યું છે. ભારતનું ધાર્મિક સાહિત્ય, અને વિશેષતઃ ભુદ્ધ અને જૈન ધર્મના સાહિત્ય ગ્રંથો, તપાસતાં આ અંગે પુરાવા મળી આવે છે. ગણિતની જાગત લઈએ તો મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકિય આ પુસ્તકોમાં વારંવાર વપરાયેલા માલૂમ પડે છે. આવા મંજવર આંકિયનો ઉપયોગ અને એ લખવા માટે સાદી સંતાપદ્ધતિની ખિસવણી જૈન હોય તો, આવા આંકિય લખવા-દર્શાવવા સુરેલ છે, અને આંકિય ગોઠવવાની અભ્યાસે પ્રચલિત દર્શક પદ્ધતિની શોધ એને આભારી છે. હવે સુસ્થાપિત થયું છે કે દર્શાવ પદ્ધતિ ઈસવી સનના પ્રારંભમાં ભારતમાં શોધવામાં આવી હતી. આ સમય ભુદ્ધ અને જૈન ધર્મોનો મધ્યાહ્નકાળ હતો. આ પદ્ધતિ વેસ્ત્રમયની પ્રાથમિક અવસ્થામાંથી પાંચમા સૈકાના અર્ધભાગ અને વરાહમિહિર જેવા ગણિતજ્ઞોનાં પુસ્તકોમાં મળી આવે છે. એથી ગણિતિક પ્રગતિમાં વેગ આવ્યો અને તેનો વિદ્યાસ થયો.

ગમે એવડી મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકિય આજે આપણે સહેલાઈપૂર્વક લખી શકીએ છીએ. કોઈપણ આંકિયની જમણી જાડએ લખતાં હાય ચાકી જાય એટલા આંકિય કે મીઠાં મગો અને ચોક્કસ સંખ્યા દર્શાવતા આંકિય જનાવી શકાયો. જૂના કાળમાં મિસરવાસીઓ કોઈ સંખ્યા દર્શાવતાં એ આંકિય એટલીવાર લખી દર્શાવતા. જેમ કે લખતું હોય તો આંકિય દર્શાવતા, સાતવાર ૭ના આંકિયની, ત્રણવાર ૩ના આંકિયની, આંકિયની સંખ્યા આ રીતે અતિ કંટાળા ભરેલી અને કિટણ પણ છે.

ઉપયોગ દાખન કથોં રોમનપદ્ધતિ પ્રમાણે ૧ને માટે I, ૧૦ને માટે X, ૧૦૦ને માટે C, ૫૦૦ માટે D અને ૧૦૦૦ માટે C એવી સજ્ઞાઓ વાપરવામા આવતી રોમન પદ્ધતિ પ્રમાણે ૮૭૩૨ લખતુ હોય તો, ૮ હજાર માટે MMMMMMMM, હસો માટે DCC, ત્રીસ માટે XXX અને બે માટે II, એટલે MMMMMMMMDCCXXXII એટલુ લખતુ પડે રોમન આક્રમ હજી પણ પુસ્તકોમા પ્રકરણની સખ્યા, ધર્મિયાળના જાયલ પર આખ્ર દર્શાવવા ઉપયોગમા લેવાય છે આધુનિક એકમ, દશક, સો, હજારનો ક્રમ સૂચવતી પદ્ધતિ પ્રમાણે આક્રમઓ વડે સખ્યા દર્શાવવાની દશકપદ્ધતિ દાખન કરવાતુ માન જૈન ગણિતિઓને જાય છે

ગણિતના ઇતિહાસમરોની ધ્યાન બહાર રહેતી એક બામતનો ઉલ્લેખ અહીંયા અરથાને નહિ ગણાય ગૈક, બૌદ્ધ અને જૈન સાહિત્ય ઈં સં પૂર્વે ત્રીજા કે ચોથા સૈકાથી માડીને મધ્યયુગના કાળ સુધી સાતત્ય જાળવે છે—દરેક સૈાનુ પ્રતિનિધિત્વ ધરાવતુ સાહિત્ય મળી આવ્યુ છે પણ ગણિતની બામતમા એ સાતત્ય સચાવતુ નથી—મોગ ગાખમ પડેલા છે ઈં મં ૪૮૮મા રચાયેલ આર્યભટ્ટીયના પૂર્વેનુ એક પણ ગણિતિક પુસ્તકની પ્રત લાખ્યે જ મળી આવે છે આમા એમ અપનાદ છે વક્ષશાની તરીકે ઓળખાતી તુરક હસ્તપ્રતનો આ વક્ષશાની પ્રત ઈં સં બીજા કે ત્રીજા સૈકામા લખાયેલ લાગે છે એ વખતે ગણિતના જ્ઞાન સમધી શી પરિસ્થિતિ હતી એ અને નિગતવાગ માહિતી તેમાથી મળતી નથી આર્યભટ્ટ બ્રહ્મસુપ્ત કે શ્રીધરના પુસ્તકોમા છે તેનુ ગણિતિક વિવરણ એમા નથી એમાથી માત્ર એટલુ મત્રે છે કે સખ્યા લખના માટે આખ્રાની ગોલ્ડયુપદ્ધતિ તે વખતે જાણીતી હતી આર્યભટ્ટીયમાથી મળતા ગણિતના મિદ્ધાતો ખૂન આગળ વધેલા માલમ પડે છે આધુનિક અમગણિત—વ્યાજ, ત્રિરાશી, દ્વિરાત(quadratic)સમીકરણોના નિરાન્રણ (solution) માટે બીજગણિત, અનિશ્ચિત સમીકરણો (indeterminate equations)—આ બધા નિર્ણયોનુ નિર્ણય તેમા આવેલુ છે

ઈં સં ૧૯૧૨મા ગ્વાથાર્યને ગણિતસાર સમ્રહની પ્રત મળી તેમણે તેનુ સરોધન કરી તેનુ પ્રકાગન કર્યુ ત્યારથી વિદ્વાનોને લાગ્યુ કે જૈન ગણિતની પરપરા હોવી જોઈએ ‘જૈન રફલ બોફ મેથેમેટિક્સ’ નામના લેખમા (થુનેટિન કનકતા મેથં સોસાયટી, ૧૮૨૯, ૨૧, ૧૧૫-૧૪૫) પ્રોફેસર બીં હતે જૈનોના સુનોનો અભ્યાસ કરી જૈન ગણિત વિષે અને તે અંગેના એ પુસ્તકોમાના અનેક સદર્શો પ્રમશમા આપ્યા આમાથી કેટલાય જૈન ગણિતોએ લખેલા ગણિતના પુસ્તકો અદ્યાપિ પ્રાપ્ય નથી જૈન લાગરોમા સમ્રહાયેલી હસ્તપ્રતોને તપાસી ગણિતને લગતા જૈનોએ લખેના પુસ્તકો પ્રમશમા આણવાનો સમય પાડી ગયો છે ‘સર્વ વિદ્વાનોનુ ઉદ્દગમ સ્થાન ગ્રીસ કે રોમ છે’ એ પશ્ચિમી વિદ્વાનોએ પ્રચલિત કરેલ સિદ્ધાંત હવે લાગો વખત ટકી શકે એમ નથી

ઈં સં પૂર્વે ૨૭૮મા મૃત્યુ પામેલ ભદ્રમાહુ (૧) સૂત્રપ્રમણિતની ગીમ અને (૨) ભદ્રમાહવી સહિતાના લેખક હતા સિદ્ધમેનનુ નામ જૈન ખગોળવિદોમા જાણીતુ છે અર્ધમાસધી અને પ્રાકૃત સાહિત્યમા ગણિત અને તેમના કાર્યના ઉલ્લેખો વારનાર મળી આવે છે ચેતાબરોના કર્મગ્રંથ જ્યોતિગરોનો ગ્રંથ પટખગમ છે તેની ગીકા વીરમેને નવમા સૈકામા પ્રારભના વર્ષોમા લખી હતી આ ટીકાગ્રંથ ધવલા નામે સુનિધિત છે વીરસેન એક દર્શનિષ્ઠ હતા તેમને ગણિતશાસ્ત્રી કહી ન શકાય એટલે ધનનામા આપેતી ગણિતિક બાખતો અગાઉ યઈ ગરેના ગણિતશાસ્ત્રી આધારે અપાયેલ દોવી જોઈએ ધનલામા આપેન ગણિત ઈં સં ૨૦૦-૬૦૦ની આસપાસના સમયનુ છે એમ ગણિતના વિદ્વાનોનો અભિપ્રાય છે, એટલે ભારતીય ગણિતના અધારયુગ અને તે માહિતી પરી પાડે છે ધનલાની ગણિતિક સામગ્રી ઈં સં ૫૦૦ના જન્માનાની પહેલાની જો એનુ તેનો નિગતવાગ અભ્યાસ કરીને વિદ્વાનોએ

ભારતમાં ગણિત—અંકગણિત, જીઝગણિત, માપકરણ, ખગોળ વગેરેનો અભ્યાસ અતિ પ્રચીન કાળથી ચાલતો આવ્યો છે. ભારતીય ગણિતીઓએ આ વિષયોમાં સંગીન ફાળો આપેલો છે. વસ્તુતઃ તેઓ આધુનિક અંકગણિત અને જીઝગણિતના પ્રજોતાઓ હતા. પરંતુ એવો એક ખ્યાલ સામાન્ય થઈ ગયો છે કે હિંદી વિશાળ વસતિમાંથી માત્ર વૈદિકો ગણિતનો અભ્યાસ કરતા અને તેમાં રસ લેતા : ભારતીય પ્રજાના અન્યધર્મી સમૂહો, દાખલા તરીકે, બૌદ્ધો અને જૈનો, આ પ્રત્યે લક્ષ્ય ન આપતા. આ માન્યતા પ્રચલિત થવાનું કારણ એ લાગે છે કે શુદ્ધ અને જૈનધર્મી ગણિતીઓએ લખેલાં ગણિતનાં જૂનાં પુસ્તકો (કદાચ સાંપ્રદાયિક હોવાના કારણે) ઓછાં જાણીતાં છે : એમની પ્રતો સારા પ્રમાણમાં મળી આવી નથી. પરંતુ જૈનોના આગમો અને અન્ય ધર્મશાસ્ત્રોને તપાસવાથી દેખાઈ આવે છે કે જૈનોએ ગણિતના વિષયમાં રસ લઈ તેના અભ્યાસ દ્વારા પોતાનો ફાળો આપવામાં પાછી પાની કરી નથી. વસ્તુતઃ ગણિત અને ખગોળનું જ્ઞાન જૈન સાધુ સંસ્થાની સિદ્ધિઓમાં એક વિશિષ્ટ અંગ ગણાયું છે (શુઓ ભગવતી સ્ત્ર : સ્ત્ર ૬૦ : અભયપદેવસૂત્રીની ટીકા : મહેસાણા આગમોદય સમિતિ : ૧૯૧૬).

ગણિતના અભ્યાસે પ્રાપ્ત સાહિત્યના પુરાવા પરથી એમ કહી શકાય કે પાટલીપુત્ર (પટણ), ઉજ્જૈન, ખંભાત, મેઘર, મલગાર, વલ્લ્હી અને સામાન્યતઃ વાણાસી, તક્ષશિલા અને અન્ય કેટલોક સ્થળોએ ગણિત અંગેના અભ્યાસ માટે સમૃદ્ધ મથકો અસ્તિત્વમાં હતાં. આ બધાં વચ્ચે કેવા પ્રકારનો સંબંધ હતો એ ચોક્કસ કહેવા માટે અભ્યાસે આપણી પાસે પૂરતો પુરાવો નથી. આ વિષય વિશેષ સંશોધન માગી લે છે. પણ જુદાં જુદાં મથકોએથી મળી આવતાં ગણિતિક પુસ્તકોની તપાસ દ્વારા માલુમ પડે છે કે વિધિવિધ મથકોએ થતું ગણિતિક કામ સામાન્યતઃ મળતું આવતું હતું—જે કે કેટલીક વિગતોની બાબતમાં ફરક સ્પષ્ટ બાહ્ય પડે છે. આ ઉપરથી એમ કહી શકાય કે આ બધાં મથકોમાં ગણિતના અભ્યાસમાં પોતાના વિદ્વાનો વચ્ચે અરસપરસ સંબંધનો વ્યવહાર હશે : વિદ્વાનો એક મથકથી બીજા મથકે જતા હશે : એક જગ્યાએ થયેલ શોધના પરિણામો બીજા મથકે જણાવવામાં આવતાં હશે અને વિચાર-વિનિમય થતો હશે.

જૈન અને શુદ્ધ ધર્મના પ્રસારથી વિધિવિધ વિજ્ઞાન અને કળાઓના અભ્યાસને ઉત્તેજન મળ્યું છે. ભારતનું ધાર્મિક સાહિત્ય, અને વિશેષતઃ શુદ્ધ અને જૈન ધર્મના સાહિત્ય ગ્રંથો, તપાસતાં આ અંગે પુરાવા મળી આવે છે. ગણિતની બાબત લઈએ તો મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા આ પુસ્તકોમાં વારંવાર વપરાયેલા માલુમ પડે છે. આવા જંગલર આંકડાનો ઉપયોગ અને એ લખવા માટે સાદી સંસ્તાપકતિની ખિલવણી જો ન હોય તો, આવા આંકડા લખવા-દર્શાવવા મુશ્કેલ છે, અને આંકડા ગોઠવવાની અભ્યાસે પ્રચલિત દર્શાક પદ્ધતિની શોધ એને આભારી છે. હવે સુચનાપિત થયું છે કે દર્શાવ પદ્ધતિ ઇસવી સત્રના પ્રારંભમાં ભારતમાં શોધવામાં આવી હતી. આ સમય શુદ્ધ અને જૈન ધર્મોની મધ્યાહ્નકાળ હતી. આ પદ્ધતિ વેદસમયની પ્રાચીનિક અવસ્થામાંથી પાંચમા સૈકાના આર્યસ્ટ અને વરાહમિહિર જેવા ગણિતજ્ઞોનાં પુસ્તકોમાં મળી આવે છે. એથી ગણિતિક પ્રગતિમાં વેગ આવ્યો અને તેનો વિકાસ થયો.

ગમે એવડી મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા આજે આપણે સહેલાઈપૂર્વક લખી શકીએ છીએ. કોઈપણ આંકડાની જમણી બાજુએ લખતાં હાય ચાકી જાય એટલા આંકડા કે મીટ્રાં મૂકો; અને ચોક્કસ સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા બનાવી શકીએ. જૂના કાળમાં મિસરવાસીઓ કોઈ સંખ્યા દર્શાવતો આંકડો લખવા એ આંકડો એટલીવાર લખી દર્શાવતા. જેમકે, ૮૭૩૨ લખવું હોય તો આદ્યાર ૮ના આંકડાની, સાતવાર ૭ના આંકડાની, ત્રણવાર ૩ના આંકડાની, એવાર બેના આંકડાની સંસ્તા લખવી પડતી. આ રીત અતિ કંટાળા ભરેલી અને કિલ્લ પણ છે. ત્યાર બાદ રોમનોએ સંખ્યા દર્શાવવા કક્કાના અક્ષરોનો

ઉપયોગ દાખન કયોં રોમનપદ્ધતિ પ્રમાણે ૧ને માટે I, ૧૦ને માટે X, ૧૦૦ને માટે C, ૫૦૦ માટે D અને ૧૦૦૦ માટે C એવી સત્તાઓ વાપરનામા આવતી રોમન પદ્ધતિ પ્રમાણે ૮૭૩૨ લખતુ હોય તો, ૮ હજાર માટે MMMMMMMM, હસો માટે DCC, ત્રીસ માટે XXX અને બે માટે II, એટલે MMMMMMMMDCCXXXII એટલુ લખતુ પડે રોમન આકાશ ૮૭૩૨ પણ પુસ્તકોમા પ્રકાશુની સખ્યા, ધરિયાળના ઝાવવ પર આખા દર્શાવવા ઉપયોગમા લેવાય છે આધુનિક એકમ, દશક સો, હજારનો ક્રમ સૂચવતી પદ્ધતિ પ્રમાણે આકાશઓ વડે સખ્યા દર્શાવવાની દશાકપદ્ધતિ દાખન કરવાતુ માન જૈન ગણિતિઓને જાય છે

ગણિતના ઇતિહાસકારોની ધ્યાન બહાર રહેતી એક બાબતનો ઉલ્લેખ અહીંના અસ્થાને નહિ ગણાય રેફિક, બૌદ્ધ અને જૈન સાહિત્ય ઈં સં પૂરે ત્રીજા કે ચોથા સૈકાથી માડીને મન્યયુગના કાળ સુધી સાતત્ય જળવે છે—દરેક સૈકાનુ પ્રતિનિધિત્વ ધરાવતુ સાહિત્ય મળી આવ્યુ છે પણ ગણિતની બાબતમા એ સાતત્ય સચાવતુ નથી—મોગ ગાળમા પડેલા છે ઈં સં ૪૮૬મા રચાયેલ આર્યભટ્ટીયના પૂર્વેનુ એક પણ ગણિતિક પુસ્તકની પ્રત ભાગ્યે જ મળી આવે છે આમા એક અપવાદ છે વક્ષશાની તરીકે ઓળખાતી તૂમ્હર પ્રતનો આ વક્ષશાની પ્રત ઈં સં ૭ીજા કે ૮ીજા સૈકામા લખાયેલ લાગે છે એ વખતે ગણિતના જ્ઞાન સમધી શી પરિસ્થિતિ હતી એ અંગે વિગતવાર માહિતી તેમાથી મળતી નથી આર્યભટ્ટ બ્રહ્મગુપ્ત કે શ્રીધરના પુસ્તકોમા છે તેતુ ગણિતિક વિચારણુ એમા નથી એમાથી માત્ર એટલુ મળે છે કે સખ્યા લખના માટે આખાની ગોચરણુપદ્ધતિ તે વખતે જાણીતી હતી આર્યભટ્ટીયમાથી મળતા ગણિતના સિદ્ધાંતો ખૂબ આગળ વધેના માલુમ પડે છે આધુનિક અકગણિત—વ્યાજ, ત્રિરાશી, દ્વિરાત(quadratic)સમીકરણોના નિરાકરણ (solution) માટે બીજગણિત, અનિશ્ચિત સમીકરણો (indeterminate equations)—આ બધા વિષયોનુ નિરપણ તેમા આવેલુ છે

ઈં સં ૧૮૧૨મા રજાચાર્જને ગણિતસાર સમ્રહતી પ્રત મળી તેમણે તેનુ સશોધન કરી તેનુ પ્રમાણન કર્યુ ત્યારથી વિદ્વાનોને લાગ્યુ કે જૈન ગણિતની પરપગ હોવી જોઈએ ‘જૈન રફલ ઓફ મેથેમેટિક્સ’ નામના લેખમાં (બ્રુનેટિન કનક્રતા મેથં સોસાયટી, ૧૮૨૮, ૨૧, ૧૧૫-૧૪૫) પ્રોફેસર બીં હતે જૈનોના સન્નોનો અભાસ કરી જૈન ગણિત વિષે અને તે અંગેના એ પુસ્તકોમાના અનેક સંભો પ્રકાશમા આવ્યા આમાથી કેમલાય જૈન ગણિતનોએ લખેલા ગણિતના પુસ્તકો અઘાપિ પ્રાપ્ત નથી જૈન ભાષારોમા લખાયાંની હસ્તપ્રતોને તપાસી ગણિતને લગતા જૈનોએ લખેના પુસ્તકો પ્રકાશમા આણવાનો સમય પાડી ગયો છે ‘સર્વ વિજ્ઞાનોનુ ઉદ્દગમ સ્થાન ગ્રીસ કે રોમ છે’ એ પશ્ચિમી વિદ્વાનોએ પ્રચલિત કરેલ સિદ્ધાંત હવે લાંબો વખત ટકી શકે એમ નથી

ઈં સં પૂર્વે ૨૭૮મા મૃત્યુ પામેલ ભદ્રમાકુ (૧) સૂર્યપ્રભાતિની ગીમ અને (૨) ભદ્રમાહવી સહિતાના લેખક હતા મિહરેનનુ નામ જૈન ખગોળવિદોમા જાણીતુ છે અર્ધમાગધી અને પ્રાકૃત સાહિત્યમા ગણિત અંગે તેમના કાર્યના ઉલ્લેખો વારંવાર મળી આવે છે એતત્તળનોના કર્મગ્રંથ જ્યોત્તિગરોનો ગ્રંથ પટ્ટખાગમ છે તેની ગીમ વીરસેને નવમા સૈકામા પ્રારભના વર્ષોમા લખી હતી આ ટીકાગ્રંથ ધરલા નામે સુવિદિત છે વીરસેન એ દર્શનિહ હતા તેમને ગણિતશાસ્ત્રી કહી ન શકાય એટલે ધનનામા આપેની ગણિતિક બાબતો અગાઉ ચર્ચા કરેના ગણિતજ્ઞોના આધારે અપાયેના હોતી જોઈએ ધનલામા આપેના ગણિત ઈં સં ૨૦૦-૬૦૦ની આસપાસના સમયનુ છે એમ ગણિતના વિદ્વાનોનો અભિપ્રાય છે, એટલે ભારતીય ગણિતના અધારયુગ અંગે તે માહિતી પૂરી પાડે છે ધનનાની ગણિતિક સામગ્રી ઈં સં ૫૦૦ના ગમાનાની પહેલાની એવુ તેનો વિગતવાર અભાસ કરીને વિદ્વાનોએ

પુરવાર કરી બતાવ્યું છે. ધવલામાં વર્ણવેલ ગણિતની ઘણી રીતો અન્ય કોઈ ગણિતિક ગ્રંથમાં મળતી નથી. ધવલાનું ગણિત આર્યભટ્ટીય અને પટ્ટીના ગ્રંથોમાં છે તેટલું સંસ્કૃત થયેલું નથી.

આપણી સંખ્યા-પદ્ધતિ સ્થાનમૂલ્યના સિદ્ધાંત પર ચલાયેલ છે. આ પદ્ધતિના બે ફાયદા છે : એક તો ગમે તેટલી મોટી રકમ આપણે દશ આંકડા(સંકેતો)ની મદદથી લખી શકીએ છીએ; બીજું એનાથી સરવાળા-બાદબાકીના નિયમો અતિ સરળ થઈ ગયા છે. ધવલાના લેખક દર્શાક પદ્ધતિ, સ્થાનમૂલ્ય પદ્ધતિ- (place value system of notation) થી પૂરેપૂરા વાકેફગાર છે એવો પુરાવો પુસ્તકમાં બધેય મળી આવે છે. દાખલા તરીકે, મોટા આંકડાવાળી સંખ્યા લખવાની નીચે આપેલી ત્રણ રીતો તેમાંથી મળી આવે છે :

(૧) ૭૬૯૯૯૯૯૯૯ જેવી સંખ્યાની રકમ લખવા શરૂઆતમાં ૭, છેડે ૮ અને વચમાં ૬ નવશ મૂકીને એ સંખ્યા દર્શાવાઈ છે. આ રીત જૈન સાહિત્યમાં બધેય અને ગણિતસારસંગ્રહમાં કેટલીક જગ્યાએ મળતું મળે છે, અને સ્થાન-મૂલ્ય-અંકન્યાસ પદ્ધતિ સાથે પરિચય દર્શાવે છે.

(૨) ૪૬૬૬૬૬૬૬૬૬૬ના આંકડાને ૬૪, ૬૦૦, ૬૬ હજાર, ૬૬ લાખ અને ૪ કોટિ (કરોડ) એમ લખવામાં આવ્યો છે. આ રીતમાં નાની સંખ્યા પ્રથમ મૂકી છે, જે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં પ્રચલિત પ્રણાલી મુજબ છે. જેમકે, ૧૯ માટે એકોત્તરિંશતિ, ૧૨ માટે દ્વાદશ. અંકન્યાસનો રહેલ ૧૦૦ છે—નહિકે દશ. પ્રાકૃત અને પાસી સાહિત્યમાં ૧૦૦નો આક રહેલ તરીકે સામાન્ય રીતે વપરાયો છે.

(૩) ૨૨૭૯૯૪૯૯૯ ને ૨ કોટિ (કરોડ), ૨૭ લાખ, ૯૯ હજાર, ૪૦૦ ને ૯૯ તરીકે દર્શાવાયો છે. આધુનિક પ્રચલિત રીત અનુસાર મોટામાં મોટો મૂલ્યાંક પ્રથમ મૂકવામાં આવ્યો છે.

જૈન ગ્રંથોમાં જીવરાશિ, દ્રવ્યપ્રમાણ વગેરેની ચર્ચામાં મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડાઓ વારંવાર મળી આવે છે એ સુવિદિત છે. કર્ષણગ્રંથમાં (અને હિંગવરોના પદ્ધતિગ્રંથ અને તેની ટીકા ધવલામાં પણ) મોટી મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડાઓ મળી આવે છે. કોટિ-કોટિ-કોટિ અને કોટિ-કોટિ-કોટિ-કોટિ આત્માઓની સંખ્યા આ પુસ્તકમાં નોંધાયેલ છે. સરવાળા, બાદબાકી, ગુણાકાર અને ભાગાકારની મૂળભૂત રીતો; વર્ગમૂળ, ધનમૂળ વગેરે બાબતોનો ઉલ્લેખ મળી આવે છે.

આધુનિક ગણિતમાં લોગેરિથમ (લઘુગણક) મહત્તાપૂર્ણ સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું છે. આ અંગે ધવલામાં આપેલી નીચેની કેટલીક મુદ્દાની બાબતો લઈએ :

(૧) સંખ્યાનો અર્ધચ્છેદ એટલે જેટલી વાર તેને અર્ધ કરી શકાય તે સંખ્યાની બરાબર સંખ્યા રીતે ૨નો અર્ધચ્છેદ = m . અર્ધચ્છેદને ટૂંકમાં Ac વડે દર્શાવી નિક પરિભાષામાં આ-
(x)નો અર્ધચ્છેદ $Ac\ x = \log x$, જેમાં લોગેરિથમ બે માં છે.

(૨) ત્રિકચ્છેદ : કોઈ પણ સંખ્યાનો ત્રિકચ્છેદ તેને લાગી શકાય ત્રિકચ્છેદ માટે Tc સંખ્યા લઈએ તો—

કોઈ પણ સંખ્યા x નો ત્રિકચ્છેદ = $Tc\ x = 1$.

(૩) વર્ગસલાકા : કોઈ એટલે તે
કોઈ સંખ્યા x નો એટલે—
 $Vs = Ac\ Ac\ x$, માં લોગેરિ.

(૪) ચતુર્થઘટે . ચાર વડે જેટલીવાર ભાગી શકાય તેની ગણના

કોઈ સંખ્યા (x) નો ચતુર્થઘટે (Cc) = Cc x

= $\log_4 x$ (જેમા લોગેરિથમ ૪ના બેઘડમા છે)

લોગેરિથમ અને ધવલામા નીચેના પરિણામો તારવવામા આવ્યા છે

(૧) $\log (m/n) = \log m - \log n$

(૨) $\log (m n) = \log m + \log n$

(૩) $\log_2 m = m$

(૪) $\log (x^x)^2 = 2 x \log x$

(૫) $\log \log (x^x)^2 = \log (2 x \log x)$

= $\log x + \log 2 + \log \log x$ પણ $\log 2 = 1$

= $\log x + 1 + \log \log x$

(૬) $\log (x^x) x^x = x^x \log x^x$

આ બતાવી આપે છે કે એ જમાનામા જૈન ગણિતનો આધુનિક ધાતના નિયમો અને લોગેરિથમના સિદ્ધાંતોથી પરિચિત હોવા જોઈએ

હવે બીજી કેટલીક બાબતોનો દ્રકામા નિર્દેશ કરીએ અપૂર્ણાંક અને પશુ પુષ્કળ માહિતી મળી આવે છે આ માહિતી કોઈ પણ અન્ય ગણિત પુસ્તકમાથી મળતી નથી ત્રિરાશિ અને પશુ ઉ નેખો છે આ અને કળ, દ્વંદ્વ અને પ્રમાણ એવા પારિભાષિક શબ્દોનો વપરાશ કરવામા આવ્યો છે

પ્રાચીન સાહિત્યમા અનંત (infinite) શબ્દ અનેખવિવ અર્થોમા વાપરવામા આવ્યો છે એની યોગ્ય વ્યાખ્યા અને અનંતતાનો ખ્યાલ પાડીથી દાખન થયો મોટા આઠઠાવાળી રકમ વાપરનાગઓએ અથવા તો પોતાના દર્શનમા આવા આક્રમ વાપરવા ટેવાયેલાઓએ એની વ્યાખ્યા ઉપજાવવા પ્રયાસ કર્યો હશે અનંત શબ્દની સાથે સકળાયેલ અનેખવિધ ખ્યાલોનું વર્ગીકરણ કરવામા ભાગતના જૈન દાર્શનિકો સફળ થયા અને પરિણામે તેની વ્યાખ્યા તેઓએ ઉપજાવી આ વર્ગીકરણ અનુસાર અનંતતાના અગિયાર પ્રકાર છે .

(૧) નામાનંત (૨) સ્થાપનાનંત (૩) દ્રવ્યાનંત (૪) ગણનાનંત (સાંખ્યિક અનંત) (૫) અપ્રદેશિકાનંત (૬) એકાનંત (૭) ઉલ્લાસનંત (૮) વિસ્તારાનંત (૯) સર્વોનંત (૧૦) ભાવનાનંત (૧૧) શાશ્વતાનંત (અવિનાશી) આ વર્ગીકરણ સર્વગ્રાહી છે અને જૈન સાહિત્યમા જે અર્થોમા અનંત શબ્દ વપરાયો છે તે બધાનો તેમા સમાવેશ થાય છે

જૈન સાહિત્યમા સખ્યાત (numerable), અસખ્યાત (innumerable) અને અનંત (infinite) સખ્યા પ્રારંભથી જ વાપરવામા આવી છે

યુરોપમાં આર્કિમિડીસે સમુદ્રકાંઠે રેતીના કણોની સખ્યા નક્કી કરવા પ્રયત્ન કર્યો ત્રીક તત્તવેતા ઓએ અનંત અને મર્યાદા અને અનેક કલ્પનાઓ રજૂ કરી મોટી સંખ્યા દર્શાવવા અનુકૂળ સત્તાઓની તેઓને ખબર નહોતી—તેનું જ્ઞાન નહોતું ભાગતમા વૈદિક, જૈન અને બુદ્ધ દાર્શનિકોએ આ અને યોગ્ય સમાર્થકો ઉપજાવ્યા ખાસ કરીને જૈનોએ વિશ્વમા જીવસખ્યા, સમય, સ્થળ વગેરે અને ખ્યાલ આપવા પ્રયત્ન કર્યો.

મોટા આંકડા દર્શાવવા નીચે આપેલ ત્રણ રીતો ઉપયોગમાં લેવાતી :

(૧) સ્થાન-મૂલ્ય પરિભાષા : દશનું ધોરણ વાપરીને ૧૦^{૧૪} જેવા મોટા આંકડાઓ દર્શાવવા ૧૦^૨નું ધોરણ યોગ્યતામાં આવડું હતું.

(૨) ધાતના નિયમો (વર્ગ-સંવર્ગ) મોટી સંખ્યાઓ ટૂંકામાં દર્શાવવા ઉપયોગમાં લેવામાં આના, નાખવા તરીકે,

$$(૨)^૨ = ૪ \quad (૨^૨)^૨ = ૪^૨ = ૨૫$$

$$\left((૨^૨)^૨ \right)^{(૨^૨)^૨} = ૨૫^૨૫^૨. \text{ આને ૨ નો તૃતીય વર્ગીત-સંવર્ગીત કહેવાયો છે.}$$

આ સંખ્યા વિશ્વમાં પ્રોટોન અને ઇલેક્ટ્રોનની સંખ્યા કરતાં પણ વધારે છે.

(૩) લોગેરિથમ (અર્ધચંદ્ર) યા લોગેરિથમનો લોગેરિથમ (અર્ધચંદ્ર સલાહ) મોટા આંકડાના લોગેરિથમની ક્રિયા દ્વારા નાનો દર્શાવવા વાપરવામાં આવતો જેમકે,

$$\log_2 2^2 = 2$$

$$\log_2 \log_2 256^{256} = 11$$

$$\log_2 \log_2 4^4 = 3$$

આ ત્રણ રીતોમાંથી એક યા બીજીનો ઉપયોગ આપણે આજે કરીએ છીએ. દરેક પદ્ધતિ આખી દુનિયામાં સામાન્ય ધર્મ પડી છે. મોટા આંકડાવાળી સંખ્યાની ગણતરી કરવા લોગેરિથમનો ઉપયોગ આજે સામાન્ય રીતે થાય છે. ધાતના નિયમોનો ઉપયોગ આધુનિક ભૌતિક વિજ્ઞાનમાં સામાન્ય બની ગયો છે. વિશ્વમાં પ્રોટોનની સંખ્યાની ગણતરી કરીને આંકડો ૧૩૬-૨૨૫૬ વડે દર્શાવાય છે. આ બધી આધુનિક રીતોના સિદ્ધાંતો જૈનોને જાણીતા હતા, કારણકે તેમનો ઉપયોગ થયેલો છે, એટલે સાતમા સદી પહેલાં ભારતમાં આ રીતો જાણીતી હશે એમ ક્ષેપિત થાય છે, અને એમાં જૈન ગણિતનો ફાળો મહત્તાપૂર્ણ છે.

અનંતતાના અનેક પ્રકારો અસ્તિત્વમાં છે એમ બર્નાર્ડ કેન્ટોરે ઓગણીસમી સદીના મધ્યમાં દર્શાવ્યું. Transfinite number (સાંત-અતીત સંખ્યા)નો સિદ્ધાંત તેણે ૧૮૮૬ કર્યો. અનંત રાશિઓ- (aggregates)ના પ્રદેશોમાં કેન્ટોરના સંશોધને ગણિતને મજબૂત પામ્યો પૂરો પાડ્યો; સંશોધન માટે એક પ્રબળ હથિયાર આવડ્યું અને ગણિતના અતિ મહત્ત્વ (abstruse) વિચારોને એકસાથે પૂરેકે અભિવ્યક્ત કરવાની ભાષા પૂરી પાડી. આ આંકડાઓનું કલન (calculus) હજી વિકાસ પામ્યું નથી એટલે આવી સંખ્યાઓને ગણિતિક વિશ્લેષણમાં અસરકારક રીતે ઉપયોગમાં લઈ શકાતી નથી. મૂળભૂત (cardinal) સંખ્યા c નો વર્ગીત-સંવર્ગીત c નો ખ્યાલ અનંત મૂળભૂત નંબરોનો સિદ્ધાંત ઉપજાવવા માટે જૈનોનો પ્રાથમિક પ્રયાસ છે. જૈન સાહિત્યમાં ઉત્કૃષ્ટ-અસંખ્યાત્મક વિચાર અનંતતાની નજીક આવે છે. ગણિતના વિકાસમાં આવો પ્રયત્ન શરૂઆતમાં નિષ્ફળ જ નીવડવાનો. છતાં જૈન ગણિતીઓએ એ પ્રયત્ન કર્યો એ જ અદ્ભુત છે : એમાં જ જૈન ગણિતની મહત્તા સમાયેલી છે.

જૈનોના ભૂમિતિક જ્ઞાન વિષે બે બાબતોનો ટૂંકો ઉલ્લેખ અરચાને નહિ ગણાય. ભગવતી સુત્ર (ચતુ-૭૨૧-૭૨૭)માં એકનો ઉલ્લેખ આવ્યો પડે છે. જ્ઞાતજ્ઞાતના ભૂમિતિક આકારો બનાવવા બહારી પ્રદેશો-

(pradeshas)ની લઘુતમ સંખ્યાનું તેમાં વિતરણ છે. બીજી બાબત જંજુદીપ પ્રજાપ્તિમાં મેરુપર્વતના ૨૬૬ જુદા સ્તરો અંગે સવિસ્તર ચર્ચા કરવામાં આવી છે.

π (પાઈ)ની કિંમત કાઢવા જૂના કાળથી પાશ્ચાત્યોએ પ્રયત્નો કરેલા એમ ગણિતની તવારીખમાંથી મળી આવે છે. π (પાઈ)ની કિંમત અંગે જૈનોનાં સૂત્રોમાં^૬ નીચેના ત્રણ સ્પષ્ટ આંકડાઓ નોંધાયેલા મળી આવે છે :

(૧) $\sqrt{10}$; (૨) ત્રણ કરતાં જરાક વધારે ત્રિગુણ સવિરોપમ્ અને (૩) ૩.૧૬. ભગવતી સૂત્રમાં (સૂત્ર ૯૧), હવાહવાભિગમસૂત્રમાં (સૂત્ર ૮૨ અને ૧૦૯), જંજુદીપપ્રજાપ્તિમાં (સૂત્ર ૩), તત્ત્વાર્થાધિગમસૂત્રભાષ્યમાં (૩.૧૧) અને બીજા કેટલાક ગ્રંથોમાં પ્રથમ કિંમત($\sqrt{10}$)નો નિર્દેશ મળતો મળે છે.

ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમાં (૩૬, ૫૯) π ની બીજી કિંમત મળતો મળે છે.

ત્રીજી કિંમત હવાહવાભિગમસૂત્રમાં (સૂત્ર ૧૧૨) સ્પષ્ટવાર્ધ છે. એમ નોંધવામાં આવ્યું છે કે વર્તુલના વ્યાસ(diameter)માં ૧૦૦નો વધારો થતાં તેની પરિધ (Circumference) ૩૧૬ જેટલો વધે છે. વર્તુળનો પરિધ તેના વ્યાસ પ્રમાણે ફરે છે એ બાબતથી જૈનો અભિપ્રાય લેવા નેઈએ એમ અનુમાન થાય છે. હિંગોતરોના ગ્રંથોમાં $\pi = 16/5$ એમ સમીકરણ આપ્યું છે.

જૈનોનો ગણિતના વિકાસમાં ફાળો એ વિષય ખૂબ સંશોધન માગે છે. આપણા અગ્રગટ જૂના ગ્રંથોનું સંશોધન કરી વિશેષ પુરાવો ભેગો કરવાની આવશ્યકતા છે. અત્યારસુધી સાચા એવા પ્રયત્નો થયા છે. પરંતુ વિશેષ વ્યવસ્થિત સવિસ્તર સંશોધન ઇચ્છનીય છે—આપણા જૂના ભંડારોમાં પડેલી હસ્તપ્રતો અને ગ્રંથો તપાસીને.

* જૈનનોએ (હિંદુઓએ) π ની કિંમત કાઢેલી છે. આ માટે જુઓ લેન્ડોન લેખ (જર્નલ ઓફ એશિયાટિક સોસાયટી ઓફ બેંગાલ, વોલ્યુમ ૨૨, ૨૫-૪૨ (૧૯૨૧))

હઠી સિંહનું દહેરું

રવિશંકર મંડ રાવળ

ગુર્જર નરેશ મહારાજધિરાજ કુમારપાળના સમયમાં જૈન ધર્મનો પ્રભાવ ગુજરાતમાં વિસ્તારી લાવ્યો હતો. જ્યારે જ્યારે ગુર્જર ધનિકોને તક મળી ત્યારે ત્યારે તેમણે પોતાના ઇષ્ટદેવનાં મહાન તીર્થધામોનાં સર્જન માટે અખૂટ દ્રવ્ય વાપરવામાં જે હિદાયતા દાખવી છે તે ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ બની છે. કુંભારિય, આશુ, શત્રુંગ્ય અને રાણકપુરનાં દેવમંદિરો તેની પૂર્ણ પ્રતીતિ આપે છે.

આ પરંપરાએ અમદાવાદમાં પણ જૈન મંદિરોથી નગરને શોભા અને પ્રસિદ્ધિ મળ્યાં છે. ગુજરાતી મુસ્લિમ સુલતાનોએ અમદાવાદ વસાવ્યું એટલે તેમનાં મકાનો અને મસ્જિદ તથા મકરના ઉત્તમ ન હોય. તેમના રાજદ્વારે જૈન શૈલિયાઓને સાતું સન્માન મળતું તેનો લાભ લઈ તેમણે પણ સારામાં સારાં મંદિરો બંધાવી કીર્તિ પ્રાપ્ત કરી છે. અમદાવાદ અસલથી જૈન નગરી છે. શાહજહાંના વખતમાં ઝવેરી શાંતિદાસે બાવળ છનાલમોવાળું ચિંતામણિનું દહેરું બંધાવેલું પણ ઔરંગઝેબની સુબાગીરી વખતે તે અપવિત્ર થઈ હતું અને કેટલાક સમય સુધી જૈનોની પ્રતિષ્ઠા પામેલી પ્રતિમાઓ ભોંયરામાં રાખવી પડી હતી.

આતું ધણો દાળ ચાલ્યા પછી ઓગણસમી સદીના અધવચમાં પહેલાંના રાજ્યની અસ્થિતતા અને ભય જતાં રહ્યાં હતાં અને ખાસ કરી અંગ્રેજી રાજ્યમાં લોકોને શાંતિ મળી. એ શાંતિમાં અમદાવાદના લોકોનો લાંગી પડેલો વેપાર ધીમેધીમે સુધર્યો, જગત્તો અને વિસ્તર્યો એટલે જૈનોનો મંદિરો બાંધવાનો રસ પણ નડત ચલ્યો અને ઓગણસમી સદીના મધ્યમાં શેક હઠીસિંહનું મોટું દેવાલય દિલ્લી દરવાજા બહાર બંધાયું. શાંતિદાસ શેઠના ચિંતામણિ મંદિરનો નાશ થયા પછી એવું ઓટું મંદિર આ જ હતું. મોગલશાહ પછીની અંધાધૂંધીમાં મૂંઝવેલા સુલકમાં બીજા કોઈ પ્રાંતમાં એ સમયે આવી ઉત્તમ કારીગરીવાળું મંદિર લાગે જ થયું હશે એમ કહેવું વધુ પડતું નહિ ગણાય.

અમદાવાદના દિલ્લી દરવાજા બહાર આવેલું આ સુંદર મંદિર જ્યાં સુધી રહેશે ત્યાં સુધી હઠીશાહ શેઠને અમદાવાદમાં કોઈ નહિ ભૂલે.

એમનો જન્મ ઓશવાળ વણિક ક્ષાત્રિમાં વિં સં ૧૮૫૨માં થયો હતો. એમના પિતા કેશરીસિંહ રેશમ અને કિરમજનો વેપાર કરતા. તેમણે એ સમયે જરૂર પડે એટલું લાણતર હકીભાઈને કરાવ્યું હતું. હકીસિંહને નાના મૂકી તે ગુજરી ગયા એટલે પેટીનો વહીવટ એમના કાકાના દીકરા મોહકમચંદ ચલાવતા. તેમની પાસેથી હકીસિંહે વેપારવહીવટ અને પરદેશની વ્યાપ્તો બાબત ખૂબ અનુભવ મેળવ્યો.

હકીસિંહનો વેપાર ચીન અફીણુ યાવવાનો હતો અને તેમાં ધણીવાર મોટા સોદા પણ કરતા. હબ્બર બે હબ્બર પેટીથી ઓછો સોદો તેઓ કરતા નહિ પણ એ વખતે હમણાના કેટલાક વેપારીઓની જેમ કોઈ સાથે દશે રમતા નહિ અને સંબંધમાં આવેલા વેપારીઓની વાંટ ભળવતા. દાન આપવામાં વર્ણુ કે જાતનો ભેદ રાખતા નહિ. એમની ઉચ્ચરતાને લીધે એમના મૃત્યુ પછી પણ ગરીબ લોકો તેમને સંભારતા.

શેઠ હીમાભાઈ અને શેઠ મગનભાઈની સાથે પંચતીર્થનો સંઘ લઈ તે જગ્યાએ નીકળ્યા હતા પણ રસ્તામાં રોગ ચાલ્યાની ખબર મળતાં પાછા આવ્યા.

વિં સં ૧૯૪૧(ઈં ૧૮૪૮)ના મહા મહિનામાં એમણે દિલ્લી દરવાજા બહાર મોટા મંદિરનું ખાતમુહૂર્ત કર્યું. એ મંદિર પૂરું થાય તે પહેલાં તેમનાં માતૃશ્રી સરજળાઈ માંદાં પડ્યાં. એમની આખર અવસ્થા હતી તેવામાં હકીસિંહને લોકો એક કોલ્લી થઈ તે ઝેરી ચર્મ વકરી. તેમાં તેઓ ચાર દિવસની માંદગીબાદ, વિં સં ૧૯૪૧ના શ્રાવણ શુદ્ધ પને શુક્રવારે મરણ પામ્યા. તેમના મરણ પછી એક મહિને તેમનાં માતૃશ્રી સરજળાઈ ગુજરી ગયાં.

હકીભાઈ નગરશેઠ હીમાભાઈની પુત્રી રુક્મણીને પરણ્યાં હતાં પણ તેમની આંખે અંધાપો આવ્યો એટલે હીમાભાઈની બીજી પુત્રી પ્રસન્ન સાથે લગ્ન કર્યાં. પણ તે વચ્ચે ગુજરી ગયાં એટલે ધોધાના એક વણિકનાં પુત્રી હરકુંવર સાથે તેમનું ત્રીજવાર લગ્ન થયું.

આ હરકોર શેઠાણીનું નામ અમદાવાદમાં આજ સુધી પ્રસિદ્ધ છે. એમનાં પગલાં થયાં પછી શેઠની સમૃદ્ધિ બહુ વધી. તે ભણેલાં, વ્યવહારદક્ષ, ચતુર અને ધર્મપ્રભાવનાવાળાં ગુર્જર નારીરત્ન હતાં. નામાંકિત પતિની ઇચ્છા પ્રમાણે તેમણે મંદિરનું અધૂરું કામ પૂરું કરાવ્યું. પેટી અને મંદિરનું કામ સંભાળવા તે જાતે પેટી પર જતાં અને મુનીમો તથા ગુમાસ્તાઓને દોરવણી આપતાં. શેઠ હકીસિંહને પુત્ર નહોતો તેથી તેમણે બંને પત્નીઓને પિતરાઈભાઈ દોલતભાઈના બે દીકરા દત્તક લેવરાવ્યા હતા. પણ એમની અઘોષિક કીર્તિ આ હકીમંદિરથી જ જળવાઈ છે.

મંદિરની પ્રતિષ્ઠા કરાવતી વખતે કંકોત્રીઓ કાઢી. અનેક સંઘ આવ્યા. લગભગ લાખ માણસ બેસું થયું હતું. દિલ્લી દરવાજાથી શાહીબાગના મહેલ સુધી લોકોએ પ્રગવ નાખ્યો હતો અને સં ૧૯૦૩ના મહા વદ ૧૧ ને દિવસે ચૌદ ઘડી ને પાંચ પળે શ્રી સાગરગચ્છના ભટ્ટારક શ્રી શાંતિસાગરજીના હસ્તે ૧૫મા તીર્થેકર શ્રીધર્મનાથ ભગવાન વગેરે જિનપ્રતિમાઓની અંજનસલાકાથી પ્રતિષ્ઠા થઈ.

અમદાવાદનું આ શ્રેષ્ઠ દેવાલય છે. ગઈ સદીના પૂર્વભાગમાં એ બંધાયું છે. પ્રાચીન રીત પ્રમાણે મંદિરો બાંધનારા શિલ્પીઓના પરિવાર હજુ દયાત છે તે આ મંદિરથી સિદ્ધ થાય છે. શિલ્પી પ્રેમચંદ સલાટે એની રચના કરી છે. તે બંધાયું ત્યારે શિખરબંધ દેરીઓના કોટ વચ્ચે ઘેરાયેલું સમગ્ર નિર્માણ, ચારે પાસની હરિયાળી વચ્ચે, ખરેખર કોઈ દેવનિવાસ સમું લાગતું હશે.

પાછળથી નજીકમાં યુરોપિયન ઢબનો એક બંગલો અને ફરતા મોટા કોટનો દરવાજો, ગ્રીક સ્વરૂપના કોરિંથિયન થાંભલાઓ અને રોમન ઢબની કમાનનો દરવાજો કોઈ પરદેશીને વિભાસણ કરાવી દે કે પ્રાચીન બાંધણીના દેવાલય આસપાસ આવું યાવની સ્વરૂપ નિર્માણ કરનારાનો હેતુ શો હશે.

પરંતુ અંદર પ્રવેશ કરતાં જ મંદિરનો દર્શનભાગ જોતાંની સાથે સ્થાપત્યરચનાની સમગ્રતા એકરૂપતાથી પ્રભાવિત બની કોઈ પણ જોનારથી આનંદના ઉદ્ગાર કાઢ્યા વિના રહેવાતું નથી. મંદિરના બલ્કનક અથવા પ્રવેશદ્વારના નકશીથી ભરપૂર સ્તંભો ઉપર એવી જ શોભાપ્રમાન માળવાળી રચના છે. તેની બે બાજુ મિનારા જેવા બેઠા ઘાટના તોડા છે, જે મુસ્લિમ અસર બતાવે છે.

રેલી કે દોદીથી અંદર જતાં જ વિશાળ ચોક વચ્ચે મંદિર નજર પડે છે. તેની દરતી કોટની જેમ ગોઠવાયેલી દેરીઓ આસુના મંદિરની યાદ આપે છે. એ બધી સાથે ચોકમાં બાવન જિનાલયો છે. સત્તર દેરીઓ દરેક બાજુ પર છે. નવ દેરીઓ પાછળના ભાગમાં અને પ્રવેશદ્વારની બે બાજુ ચારચાર મળી આઠ છે. તે અને સુખ્ય મંદિર મળી જિનાલયોની સંખ્યા બાવન થાય છે. મંદિરનો રંગમંડપ પછીનો ગૂંઘ મંડપ અને છેવટનો ગભારો (ગર્ભમંદિર) : બધું જ કામ દેશી ખારા પથ્થર(સિંઝ રોન)માં કરેલું છે. બંને બાજુ ચોકમાં જવાનાં પગથિયાં છે. ગૂંઘમંડપની બેઉ બાજુનાં પગથિયાંની ચોક્કા ઉપર આ મંદિરની બાંધણીને નાગરશૈલીનું સ્વરૂપ ગણવામાં આવે છે.

બર્ગેસ અને ફર્ગ્યુસન જેવા પ્રકાશ્ય સ્થાપત્યપંડિતો આ મંદિરની રચનામાં ઉતારેલી સંબંધપરંપરા અને એકરૂપતા ઉપર ચારી ગયા છે. બીજે કોઈ ઠેકાણે અહીંની પેઠે દરેક રચના હેતુસારી અને સુગંધકર બનેલી જોવામાં આવતી નથી. અનેકવિધ નકશીકામ, પ્રમાણો અને ખંજોને સમગ્રતા આપી સુખ્ય કેન્દ્ર તરફ મનને એકાગ્ર કરાવનારી વિરલ શક્તિ અહીં પ્રકટ થતી દેખાય છે. અંદરથી નજર ફેરવો, કે બહાર ચોકમાં જઈ કોઈ ખૂણેથી નિરીક્ષણ કરો તો અનેક પ્રકારની વિવિધતાઓ જોતાં છતાં આપણને ગૂંચવણ કે મથામણ લાગતી નથી, દરેક રચના કે ગોઠવણ તેનો હેતુ સંભાળી આનંદપ્રદ બની રહે છે.

ફર્ગ્યુસને કહેલું છે : “ હિન્દુસ્થાનમાં જૈન સ્થાપત્ય ટોચે પહોંચ્યું હતું અને સુસલમાન સમયમાં કેટલાંક મિત્રણોથી એ વધારે શુદ્ધ બન્યું. સુસલમાની સમયમાં પણ જૈન મંદિરો બંધાયા તેમાં આ મંદિરની રચના સંપૂર્ણ દેખાય છે.”

આ મંદિરની બાંધણી આટલી ઉત્તમ છતાં એમાં માનવઆકૃતિઓનું રૂપવિધાન પહેલા દરજ્જાનું ન મળી શકાય. પાંચપાંચ સદીઓથી આપણા શિલ્પીઓને મુસ્લિમ આદર્શોનાં કારણે રૂપકામથી વિસુખ રહેલું પડ્યું હતું તેથી આકારમાં ઉપજેલી સંદિગ્ધતા અને નિશ્ચેતનતા બહાર પડી આવે છે.

રંગમંડપના આઠે થાંભલા પર દેવાંગના કે પૂતળીઓ છે તેમાં આ વાત સ્પષ્ટ થાય છે. થાંભલાઓને ચોરસની અંકાંસમાં લાવી ગોળ ધુમ્મટ કરવાની રીત સોલંકી યુગની છે. ધુમ્મટના અંદરના ટોચને વિતાન કહે છે. વિતાનમાં નકશીદાર દંદીરા હોય છે, અને ઠેક ઉપર જતાં સાંકડા બિંદુમાંથી પસરીવાતું કમળ, ક્રુમર જેવું ચોભે છે.

રંગમંડપની ભોં ઉપર મધ્યમાં જ આગ્રાના જેવું રંગીન પથ્થરોનું જડતરકામથી બનાવેલું કમળચક્ર છે તેથી સોલા ઘણી વધી જાય છે. સામે ગૂંઘમંદિરના એક જ મોટા પંચશાખાવાળા નકશીદાર દ્વારની બે બાજુ જગીન પર બે બાજુ ધૂમટીઓ છે. આ ધૂમટીઓ નીચેના ભોપરાંની મૂર્તિઓની આસપાસનાં કે અપરાધ ન થાય તે માટે રાખી છે. સ્થાપત્યનો દોષ વહોરીને પણ તેને સોલા તરીકે જગ્યા કરી આપેલી છે.

ગૂંઘમંડપમાં સ્તંભો નથી. પ્રવેશદ્વાર ઉપરાંત બે બાજુથી ચોકમાં જવાના મોટા ખારણાં જ છે, તેથી ત્યાં પ્રકાશ ઓછો છે. પરંતુ સન્નિધ ગર્ભમંદિરનાં ત્રણ દારો તરફ જોતાં ધ્યાનસ્થ પ્રતિમાઓમાં એકાગ્ર થવા બીજું અંધારું મદદરૂપ બને છે.

ગૃહમંદિરના પ્રતિમાદારોને સુદર સુલાયમ આકૃતિઓવાળી પિત્તળની જાળીઓ છે. સુસ્થિમ કાળમા ઉદય પામેલી નકશીના એ સુદર નમૂના છે. ગૃહમંડપની ઉપર માળ છે તેથી તેનો ધુમ્મટ ઘણો ઊંચો ગયો છે. પણ મંડપની બાજુના ખૂણાથી ઉપર જવાના દાદર મૂકેલા છે તે દ્વારા ઉપરના માળે તેમ જ ધાખા ઉપર જઈ શકાય છે.

મંડપના માળે ફરતી ગોળ અટારી છે તેમાથી નીચેનો લાગ જોવાય છે; તેમ જ ધુમ્મટ સાથી નજીક હોઈ તે પરની કેટલીક સુદર પૂતળીઓ નીરખવાની સમ્ભવ મળે છે.

અટારીમાથી બહારના ધામા પર જતા બે બાજુના વિમાનગૃહોના છત્ર ઉપરના સામરણ (કે સરરણ) અથવા બેમ શિખરો અને તેની ઉપરની કારીગરી નજીકથી જોવાથી મન બહુ તૃપ્તિ પામે છે. ત્યાં કરેલી હાથી અને મનુષ્ય આકૃતિઓ કોઈ સમર્થ કારીગરના હાથની પ્રાણવાન કૃતિઓ છે. તે સાથે વિમાનની લીંતો પરની કોતરેલી પથ્થરની જાળીઓની નકશી વિવિધતા સાથે સુક્રમાર શોભાભરી છે. જરૂરપાને રાજસ્થાની અસરવાળી કમળપત્તિના શિરોહી ધારીની ચાલનીઓ અને કમાનો છે.

ખરુ કહીએ તો સમગ્ર મંદિરની રચનામા આ વિમાનમેડીઓ અને પ્રવેશનું બ્યાનક અથવા મેડીબધ દોઢી અન્ય જિનમંદિરોમા જોવા નથી મળતા એવી એ બેનમૂન સુદર રચના છે.

મંદિરના ધુમ્મટો પરની રચનાઓ(સરરણ)નો સારો પરિચય પણ અહીં મળે છે. નૃસ્યમંડપનો ધુમ્મટ મુસ્લિમ અસરનો ગોળ ગુમ્બ છે. પણ તેના કલશ આગળથી પાખડીઓ પાડી તાજમહેલની જેમ તેના કંઠની પાખડીઓમા મેળવી દીધી છે.

ગૃહમંડપનું સામરણ (સરરણ) અનેક કલસોનો બનેલો પ્રાચીન પ્રણાલીનો મેરુ(પિરામિડ)ઘાટ છે. તેની ભૂમિતિ વ્યવસ્થા અને ચોકસાઈ જોઈ છદ્ધ થઈ જવાનું છે. દરેક કામમા ગણિત અને માપ સમજનાર શિ પીઓની સખ્યા કેટલી હશે તેની કલ્પના કરવી રહી. ગૃહમંડપનો મોટો ગુમ્બ અદરથી ૨૪ ફૂટના પરિધનો છતાં મુખ્ય પ્રતિમાના ગર્ભમંદિરોના પણ શિખરો તેનાથી વધારે ઊંચાઈ પર લીધા છે. આથી દાર આગળના પગથિયાથી એક રેખા ત્યાં સુધી લખાવાએ તો બીજી બધી રચનાઓ અનુક્રમે ઢાળમા રહે છે. નીચે ઊતરી ગયા પછી પણ ચોકમાથી વિમાનજરૂરપાને જુદીજુદી બાજુઓથી જોતા મંદિરને નવુંનવું આકર્ષણ મળે છે.

મંદિરના ચોકની ચારે બાજુની પરસાળના દરેક સ્તભોના મથાગે એકેક નૃસ્ય કે સગીતની પૂતળી છે. તેમા માત્ર કોઈ કોઈ કૌશલ્યપૂર્ણ હાથે નિમણિરી મનોહર હાવલાનવાળી કે સજ્જતાભરી મળી આવે છે. ચક્રોર આખને હલકુ-હારે કામ તારવતા વાર લાગતી નથી.

પરસાળમા ફરતા સ્તભોની હારવાળી લાખી ચાલીમા નજર કરતા આહ્લાદમ્મતા અનુભવાય છે. તેમા ચા નતા ચાલતા પણ મંદિરની ચારે બાજુની શિષ્યનીલા દેખાય છે.

આવા જિનાનય માટે પરપરાસિદ્ધ રચના દર્શાવતા શાસ્ત્રગ્રંથોનું નિર્માણ થયું છે. તેનું અનુસાસન અને ગણિત સાચીરીને શિષ્ટીઓને નવું નિર્માણ કરવાનું હોય છે.

આ મંદિરની ઉત્તર-દક્ષિણ પહોળાઈ ૧૨૬ ફીટ છે. બહારના મંડપ (બાનાક) સિવાય પૂર્વપશ્ચિમ લંબાઈ ૧૬૦ ફૂટ છે. એકદરે આ મંદિર અમદાવાદના સ્થાપત્યસમૂહમા સૌ દહીલાઈની મર્મિના ધ્વજસ્તુ હોઈ દેશના ગૌરવરૂપ છે.

વિરહિણીનો એક અનુભાવવિશેષ

શ્રીમતી હીરાબહેન રાં પાઠક

આપણા દેશનું શુભારરસનું—તેમા યે વિરહોત્કટતાનું—રસિક કાવ્યસાહિત્ય મળ્યામ પ્રમાણમા છે. પ્રાચીન તેમ જ મધ્યકાલીન બન્ને પ્રકારનું એટલે કે સરકૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ અને અમુક સમય સુધીના શુભરાતીનો તેમા સમાવેશ થાય છે. વળી આપણી ઘણીખરી પ્રાદેશિક ભાષાઓ સરકૃતમાંથી ઉદ્ભવેલી હોઈ, કેટલીક જે અત્યૂં પરપરા તેમા જળવાઈ રહી છે તેમા રસોચિત વૈવિધ્ય સાથે, તેની ભાવભગિઓમા અનુભાવ વગેરેની એક સમાન નિરૂપણઆધોજનાનો અવિનિર્મિત તત્ત્વ યાત્રી આવતો જણાય છે; જે આપણા કાવ્યની, શાસ્ત્રની અને તેથી યે આગળ આપણી સંસ્કૃતિની એક અનોખી મુદ્રા પ્રગટ કરી આપે છે. અવધીન શુભારસાહિત્ય પશ્ચિમ તેમ જ અન્ય બળોથી પ્રભાવિત હોઈ, તેની મુદ્રા નિરાળી છે.

વિરહનું આ સમગ્ર કાવ્યસાહિત્ય પાર વિનાનું છે—એક મહાનિબધની મુખ્યેશવાળું છે—એમ્ણે તે તમામ તો ક્યાથી જોઈ શકાય? અહીં માત્ર, આ લખાણનું મથાળું સૂચવે છે તે મુજબ, તેનો એક વિશિષ્ટ અંશ જ જોઈ શકાય, અને તે પણ આપણા પ્રાદેશિક કાવ્યસાહિત્યની કેટલીક પરપરાનું મૂળ જેમા પડેલું છે તેની તે પ્રકારની સરકૃત કવિતાના પરિચયની ભૂમિકા ઉપર—તેના સદર્ભમા—તે જોવું ઠીક થશે.

ભરતે સરકૃત સાહિત્યમા નાવિકાની વિવિધ અવસ્થા સૂચવતા મુખ્ય આઠ પ્રકારો—વાસપ્રસન્ન, વિરહોત્કટતા, સ્વાધીનપતિકા, કવહાન્તરિતા, ખણિતા, વિપ્રલબ્ધા, પ્રોપિતભર્તૃકા અને અભિસારિકા આપેના છે. પાછળથી તેના અન્ય પ્રગેહો ઠીકીક સમ્યામા પડેલા છે, એટલું જ નહિ તેને અન્ય વર્ગીકરણ જોડે સાકળવામા આયા છે. ભરતનું આ વર્ગીકરણ શુભારદ્ધિએ નાવકને અવલમ્બીને નાવિકાને ઉદ્ભવેલા રતિભાવ પરથી રચાયેલું છે; જે તેને આપેના પારિભાષિક નામકગુણથી રપટ માર્ગ નાય છે.

અહીં આપણે જે નિરૂપણ જોવામા છીએ તેમા વિરહોત્કટતા અને પ્રોપિતભર્તૃકા ઉપરાંત વિપ્રલબ્ધા અને અન્ય નાવિકાનો સમાવેશ થઈ શકે, કારણ બોજામા બોણ, જ્યાં કુબળ નાવકરૂપે હોય

તેવા આપણા દેશના સાહિત્યમાં નિરૂપિત ગોપીઓની દશા કેટલીક વેળા વિપ્રલબ્ધાની છે, તો કેટલીક વેળા ખંડિતાની પણ જાણ્ય છે, કારણ, વિપ્રલબ્ધા છાયાને કારણે વંચિતા છે; તો ખંડિતાને માટે પતિ કે પ્રિયનું અન્યગમન તે વિરહનું અને અન્યોપશોગ બાદનું આગમન તેના માનખંડનનું કારણ છે; જ્યારે કલહાંતરિતા, પતિના કરેલા અવમાનને કારણે પશ્ચાત્તાપ અનુભવતી પતિરનેહવંચિતા છે. આ પાંચે પ્રકારની નાયિકાની રનેહદશાનું એક સમાન તત્ત્વ તે વિરહ છે. એ વિરહ, તેનાં સ્વરૂપ, સમય અને યુગ્યમળની કક્ષામાં અલગ પ્રકારનો ને તરતમ કોટિનો હોય, એ સ્વાભાવિક છે; કેમકે આ નાયિકાઓનાં વિરહનાં નિમિત્તકારણો અલગઅલગ હોઈ, તેમની અવસ્થા યે નિરનિરાળા છે. એટલે આપણે અહીં મુખ્યત્વે પ્રોપિતભર્તૃકા અને વિરહોત્કંઠિતાના વિરહને જ જોઈશું એમ નિશ્ચિતપણે નહિ કહી શકાય. તેનું એક બીજું કારણ પણ છે. અહીં આપણા ધારેલાં કેટલાંક અવતરણો તે પ્રકીર્ણ મુલાગિતો-દુહાઓ-ગાથાઓ છે, જે સંદર્ભરહિત હોવાને કારણે, તેમાંથી નાયિકાનો પ્રકાર અવરૂપ જાણ્ય જ, એમ નહિ. એટલે વધારે ચોક્કસપણે વિષયને આઝ બાંધી લેવા માટે એમ કહીશું કે જ્યાં નાયક અને નાયિકા ઉભયાનુકૂલ છે—મનોમેળવાળાં—અનુરક્ત છે, પણ બાહ્ય પરિસ્થિતિ પ્રતિકૂળ છે, તેમના વિરહની અભિવ્યક્તિનું એક સામાન્ય સ્વરૂપ આપણે તપાસીશું. એ દૃષ્ટિએ, તેવાં ઉદાહરણો જેમાંથી સહેલાઈથી મળી શકે તેવી નાયિકાઓ વિરહોત્કંઠિતા અને પ્રોપિતભર્તૃકાને લેખી શકાય માટે સહુ પહેલાં, આપણે વિરહોત્કંઠિતા અને પ્રોપિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યાથી પરિચિત થઈએ, કારણ, આપણે જોવા ધારેલાં અવતરણો તે બન્નેની—ને તેમાં યે પ્રોપિતભર્તૃકાની—અવસ્થા દેખીતી રીતે વ્યક્ત કરી આપશે. ભરતે કથેલી વિરહોત્કંઠિતાની વ્યાખ્યા જોઈએ :

अनेकवार्यव्यासङ्गायस्या नागच्छति प्रियः ।

तस्यानुगमदुःखार्ता विरहोत्कंठिता मता ॥

—ભરતનાયકશાસ્ત્રમ્, અધ્યાય ૨૪, શ્લોક ૨૦૬.

અર્થાત—

“અનેક કાર્યના રોકાણને લીધે જેનો પ્રિય આવતો નથી તેથી ઉદ્ભવતા દુઃખથી આર્ત તે વિરહોત્કંઠિતા મનાય છે.”

ભરતની વ્યાખ્યાથી સાહિત્યદર્પણકારની વિરહોત્કંઠિતાની વ્યાખ્યામા જરા ફેર છે. તે કહે છે : “આવવાની ઇચ્છા કરેલી છતાં, દેવે કરી જેનો પ્રિય આવી શકતો નથી તેના ન આવવાથી જે દુઃખિત હોય તે વિરહોત્કંઠિતા કહેવાય”^૧ વિશ્વનાથે દેવની પ્રતિકૂળતા કહી, સ્પષ્ટ રીતે નાયકની પત્નીપ્રવચ્ચતા ખતારી છે, જે ભરતની વ્યાખ્યામાં નથી. પણ ઉભયના નિરૂપણમાં નાયિકાનો વિરહસંભાવ નિશ્ચિત છે.

પ્રોપિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યા તેના સ્વરૂપોદ્ભવસહિત ભરતે નીચે મુજબ આપી છે :

गुहकार्यान्तरवशाद्यस्या विप्रोपितः प्रियः ।

सा रुक्षालकेश्यान्ता मवेत्योषितमर्तृका ॥

—એજન, ૨૪મો અધ્યાય, શ્લોક ૨૧૧.

૧. આગનું વૃત્તચિત્તોડપિ દેવાત્રાવાતિ ચત્વિયઃ ।

તતનાગમદુઃખાર્તા વિરહોત્કંઠિતા ॥ સા ॥

—વિશ્વનાથપ્રણીત સાહિત્યદર્પણ, તૃતીય પરિચ્છેદ, શ્લોક ૮૬

અર્થાત—

“દોષ જીવન ગુરુ કરેતા મદસ્તના કાર્ય અર્થે જેનો પ્રિય પ્રવાસે ગયો હોય અને જેના કેશ નક્શ અને છૂમ પડી ગયા હોય (કેશસ્પન્ધગનિનાની હોય) તે પ્રોતિભર્તૃમા છે ” સ્વાગે સાહિત્યર્પણમા ભાનને વચાર સ્ફુટપણે અગ્રહ કરીને કહે છે “નાનાવિધ કાર્યનત્તાત જેનો પતિ ૨૨ દેશ ગયો હોય તેથી કરીને કામખીમતે નાધિમ તે પ્રોતિભર્તૃમા કહેવાય ” ૨ ભાનુદત્ત મુગ્ધા દેશાન્તરગતે પ્રેયસિ સભાવ્યાકુલ પ્રોતિભર્તૃમા । ૩ મતિરામે એ જ ભાનાર્થે હિન્દીમાં આમ મૂકી આપ્યો છે ‘જાકો રિય પરદેશમે વિરહ વિરલ તિય હોય ” (૨૦ ૨૧૦ ૧૧૧) ૪

આ મુગ્ધા શાસ્ત્રનિર્ણયિત ઉત્તમ નામિકાઓનું નિરૂદ્ધરૂપ છે. ભગતે વર્ણવેલ આ અપ્રત્યાયિમા પ્રધારને સાહિત્યર્પણદાત્રે આનુ ગબેલ છે દત્તકપન્થમા પણ તે છે એ જાનને અન્ધો ભગતના નામધારક બાદ રચાયા છે એમણે જ નહિ, એ જાનને અધોમા ભગતના નાધિમાપ્રમાર ઉપગત નના નાધિમભોના વર્ગીકરણો ઉમેર્યા છે અને તે ભગતના વર્ગીકરણને લાગુ પાડેલા છે, જે આપણે પડીથી જોઈશું

આ નાધિમાઓ, નિરૂદ્ધને દારણે જે ‘અનુ’ કરેતા પશ્ચાદ્વર્તી કાપિ, આનસિખ આહાર (વિશેને લગતા) તથા વાચિક અભિવ્યક્તિના અર્થોન્નક પગિણાઓ—છગિતો અનુભવે તેને અનુભાવ કહે છે આ અનુભાવો, નાધિકાના ભાવરૂપ કારણના, અત્યક્ષ યતા છગિતો—કાપો છે હિન્દી સાહિત્યપ્રેશમા દોષ ‘દેવ’ની અનુભાવ વિશેની નીચે મુગ્ધા વ્યાખ્યા છે

જિનકો નિગખત પરરપર રસમે અનુભવ હોઈ ।

ધનદાંમે અનુભાવપદ કહત સખાને હોઈ ॥

આના અનુભાવો અસખ્ય છે પણ આપણે તેમાથી એક વિગિહટ અશ જોવા ધાર્યો છે અને તે નાધિકાના એક જ અંગને લગતા મર્યાદિત અનુભાવો જોઈશું આ અમ તે હાથ છે—ગુન્નરતીમા આપણે જેને આપ્યા હાથ લેણે ઓળખીએ છીએ તે તેના ઉપાસો છે આનુ કોણી, કાક, હમત ને કરત ન તથા આગળીઓ નાધિકાના એ અર્થોનુ સ્વરૂપ એટલે કે દગા, તેનો વિન્યામ તેમ જ તેના કાપોવડે જે અનુભાવો સર્ગ્ય તે તેની વિગદદશાના છોતક છે પ્રથમ આપણે સરકૂત દલિતામાથી તેવા નમૂના પર ઊકતી નગર નાખીએ ત્યાં અને પ્રાકૃત ઇલાદિમા તે અપ્યત્તે અતિશયોક્તિઅલમાર તથા ઉત્ત્રેશ પરિણામ અને કાલ્પનિક ઇલાદિ અનમારોની લગીવડે નિરૂપા છે આવા અવતરણોનો સમય અભ્યાસીને સરકૂત સર્વપ્રથ ‘સુભાસિતરત્નભાગ્યારમ્’મા પ્રત્યેક નાધિ વિભાગ દેશ સાહિત્યમાથી તારવી માધ મૂકીને જેના મળરો તે જોઈએ તે પહેલા, કાવ્યપ્રકાશમાર અમરુશતકનો એક ૧૦૦ પ્રોતિભર્તૃમાના દશાતરૂપે તેવા અનુભાવના વર્ણનવાળો હોઈ ટાક્યો છે તે લઈએ

પ્રસ્થાન યલ્યૈ કૃત પ્રિયસતૈરસૈરજસ ગત

પૃત્યા ન ક્ષણમાસિત વ્યવસિત ચિત્તેન માતુ પુર ।

યાતુ નિશ્ચિતચેતસિ પ્રિયતમે સર્વે સમ પ્રસિયતા

ગન્તવ્યે સતિ જીવિત ! પ્રિયસુહૃદ્સાર્થ ક્ષિપુ સ્વપ્ન્યતે ! ॥

—કાવ્યપ્રકાશ, ઉલ્લાસ ૪, ૨૦૧ ૩૫

૨ નાનાકાર્યવરાષ્ટ્યા દૂરદેશ ગત પતિ ।

સા મનોમવદુઃખાર્તા મંવેલોપિતમર્તૃકા ॥

—એજન ભુવીય પવિત્રકેશ મલોક ૮૪

૩ હિન્દી સાહિત્યકોશ પ્રોતિભર્તિકા (નાધિકા) પૃ ૪૬૨

૪ એજન

તેનો ગુજરાતી અનુવાદ—

“ વ્હાના કકણ નીસર્પો, વહી રહ્યા યોધાર આસુ, ધડી
બેસી ના રહી ધીર, આગળ જવા ચિતે થયુ આકળુ,
જનનાનો કરતા વિચાર પિયુષ સાથે બધા નીકળ્યા,
જનુ છે છવ ! તો પછી ક્યમ જવા દે સાથ વ્હાવાતણો ? ”

—કાવ્યપ્રકાશ, ગુજરાતી અનુવાદ, ગુજ્ઞ પુરાતત્ત્વ મંદિર ગ્રંથાવલિ

અહીં એ પ્રોતિભર્તૃકા અને તે પહેલા જ, એને “ હેડે તે ચોર ન માય રે ” એવી વિરહદશા અને તેને અગેના અનુભાવો ઉદ્ભવ્યા તેમા નાયિકાનો હાથ દુનળો પડતા ને વનય મોડા પડતા ઊતરી જવા લાગ્યા, એરો, હાથને લગતો અનુભાવ છે અહીં વલયવડે નાયિકાનું ક્ષીણત્વ-ક્ષામપણ સૂચવાયુ છે આપણે આગળ જોઈશું કે આ વલયવડે સૂચવાતી ક્ષીણતાનું પરિભાષુ ટેરેર—જ્યાં સાદિસમા હોવાનું માનમ પડે છે સાથેસાથે આપણને મેઘદૂતનો નાયક યશ, પત્નીવિરહને કારણે કનકચલ્યગ્નિરિચ્ પ્રકોષ્ટ અવસ્થા અનુભવતો બતાવાયો છે, તેનું રમરણ થાય અથવા વિગ્રહોત્કર્ષિત રાગ દુબ્ધનના ‘ સત્ત્વનકચલય ’નું પણ રમરણ થાય તેમ જતા એકદર વિરહિણીના નિરૂપણની તુલનાએ નાયકના વિગ્રહનું નિરૂપણ જૂન હોત એ સહજ છે

આ વનયો પણ બે રથાનના નિર્દેશક બનીને આવે છે એક, બાવણ પરનું જેને આપણે બાહુબલ તથા કહુ કહીએ છીએ ખીરુ, કાંમ પર રમતુ—કકણર-રૂપનું બાવણ પરના વનય અગેનું એક કૃષ્ણ પ્રત્યેના પ્રેમનું સુર અવતરણ એ સદર્શગ્રંથમા છે, અને તે પ્રોતિભર્તૃકા ગેપીની કૃશતાનું અનિશયોમિત અનમરમા વર્ણવાયેલ કેવળ ગુજરાતી ભાષાનંતર જોઈએ—શક્ય તેટલા મૂળ સરકૃત શબ્દોની રજૂઆતથી, તેની કાવ્યસુનાસ જળવાઈ રહે તે રીતે જોઈએ

‘ હરિના પ્રમાણથી, એ સુભૂની કમળની કળીઓની પાખડીઓથી બનાવેલી માળા અને મોતીના હારનો કહોગે નીચે સરી પડ્યા અને વધુમા કહીએ તો ”

જુઓ મૂળ સરકૃતમા—

“ અન્યદ્ મૂમ. કિમપિ કમની વર્તતે વા ન ચેતિ

જાતુ માહોરહદ્ વલય વાળિમૂલ પ્રયાતિ ॥ ”

એટલે કે “ એની નાડી આવે છે કે નહિ તે જોવાને માટે (બાવણ પરનું) વલય છેક પાણિમય-કાંડા સુધી પહોંચી ગયું ”

—‘ સુમાધિતરત્નભાગ્યામરમ ’, પ્રોતિભર્તૃકા આ, શ્લોક ૮૪

અહીં વલય, બાહુ-બાવણ પરનું છે, અને તો જ અમલકૃતિવાળી અતિશયોકિત નીપજ શકી છે, કેમકે, કવિનો આશય એમ કહેવાનો છે કે છેક બાવડેથી સરતુસરતુ તે કાંડાવળી ઊતરી આવ્યુ એટલી તે કૃશ થઈ ગઈ ! અહીં અતિશયોકિત સગે સજ્જવારોપણ સુભગપણે સયોજાયો છે, જે કવિતાની માત્રાને દુહરાની આપે છે

બીજે એક રથજે ખેદસ્થક હરતમુખવિન્યાસવડે કાયિક અનુભાવ વર્ણવાયો છે, અને સાથેસાથે લા, હાથ પરના અલકારરૂપે મૃણાલના વલયનું નિરૂપણ છે

“ મોતીઓની સાથે હરીકાંઈ કરતા એવાં પાપણોમાથી ગરતા આસુઓનાં મિન્દુઅમૃદથી મહાદેવના અટહાસનું અનુકરણ કરતા હારાનવિરૂપ ભૂથણને હૃદય પર રાખી, કુમળા મૃણાનના વલયથી

અલકૃત થયેલા હાથ ઉપર મુખને ગોઠવીને આયતાક્ષી બાવે । કયા પુરુષશાળીને તું ગમી રહી છે ?”

—સંસ્કૃત-મરાઠી સુભાષિત દોરા, પાંઠ દુઅરા, પ્રકરણ ૩૧૧, પ્રસામ વિરદ ઇ વિભગ

અહીં વિગદિણીનો વધવાબધિન દસ્ત બેયો, તો એક અન્ય શ્લોકમા ખિત્ર મિયોગિની પ્રિયપ્રધાણને કારણે આભરણોને અંગે સુદા અગ્રાંતી નથી તે જણાવતા કહે છે :

“ પીનગ્તનકવશ પર હાલેગતા દારને ધારણ કગતી નથી અને વીંટીને પણ (આગળગે) સ્પર્શતી નથી. ”

—સુભાષિત, વિયોગિન્યા અવગ્યાવર્ણનમ, શ્લોક ૪૨

તે પછી, પોતે જ પોતાના બાળને આશ્લેષતી એક વિગતો દર્શાવે, તેની ઉત્સુક દશાનુ વર્ણન જુઓ

“ પ્રિયનો સંગ સચવતા સ્ફુગ્ધવાળી અંધી વાગ્યા હતાને, પુવકથી મુકુલિત બનેલા અગોવળી તે વિયોગિની, પુનઃ પુનઃ આશ્લેષે છે, જુએ છે અને અમે છે ”

—એજન, શ્લોક ૬

એક શ્લોકમા નાચિકાની વિરહબદ્ધ દશા સુદા રીતે નિરૂપાઈ છે તે નીચે જરાબા મુજબ ચન્દની શીતલતાના સત્તાપ દાથથી દૂર કગતી હોય છે .

“ કોઈ એક કૃશાગી, વનના વૃક્ષોની છાયામા વિસામો લેતી લેતી, હાથથી પકડી રખાયેલા ઉતરીયથી ચન્દનાં કિરણોને નિમારતી નિમારતી આસતી હતી ”

—એજન, શ્લોક ૧૬

પ્રસ્તુત અવતરણમા હાથના ઉપયોગવડે વિરહદશા સૂચવાઈ છે, તો એક અન્ય શ્લોકમાં તેથી વિપરીતપણે—એટલે કે હાથનો ઉપયોગ ન કરીને—નિષેધાત્મક અનુભાવવડે વિરહ વ્યક્ત થાય છે .

“ સાસુ જે પદ્મદલ આપે છે તેને પોતાના હાથથી ગ્રહે તો તેના ચચરાટથી તે બળી ગયે એવી આશાકાએ તે હાથથી ન લેતા બ્રૂસશાથી બીકારે છે ”

—સુભાષિત, પ્રેમિતભર્તૃકાવર્ણનમ, શ્લોક ૮૭

પણ આ હાથ અને તેની આગળાઓને આથી વિશેષ રસિકપણે ને સર્જનાત્મકપણે પ્રયોજવાનું સંસ્કૃત કવિઓએ કરેલું છે । યક્ષપત્ની વિગેનો મેઘદૂતનો પેલો પ્રસિદ્ધ શ્લોક—

રોપાન્મામાન્વિરહદિવસસ્થાપિતસ્વાષવેર્ષા

રિમ્વિસ્યન્તી મુવિ ગણનયા દેહલીદસ્તપુષ્પૈઃ ।

—ઉત્તરમેઘ, શ્લોક ૨૪ (પૂર્વાર્ધ પદ્ધિઓ) ૫૪

અથવા તેથી આગળ—

મત્સાદસ્ય વિરહતનુ વા માવગમ્ય લિરતન્તી ।

—એજન, શ્લોક ૨૨. ૫૪

જુઓ કીલાભાઈ ધનસ્થામ અનુવાકવ મેઘદૂતમાંથી ઉપત્તી પદ્ધિઓનું ભાષાવર

૫૩ “ પહેલાં બાપી અવધમહાં એ આસ આપી રહેલા

બેડી હોશે ગણતી કુમુનો મૂકીને ઉપત્તયા ”

૫૪ “ કલ્પી મારી કૃશ છબી, હશે કાલતી ચિત્રમાહે ”

આમ હાથપડે હાથે દૂધો મૂકીને અવધિસમય ગણતી અથવા પ્રિયનુ ચિત્ર આવેખતી-સર્જતી નાવિકા કેમેકેમે પોતાના વિરહવસના દિવસો રિતાતતી નજરે પડે છે

પણ જેને કદાચ રીનસગ અક્ષગ્જ્ઞાન નહિ કે અદ્ય હશે એવી નાવિકા માટે પ્રિયપ્રયાણના દિવસો ગચ્છાતી તો ખાસ એક અન્ય રૂઢિ હતી અવધિદિવસોની રેખાઓ ભીંત પર આકવાની ને પછી ગચ્છવાની ! પણ એક મ્લોકમા એ આકેની રેખાઓને ન ગણવાનું-નાકાગતમક નિરૂપણ તેની વિરહ-બીરુતાનું સૂચક છે :

“ ગણવાની જેમ વહેતા આસુઓથી જેના લમણા ધોનાયા છે એવી એ બાવા અવધિના દિવસોની સખ્યાની રેખાઓ આકે છે ખરી, પણ ગણતી નથી—એવી આસકાથી, રખે ને અવધિ દિવસ વીતી જાય ! ”

સુભાષિત, ત્રિયોગિન્યા અવગથાવર્ણનમ્, મ્લોક ૬.

અહીં નાવિકાનો પોતાનો લય પ્રગટ થયો છે, તો પ્રાકૃત સાહિત્યની એક ગાથામા નાવિકા અર્થે તેની સખીઓનો ઉચ્ચાટપૂર્વકનો લય પ્રગટ થયો છે; એટલું જ નહિ, તે નાવિકાથી અનુભવપૂર્ણ સખીકૃત્ય મળતી તેને મિથ્યા ધારણ આપી રહી છે

“ ઓદિન્નિઅદાગમાસ કિરીહિ સહિઆહિ કુકુવિહિઆઓ
હો તિણિયુ તહિ ચિઅ ચોરિઆએ રેહા પુસિજ્જતિ । ”

અર્થાત—“ અવધિના દિવસો પૂરા થતા એનું આગમન થશે કે કેમ એવી આગકા ધરતી સખીઓ ભીંત પર દોરેલી (દિવસસૂચક) રેખાઓમાથી બેતણ ચોરી દૂધીથી ભૂરી નાખે છે ”

આ અવધિરેખા વિરોધી મિથેય મુર બીજ એ પ્રાકૃત ગાથાઓ આ રહી :

“ ઝઝ-વાહિતિણિયુઅ-ધગ-વિરગ-પલોટ્ટ-સનિવ-ધાગાદિ
કુકુ-નિહિઓદિ-નિઆહ રકખાઇ મુધ્ધા કરઅનેહિ ”

‘ ઝઝાનાતથી જાજ ઉઝાડી દેવાખાને કાગણે ધરના મિનગેમાથી, એટલે કે હાપરના બાકોરામાથી, પડતી સહિવધાગથી ભીંત પર આજબેની અવધિ દિવસની રેખાઓનું, મુધ્ધા કરતવવડે રક્ષણ દરે છે. ”

આ ગાથા એતીપ્રધાન જીવનરીતિના પગલે સૂચનપડે વિગહલાવને વ્યક્ત કરે છે જેમ આજે ને તેથી મિશેન જૂના સમયમા વર્ષાગલપૂર્વે ધગ પરનું જાજ સરખુ કગવામા આવતું, જેથી વગસાદના જલથી વગનો અદરનો ભાગ સુરક્ષિત રહી શકે પણ જે ગૃહસ્થ તે સમયે પ્રનાસે લોય તેનું જ ધર જીર્ણ જાળવાણુ હોત ને ? તેવા ગૃહવાળી પ્રોતિભર્તૃકાનું અનુક્રમા જગાડે તેણે આ તાદશ ગતિમાન ચિત્ર છે અહીં એકાદિની વિરહિણીનું મુદાળધાર વર્ષારાત્રી સમયની નોધાગ અવસ્થાનું અને પ્રિયને કારણે જીવ ટકાવી રાખ્યાનું હૃદયકાનજ ચિત્ર નથી ? નહિતર શા માટે તે વર્ષાજલથી પોતાને ઊવેખીને રેખાઓનું રક્ષણ કરે ? કેટલું બધું વિશિષ્ટ વીગતરેખા અને ભાનમભર ચિત્ર ! જાણે કે સાક્ષાત્ રંગરેખાસપત્ર તેજગાથા-મિથ્ર ચિત્ર ! અથવા ટલો કે ચિત્રને કાવ્યની પરિભાષા સાપડી ! તો એક બીજી એવી ભાવપ્રમલ ગાથા :

અજ્જ ગઓત્તિ, અજ્જ ગઓત્તિ, અજ્જ ગઓત્તિ, ગણિરીએ
પદમે ચિઅ દિઅહધે કુકુ રેહાહિ ચિત્ત વિઅો

અર્થાત—“ ‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’ એમ ગણીગણીને પહેલા નિવસના અર્ધ ભાગમા જ (તેણે) રેખાથી ભીંત ચીતરી મૂકી ! ”

અહીં ‘આજ ગયો’ એ પદ માત્ર ત્રેનગલીને, નાવિકાના મનના ત્રીન રટણ દ્વારા વિરહના તાળના ધાની બળનરા કેટલી ભારપૂર્વક પ્રગટ કરી છે ! ભાનની ગાઢીય પ્રમવતાએ અભાવોક્ત નિરૂપણથી

સચોટતા સાધી છે અને વાચિક તેમ જ કાચિક બંને અનુભાવથી ભાવની વેધકતા-માર્મિકતા સરળતાથી સિદ્ધ થઈ રાકી છે.

હવે અવધિ દિવસોની ઉત્સુક ગણતરીનો, એક અપભ્રંશ સાહિત્યનો કુદ્દો જ્ઞેવાનો રહે છે. હેમચન્દ્રના વ્યાકરણના અવતરણરૂપે તે લાં ટાંકેલો છે :

“જે મહુ દિવસા દિઅહણ દઈઅ પવસંતેણુ ।

તાણુ ગણંતિએ અંગુલિઉ જગજગિઆઉ નહેણુ ।”

અર્થાત્—“અવાસે જતાં પ્રિયતમે અને (અવધિના) જે દિવસો દીધેલા, તે ગણતાં (ગણતાં મારી) આંગળીના નખ જર્જરિત થઈ ગયા.”

—સિદ્ધદેવ મત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સંપાદક હં. સુ. ભાયાણી, ૧૦૬.

સંભારો મીરાંના બેએક પદની કંઈક આવા જ-મળતા આવતા અનુભાવવાળી પંક્તિ :

“આહું આહું કર ગયા સાંવરા, કર ગયા કૌલ અનેક

ગિણુતા ગિણુતા ધિસ ગઈ રે મહારા આંગલિધારી રેખ.”

—સસ્તુ સાહિત્ય સંપાદિત મીરાંબાઈનાં લજનો, પદ ૧૩૨.

મીરાંની આમાંની પહેલી પંક્તિનો બીજો પાક, અન્ય સંપ્રદોના આ જ પદમાં, નીચે મુજબ મળે છે :

“સાવન આવન કેહ ગયા બાલા, કર ગયા કૌલ અનેક”

તો એક બીજા, વિરહના ઉચ્ચારવાળા ને શબ્દમાધુર્યવાળા પદમાં પેલી બિના ફરી પાછી આવે છે :

“દેશવિદેશ સંદેશ ન પહુંચે, હોય અદેશા ભારી :

મિનતા મિનતા ધિસ ગઈ રેખા, આંગુરિયાકી સારી :

અજહું ન આપે શુરાલી.”

—‘મીરાંબાઈ-એક મનન’, લેખક : મંજુલાલ મજમુદાર.

એવી આ મીરાંની પંક્તિઓનો ભાવસંગ છેક અપભ્રંશ સાહિત્યમાંથી મળી આવે છે.

વિરહના આવા સંતાપથી કેવળ નાચિકા જ બળીઝળી નથી, તેના સંબંધક જડ પદાર્થો પણ જળે તેવું આગળ આવેલા કમળના દૃષ્ટિતે પ્રતીત કર્યું. હેમચન્દ્રના વ્યાકરણના વળી એક અપભ્રંશ કુદ્દોમાં એ અન્ય પદાર્થનો ઉદ્દેશ થયો છે—પણ, પણ તેને જડ કેમ કહેવાય ? કારણ તે તો નાચિકાનો સૌભાગ્ય-સચક ચૂડલો હોઈ, વિશેષ જાતને યોગ્ય । વિરહવ્યથાના આકરસ સંતાપથી અને પછી અશ્રુજળથી તે સિંચાપ, તો નંદવાઈ જ બાથ ને । એ વૈમાનિક બિનાને આધારે, તેની જાતને વિરહવ્યથાથી વારી લેવા અહીં સમજાવાયું છે :

“સુકુંલઉ સુવર્ણહોષસઘ મુધિ કવોલિ નિદિતઉ ।

સાસાનલ-બલ-ઝલકિઅઉ બાહ-સલિલ-સંસિતઉ ॥”

અર્થાત્—“મુખા । શાલ નીચે (= ગાલે) રાખેલો (ને તેથી) નિઃશ્વાસાગ્નિની ઝાળથી તળી ગયેલો (અને) અશ્રુજળથી સીંચાયેલો (તારો) ચૂડલો ચૂરો બની જશે.”

—સિદ્ધદેવમત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સંપાદક : હં. સુ. ભાયાણી, ૫૦ પૃ. ૫૮.

આ ઉપરાંત નાથિકાની નિરહદશાએ અપચેતન પદાર્થના પ્રતિભાવો યે જગાડ્યા છે ! એક પ્રાકૃત ગાથાનું દર્શાવ :

“ પાસાસડી કાઓ લોચડિ દિણ્ણુ પિ પહિઅ વરિણીએ
ઓણુત-રૂચ લોગનિઅ-વચઅ મરૂઝ-કિઅ પિંડ ”

અર્થાત—“ પથિકાની ગૃહિણીએ આપે-તો (અને) જે નમતા હાથમાંથી સરી પડેલા કંકણ વચ્ચે રહેતો એવો બરિપિંડ (તેને) કાસાની આશકાથી કામડો (ખાના) ધ્રુવ્યતો નથી ”

એથી યે આગળ નાથિકા સાથે સબંધ ધરાવનાર જનત, વિશિષ્ટ—અરે ! વિશેષપણે કહીએ તો એક ઉચ્ચ વ્યક્તિનો પ્રતિભાવ સમભાવ જાણવા જેવો છે ! જુઓ ગાથા :

“ અધકોવણા પિ સાસુ રુઆવિઆ મઅનધઅસોવહાએ
પાઅ-પડણીઆએ દોસુ મિ મવિએસુ વલઅસુ ॥ ”

અર્થાત—“ પગે પડના નમી ત્યારે અને કંકણ સરી પડતા, પ્રોવિનપતિમાં એ ઉચ્ચ સ્વભાવની સાસુની આખમાં યે આસુ આણી દીધા ! ”

આના, વનયે સૂચવેલી ક્ષીણતાના ભાતભાતના ચિન્નો સરકૃત પ્રાકૃત વગેરે તમામ સાહિત્યમાંથી સાપડે છે કેટલાક તો ઘણા સુર છે એક ભાવસુદ્ધ ગાથામાં પ્રોવિનભર્તૃમાંની મુગ્ધ મૂઝવણ તળે અપાયેલો-દબાયેલો તેનો વિવાદ ઘણો સુકુમાર ભાવથી-તેની ચદુ વાણીથી પ્રગટ થાય છે કૈતુક અને વિદાદથી, તે પોતાની પરથી અન્ય પ્રોવિનપતિકાઓની કૃશતાની સમાવના કરી, અતે તો પોતાનો જ નિરહ વ્યક્ત કરતી હોય છે ! આ સર્વને ઓથે પોતાનો ભાવ વ્યક્ત કરતી એ નાથિકાનો અર્ધસ્કૃત-મુગ્ધ વિવાદ સવિશેષ વેધક અને છે

“ સદિ ! સાહસુ સમભાવેણુ પ્રુચિઓ કિં અસેસ મહિવાણુ ।
વૃત્તિ કર કિઅ ચિઅ વનઆ દધએ પહિઅમિ ॥

એને કે—“ હે સખી ! કહે તો ખરી, હું સાચે જ પૂછુ છું શું ત્રિયતમ પ્રવાસે જતા બધી પત્નીઓના કંકણ (આમ) હાથમાં પગાપગા જ મોટા ચર્ધ જતા હશે ? ”

એક બીજો છે વધમનો સંદેશદુહો

“ સંદેશા શુણુ વત્તડી હું કહિવા અસમઅ
એકધ વવધ જાણિઓ, સમભાણુ બે રાચ ”

અર્થાત—“ હે પ્રિય ! હું સંદેશામાં શુણુકથા કહેવા અસમર્થ છું માત્ર એટલું જાણુજે કે એક જ વનયમાં મારા બન્ને હાથ હવે સમાઈ જાય છે ”

પણ આ દુહાની પહેલા, બગબગ આ જ અર્થનો—કહેવાપૂરતા શબ્દ ફેરે—અપભ્રંશ સાહિત્યનો દુહો જોવા મળે છે તેની પછી ઉપરનો દુહો રચાયો છે એ દુહો ૧૩મી સદીના અમદુલ રહમાનકૃત ‘સંદેશાનક’માં છે । પ્રસ્તુત અવતરણમાં પોતાના બંને હાથો એક જ વલયમાં સમાઈ જવાની કૃશતા

૧ જુઓ સંદેશાનક—

“ સંદેશકડે સવિતરકે હકિ કહારક અસમઅ

ભર પિય ઇતિ બનિય અંધ બે નિ સમાનુ હવે ” ॥૮૦॥

એટલે કે—“ સંદેશો સવિતર (છે એટલે) હું કહેવા અસમર્થ છું કહેએ તિયને (હવે) એક જ વનયમાં બે ય હાથ સમાઈ જાય છે ”

પ્રલય કરી છે. એવી સંપૂર્ણ—સોએ સો ટકાની, અને તે ય સમાન અંગોની તુલનાવડે વ્યંગિત કરી એ કૃશના છે. પણ પોતાનાં જે જુદાં જુદાં અંગોવડે મૂલવાતી તુલનાત્મક ક્ષામનાના નિરૂપણનો એ સંદેશ, સકનો ખીન્ને—આગળનાની પણ જે જ મૂકેલો ફુલો છે :

“સંદેશઃ સવિત્યરઃ, પર મધ કદલુ ન જામ
જે કાલંશુભિ મુંદઃ સો જાદડી સમાધ ॥ ૮૧ ॥

એટલે કે—

“સંદેશો સવિતર (છે) પણ મારાથી કલો ન જાય. જે દયસી આંગળીની મુદ્રિત તે જાદુમાં સમાઈ જાય છે.”

આ ને આ કૃશતાની ખિના મીરાંના એક પદમાં, તેની આગળ આવેલી પંક્તિને કારણે વિશેષ તીવ્રતાથી કહેવાઈ છે :

“માંસ ગમે ગદ્ય છાન્નિયા રે, કરક રલા ગદ્ય આદિ;
આંગલિયારી ખૂંડી મારે આવણુ લાગી જાંદી.”

—મીરાંનાં પદો. સંપાદક : જ્યેષ્ઠ ત્રિવેદી, પૃ. ૧૮૬, પદ ૨૧ (સ્પાંતરવાળી)

આપણે જોયાં એ દૃષ્ટાંતોમાં તો, એક કે ત્રિવિધ પ્રકારનાં પણ નાવિકાનાં પોતાનાં ને પોતાનાં જ એ અંગોને સમીપ મૂકી બતાવી તુલનાથી ક્ષીણતા પ્રત્યક્ષ કરી. પણ એથી છે એક કુખ્યમ દર્શાવ, જેણે વિશેષ અમતૃતિ સાધી છે. કોઈ એક પરંપરાના રાધાકૃષ્ણવિરહના આસના સાંભળેલા ગીતની તે પંક્તિઓ છે :

“મહા મરિને મન માહરું,
મળવાને મન અકળાય રે;
હરિની દયસી આંગળીકેરી મુદ્રિત,
મારી દશે આંગળીયો સમાય રે;

હો રામ ! થીકૃણુ કારકમાં જઈ રલા.”

અહીં કૃષ્ણની એક અને તે ય દયસી—જે દયકડી આંગળી, તેની જરાગર પોતાની દશ આંગળીઓની, પરસ્પર સંગેની તુલનાથી ક્ષીણતાની માત્રા થેરી બની છે. અને એ અતિશયોકિત, વિરહતીવ્રતાની બાજ બતાવે છે.

હવે એક છેલ્લો વલય વિશેનો, વિરહ અને મિથનની ભાવસંધિવાળો હેમચંદ્ર ઉદ્ભવ કરેલો અપભ્રંશ સાહિત્યનો પ્રચલિત સુંદર ફુલો જોઈએ :

“વાયસુ ઉગ્રાવન્તિઅએ પિઉ દિદ્ધં સહસાત્તિ,
અદા વલયા મહિદિ ગપ, અદા કુદં તાગિતિ”

કામચલાઉ શુભરાતીમાં—

વાયસને ઉગ્રગતા પિયુ દીકો સહસાજ,
અર્ધ વલય મહી પર અને અર્ધ તાગક વૃત્ત.

હવે રહે છે છેવટે બેવાનો એક હરતાવલંબી અનુભાવ : અને તે પત્રલેખનનો. શાકુન્તલમાં વિરહોદ્દહિતા શકુંતલાનો ‘શુકોદરસુકુમાર નલિનીપત્ર’ પરનો પત્રમ્લોક આપણે વાંચ્યો છે; એટલું જ નહિ, મીરાં જેવીના પદમાં ઓપિતભૂતકા વિશેના પરદેશ વસના પિયુને “લિખિલિખિ બેજત ખાંતી”ના

ઉદ્દેશ્ય એ જાણીએ છીએ એ મીરાના એક બીજા, સ્પષ્ટિત નહિ થયેલા અને પટેલી ૮૧ વાગ પ્રમિદ્ધ થતા પદમા હસ્તવડે થતા પ્રત્યક્ષ પત્રવેખનનો ઉદ્દેશ્ય મળે છે તે આપણે જોઈએ :

પદ ૧ રાગ સોરઠ

“દેએ વિખુ, વિખીયો ન જાય, પતીયા; કેએ વિખુ

કલામ ભરત મેગે કા કપત દે,

હિયડો રહ્યો થરરાય—પતીયા૦

૧

વાત કરુ તો મુઝે ખાત ન આવે,

મેણુ રહ્યા ઝરરાય—પતીયા૦

૨

મીરા કે પ્રભુ ગિરધર નાગર,

રડી હૂ મધુ પગ છાય—પતીયા૦ ૩”

૩

કિત્તો શાહીમા બોળવા માટે ઉપારોલો કા કરે છે અને હાથ સાથે હૈયુ પશુ થરકે છે એવા વિરહઅમરણ્ય અનુભવતી નાયિકા છે આપણી પ્રાચીન કાળની સામાજિક સ્થિતિ અને સ્ત્રીનું અદ્યપ અક્ષરમાન છતાં પત્રવેખનને પણ વિરહિણીનો એક સ્વાભાવિક હસ્તાનલખી અનુભાવ લેખી શકાય

અહીં આપણે સરકૃતથી માટી મુજરાતી સાહિત્યના હસ્તાનલખી વિવિધ અનુભાવોના અવતરણો જોયા તેમા નાયિકાનો શોકસત્તાપ, કૃષ્ણતા, આભરણો અગે ય ન અગ્રાહ્ય જેવું તેમ જ જગતના પદ થઈ ન ભોગવવા જેવું ઉકેટ અસુખ, મિથનોત્સુકતા, અધિદિવસોની ઉત્સુકતાપૂર્વકની ગણતરી કે ન ગણનાની વિરહભીરુતા, વિરહવર્ધક પદાર્થો પ્રતિ અભાવ, પત્રસદેશ, પ્રિયમિત્રનની આરત અને તેને અભાવે તેના ઉપસ્થિત કરેલા આભાસથી થતું સુખ ને તેના રચનાની નાનાવિધ રીતિઓ—આવા વિરહનિવેદનના ભાતભાતના ભાવોની—કહો કે અનુભાવીની રમપૂર્ણી થયેલી છે

આની ભાવસમૃદ્ધિને કારણે રસનાત્મની દૃષ્ટિએ નુગાગ્રુ રસ તરીકે આધિક્ય રસીકારાય છે. અને તેમા યે વિરોગના ભાવને વિશેષ આધિક્ય મળે એ સદજ નથી ? આ વિરહજન્ય આપ્રાપ્ય પ્રેમ તીવ્ર અખનાની તીક્ષ્ણ સરાણે ચઢીને વેદનાના અવિગત ધસકા વેદીવેદીને તેમાથી આવા કોઈક મનોકથાયાદુહાગીતરૂપે જે વિખારવા ઉગ્રડે છે તે જ શૂંગારને સવેદનાની ધારવડે સતેજ કરે છે માનસશાત્મની દૃષ્ટિએ અવરોધને કારણે ‘વેદનાના માધ્યમ વડે પ્રેમને પણ ગમિમા પ્રાપ્ત થાય છે’ એ ગરિમા પાળ્યા જેટલી ભાવની તીવ્રતા-વેધકત-માર્ગિતા રહી છે, તેટલી બીજા બાજુથી એના અન્તર્ગત વર્ણનોમા અધિક ભાવાત્મક વિસ્તારની સમૃદ્ધિ થ રહી છે વિરહને કારણે ઉદ્ભવતી ભાનાક્રલતા, ભાવવિહ્વલતા, શારીરિક ઉદ્વેગ તેમ જ જ્વર અને હુર્બળતા પાણકુતા ઇં બ્યાવિ, માનસિક ક્લેશ, સતાપ, વ્યથા, પીડા, વેદના (આ બધા શબ્દો સમાનાર્થી છતાં, આ સદર્ભમા તે વિવિધ અર્થરૂપિયાઓથી યોગ્ય છે), વિવિધ ઋતુઓના ઉદ્દીપક સ્વરૂપથી જન્મતા પ્રતિભાવો, વિયોગસમન્વિત ૧૦-૧૧ દશાઓ જેવી કે અસિવાપ, ચિન્તા, સ્મૃતિ, શુલ્કચન, ઉદ્વેગ, પ્રત્યાપ, ઉન્માદ, બ્યાધિ, જડતા, મૃતિ અથવા મૃત્યુ અને મૂર્છા—આ અને આવી વિવિધ સ્થિતિઓનું સુદર વ્યવસ્થાપૂર્ણ સવેદક ચિત્રણ—અકન થયેલું છે વિરહનિવેદનના સાહિત્યનિરૂપણમા આની સખર અને સતર્પક નિવિધતા છે વળી, આપણે જોયેલા એક વિચિત્ર અગમ પણ સારી એવી ભાવસમૃદ્ધિ છે

અને આમ છતાં એમ નથી જાણતું કે આપણી તમામ ભાષાઓમાં તેની રમૂયાત એક વિશિષ્ટ અને સમાન નિરૂપણીતિથી ઉદ્ભવ પામી છે ? કંઈક નવીન કાવ્યશાસ્ત્ર-અભૂતિચરિત એ જ અંત, અંગસંચાલન કે એવી તેની કોઈ દશાથી વિરહભાવ વ્યક્ત થયો છે ? ઉપર્યુક્ત ઉદાહરણો તેનો પુરાવો છે. આ પ્રમાણે એકસરખી નિરૂપણપરંપરા પાછળ કંઈ કારણ ? આગળ કહ્યું તેમ સમાન સંસ્કૃતિથી તે મુદ્રાકિત છે.

ભારતવર્ષ જેવા વિશાલ દેશની એક સમાન સંસ્કૃતિ પાછળ, સૈદ્ધાંતો લગી તેનું સમાન પ્રકારનું સમાજજીવન એકધારું ચાલુ રહ્યું હતું, જે આપણને ખગર છે. મુસલમાનોનાં આક્રમણો છતાં તેના હાલમાંથી તે કદી દૈન્યમયી બાક્યું નહોતું. છેક અંગ્રેજોના-પશ્ચિમના સંપર્ક પછી જ તેમાં બેથલો આંચો. ભાં લગી દેશ, વ્યાપક એવા રૂઢિનિયંત્રિત અને ધર્મશાસ્ત્રગદ્દ જીવનાચારવડે ટકી રહી હતી, ટકી રહેવા મથ્યો હતો. અને છાપખાનાંના પ્રચારની શક્યતા ન હોવાથી સમાજની એ રૂઢિપરસ્તી ને શાસ્ત્રપરસ્તીને પોષણ મળ્યું જે કંઈ નવો ઉન્મેષ સમાજજીવનમાં ઉત્પન્ન થતો તે ધીમી, પણ રિથર ગતિએ પ્રસરતો. તેને રૂઢ બનતાં સારો એવો સમય પસાર થતો. એટલે તે બે પ્રાણબળવાળો હોય તો બંને ધીરે ધીરે પણ એકથી બીજે સ્થળે પ્રચાર પામી પ્રસરતો ને જીવતો; ને સંસ્કૃતિના બળપરે સચવાનો. એટલે શરૂ થયેલી કોઈ પણ લઘુ પ્રમાણે ચાલવામાં અડિમા ગણાતો. વળી મુદ્રણયંત્રની નીપજરૂપ મુદ્રા જેટલી નિશ્ચિત બની, રૂઢ થઈ, પછી અપખે પડી લોકરુચિમાંથી ઊતરી જાય, તેવું બનવા પામતું નહિ, આ રૂઢિમહિમાને કારણે કવિને ય કોઈનું લઈને ચાલવામાં, આને લાગે છે તેની, નાનમ જાણતી નહિ. કોઈ સહર નહી જેમ સ્થળે સ્થળેથી એકલા થતા ભરપટ્ટે કાંપ સાથે આગળ ચાલે, તેવું જીવનકવનની રસમની બાબતમાં બનતું. આ રૂઢ પરંપરાનું આલંકૃત સ્વરૂપ તે જૂનાં કાવ્યોમાં આવતાં-મુદ્રાતાં રૂઢ યાદીરૂપ વર્ણનો છે; જે આપણી મધ્યકાલીન સાહિત્યની અનેક કૃતિઓમાં બેઠાં ને બેઠાં મૂકી દેવાતાં, અને તેમાં શિષ્ટમાન્ય વિદ્વાતા લેખાતી. પ્રેમાનંદ જેવો પણ અમુક સલા ને હલ અંશે તેમ કરવામાંથી બાકાત રહી નથી. આ જ કારણે વિરહસાહિત્યની, આપણે બેઠાં તેવી નિરૂપણપરંપરાને ટકાવી રાખી હતી. પણ તેવું સાચું સાહિત્ય રૂઢ છતાં નિર્જીવ નથી તેની પ્રતીતિ આપણને અહીંનાં અવતરણોથી થઈ છે અને તે જ આપણી સંસ્કૃતિની જીવંત મુદ્રા છે.

આ પૂરું કરીએ તે પહેલાં, સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રના નાધિકાભેદના વર્ગીકરણ અંગે એક સંસાધપ્રશ્ન, અભ્યારી સમક્ષ વિશેષ નિરીક્ષણપરીક્ષણ માટે મૂકી જેવો આવશ્યક જણાય છે. તે પહેલાં, આપણા કાવ્યશાસ્ત્ર વિશે એક બાબત કહી દેવી જોઈએ કે તેની એકંદર યોજનામાં જે સૂક્ષ્મ તેમ જ સારી એવી માનસશાસ્ત્રીય-સમાજશાસ્ત્રીય સૂત્ર રહેલી છે તે તેની તત્ત્વવિમર્શ શક્તિને આભારી છે. આપણા કાવ્યશાસ્ત્રકારો પર્વદર્શન અને તેમાંના ન્યાય વગેરેના અર્થગ અભ્યાસી હોઈ પ્રબળ એવી પ્રમાણશાસ્ત્રની શિસ્તમાં પસોટાયેલા હતા. ને તેથી તેમની કાવ્યશાસ્ત્રપ્રવૃત્તિ સદૃશ હોઈ નિઃસંકેટ ટકી રહેશે પ્રશ્ન છે પ્રોપિતભર્તૃકા અથવા પ્રોપિતપતિકા નાધિકા અંગેનો.

આગળ જોઈ ગયા તેમ ભરતે વર્ણવેલા અષ્ટ નાધિકાપ્રકારો ઉપરાંત નાધિકાના અન્ય પ્રકારના ભેદો પાછળથી ઉમેરાયા અને તેને લાગુ કરાયા છે, કારણ, સમાજજીવનની ઘટનાઓ કાવ્યમાં ઝિજ્ઞાસી, તો કાવ્ય પરથી શાસ્ત્રે તેવાં નવાંનવાં વર્ગીકરણો જેમજેમ સૂક્ષ્મતાં જાય તેમ રચવા માંડ્યાં. આમ, સ્ત્રીયા કે સ્વકીયા, પરકીયા અને સામાન્યાના પ્રકારનું એક વર્ગીકરણ ભરતના વર્ગીકરણબાદ જેવા મળે છે. અને ભરતના પ્રત્યેક પ્રકારને પેલા ‘લાલ પીળો ને વાદળો’ જેવા ત્રણે પ્રકાર લાગુ પાડેલા છે. આપણા મુદ્રાપૂરતું સ્પષ્ટ કરીએ તો, કાવ્યશાસ્ત્રે સ્ત્રીકારેલ છે તે મુજબ પ્રોપિતભર્તૃકાને સ્વકીયા, પરકીયા ને સામાન્યા—એવા ત્રણે પ્રકારના વર્ગીકરણ હેઠળ મૂકી શકાય એવું એને વિવક્ષિત જણાય છે. પણ એમ

એક વર્ગીકરણને બીજું વર્ગીકરણ દરવેળા ને સાગોપાગ લાગુ પડી શકે ખરું ? અને લાગુ પડતા, દરવેળા તેમા સુસંગતિ જળવાય ખરી ? આ પ્રશ્નની દૃષ્ટિએ, ભરત અને તેની પછીના કાવ્યશાસ્ત્રીઓના વર્ગીકરણોના યોગેલા સમઘની ચકાસણી થવી જોઈએ, જે ઊંડો અભ્યાસ માગી લે તેવું છે અહીં આપણે સહેજ ઊંડતી નજરે ભરત અને પાછળથી થયેલા સાહિત્યદર્પણકાર વિશ્વનાથની વ્યાખ્યાવડે તપાસી જોવા પ્રયત્ન કરીએ, જે વ્યાખ્યાઓથી આગળ આપણે પરિચિત થયેલા છીએ ભરતના કથન મુજબ જે ન યિ નો પ્રિય પ્રવાસે છે તે કારણે તે ટ્રેસચન્દ્ર નિનાની છે તો સાહિત્યદર્પણકારના કથન મુજબ, તેથી કરીને તે ‘મનોભવદુ ખાર્તા’ છે એવે કે કામાર્ત છે સાહિત્યદર્પણકાર ‘ત્રિન’ને બદલે ‘પતિ’ શબ્દ મૂક્યો છે તે લક્ષમા રાખવા જેવો છે

આ બંને વ્યાખ્યાનો એકસાથે વિચાર કરીએ તો પ્રવાસી પતિની વિરહિણી, ‘સતાપ-આકુલા’ હોઈ વિકલાંગવેશે છે એમ કહી શકાય અહીં નાયિકાના નિરહુ ખનુ નિમિત્તકારણ દેશાન્તર ગયેલો નાયક એટલે કે તેનો પોતાનો પતિ છે, કોઈ અન્ય પુરુષ નથી કારણ વિશ્વનાથની વ્યાખ્યામા નિમિત્તપણે ‘પતિ’ શબ્દ છે ખાનો કે તેનો પતિ પ્રવાસે છે અને તે પરમીયા ને સામાન્યા પણ છે તો જીવદાનુ તેવીને માટે, દેશાન્તરિત પતિનું—ને એથી કરીને પોતાનો માર્ગ ઓકળો—અતુકૂળ—થયાનુ સુખ હોય કે દુઃખ ? આ એક સાદી સમજનાથી નીપજતો પ્રશ્ન છે

એક બીજો મુદ્દો ભરતે આપેન ‘પ્રોપિતભર્તૃકા’ એવા પારિભાષિક નામવ્યક્ષણ મુજબ, તે પ્રવાસે ગયેલા નાયકની એટલે કે પતિની—ભર્તાની વિવાહિતા પત્ની—નાયિકા છે પ્રોપિતપતિના એવો શબ્દ પણ પ્રચલિત છે તેમાના આ ‘ભર્તૃ’ અને ખાસ કરીને ‘પતિ’, એ પર્યાયો શુ વિનાહિત દશાના સાકેતિ શબ્દો નથી ? છે આગળ જણાવી ગયા તે મુજબ નાયિકાભેદનું એ આપુ ચે વર્ગીકરણ નાયકને અવલમ્બીને ઉદ્ભવતી નાયિકાના રતિભાવની અવસ્થા પરથી યોજાય છે અને એ દૃષ્ટિએ પણ તે, નાયકની વિરહિણી નાયિકારૂપે જ હોય સાથે સાથે, તે અનન્ન સ્વરૂપે એવે કે સામાન્યા—પરકીયા—સ્વરૂપે કેમ હોય ?

પણ ખાનો કે એકવાર આપણે વાસ્તવિક જગતમા તેમ બને છે માટે કોઈક પ્રોપિતભર્તૃકાને પરકીયા કે સામાન્યા લેખવાગા બાધ ન જોઈએ તો, તે લક્ષમા લઈને નાયિકાવ્યક્ષણ અને નાનિમ નિશેના વર્ગીકરણોનું પરસ્પર સંકલન (co ordination) થવું જોઈએ પણ અહીં વ્યવહારનો પ્રશ્ન પ્રસ્તુત નથી—એટલા માટે કે વ્યવહારથી સાહિત્ય ને શાસ્ત્રનુ સ્વરૂપ અલગ પ્રમારનું છે કારણ વ્યવહારનો અનુભવ અને સાહિત્યનો અનુભવ એક પ્રકારના નથી અને શાસ્ત્ર સાહિત્યને અવલમ્બીને ચાને છે એ દૃષ્ટિએ કલાકૃતિમાથી નીતરી આવતા માનવજીવનના નિર્ભેજ સ્વભાવથી આસ્વાદ્ય એવો જે શુદ્ધ ભાવ વ્યક્ત થાય છે તે જોતા, પ્રોપિતભર્તૃકાની સ્વીકાર્ય યોજનામા એ લોકોએ પરકીયા-સામાન્યાનો કર્મ રીતે સમાવેશ કયોં હશે, તેની તમામ કાવ્યશાસ્ત્રના અથમાથી તુલનાત્મક અભ્યાસ વડે તપાસ કરવા જેવી આ બાબત જણાય છે. કારણ જે નાયિકા નિર્ભેજપણે પ્રોપિતભર્તૃકાનું ભાવદૃષ્ટાન્ત છે તે એકીસાથે અનન્ન—તેથી વિપરીત—ચોક્કસમા કેમ જોતી શકે ? કારણ કાવ્યનો ભાવ—અરે ! ભાવસર્વો કે ભાવશમલતા પણ શુદ્ધ પ્રકારના હોવા જોઈએ તે કવિના કે સમાજના કોઈ પણ વ્યાવહારિક પ્રયોજનથી અમાધિત હોઈ શુદ્ધ સ્વરૂપ—ના હોય તો જ તે અવિદ્યકરપણે આસ્વાદ્ય બની શકે કાવ્યની તેવા શુદ્ધ ભાવસભ્યો નીપજનવાની શુભવેશ છે તેથી જ તેમાથી તર્કસંગત કાવ્યશાસ્ત્ર ઉદ્ભવી શક્ય છે એટલે વ્યવહારમા છે માટે કરીને પ્રોપિતભર્તૃકાને પરકીયા વગેરે તરીકે સ્વીકારીએ તો ઉપર્યુક્ત મુશ્કેલી જામી થાય તો પછી શાસ્ત્રમા તેને આવશ્યક એવા અલગ અલગ વિચરણ પાડેલા નિશ્ચિત આકારવાળા વર્ગીકરણની ચોક્કસઈ રહે નહિ એના ભેજભેગિયા વર્ગીકરણને—તેના ખ્યાલને— રદ કરવામા ભનીવાર હોઈ શકે નહિ. પછી તે તર્કસંગત-શાસ્ત્રીય વર્ગીકરણ રહી શકે નહિ

અતઃ પુઠ્ઠાસિની પતિનિક્ષા કુલવધૂને નથી નિર્દેશતું ? તેની નિઃદિણીને પછી પાછળથી પરકીયાઆમાન્યા તરીકે કેની રીતે ચોછ હશે ?

એટલામાત્ર ઉમેગવી જોઈએ : ભરતની વ્યાખ્યામા નાયક માટે 'પ્રિય' શબ્દ છે પણ સાહિત્ય દર્શણકાગની વ્યાખ્યા અપ્રકૃષ્ટે નાયકના પતિતરુણનો બોધ કરે છે, જે આપણે આગળ જોયેલ છે પણ ભરતના વર્ગીકરણને આ પરકીયા વાળુ વર્ગીકરણ પાછળથી લાગુ પાડામા આવ્યું છે તે આપણને સાહિત્ય દર્શણકાગના નિરપણ પૃથ્વી જ્ઞેના મળે છે તેથી જીવનમા ને સાહિત્યમા વ્યવ થતી વાસ્તવિક પરિસ્થિતિની માગને અનુસરીને એટની વિશેષ વીગત ધીરેધીરે પાછળથી પુરાઈ માન્ય પડે છે તો પછી તેવી પ્રોતિ ભર્તૃકા જ્યારે પરકીયા કે સામાન્યા હોય ત્યારે ગ્રંથભાસનો વિભાવ બને કે શૃંગારનો ? એ પ્રશ્ન વિચારવાનો રહે

આમ 'પતિ' શબ્દને કાગણે સાહિત્યદર્શણમા વ્યાખ્યામદ્દ થયેલી વિરહસ્થાન પ્રોતિભર્તૃકા, પતિ નિના સિદ્ધાંતી રસકીયા હોવાનો ખ્યાલ ઉત્પન્ન કરે છે તેને પછી પરકીયા દૃઢ હોનાનો કદગો સભન ઠાવો થવાનું કારણ છૂટે છૂટે હાથે અને સમયે થયેના જુદા જુદા વર્ગીકરણોને એક સમગ્ર યોગનામા તાણીતુક્ષીને —કૃત્રિમપણે ઢાળવા—સાકળવા ને એમ ઈરેને સુમદ્દ કરવા જતા આવી અસંગતિ ઊભી થઈ હશે, એમ માનવું ? પણ તે સિદ્ધ કરતા પહેલા આપણે પ્રાચીન કાવ્યશાસ્ત્રના તમામ પ્રયોગો સમયાનુક્રમ મુજબ અને સમાજશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ વિસ્તૃત તેમ જ ઊંડો અભ્યાસ થવો જોઈએ આ મર્યાદિત નિરપણવાળા લખાણમા તેની સરીગત તપાસ અને તે પરથી થનાર નિર્ણય શક્ય નથી તેથી માત્ર સ્પષ્ટપ્રશ્નરૂપે અહીં તેનો નિર્દેશ કર્યો છે

છતાં આ વર્ગીકરણો સમૃધ્ધમા આટલું સૂચન કરી શકાય તેમને સુમગત રહી શકે તે મુદ્દા તમામને સાદળવા જતા અસંગતિ ઊભી થવાનો ભય રહેલો છે કારણ, માનવપ્રકૃતિની નિરવધિ—પારાવાર, હરક્ષણે પરિવર્ત પામતી શક્યતાઓ છે તેને ઝીનનાર સાહિત્યને, તેથી મર્યાદીયુપણે અને સર્વ કાવ્ય માટે કોઈપણ વર્ગીકરણના જડ ચોક્કસમા બધી બાજુ બધમેસતુ આવે તે રીતે નિયંત્રિત કરી શકાય નહિ કારણ કાવ્ય ભલે તીવ્રતાથી, અને તેની સાથે શાસ્ત્ર પોતાની રીતિએ માનવજીવનનો જે તાગ લેવાનો પ્રયત્ન કરે છે તે અશત જ કરી શકે છે કદાચ આકાશને આ—જાદવા મિજાલેલા કપડાની મર્યાદા જેવો તેનો ઘાટ છે એક બાજુ દાકવા જતા પીછા બાજુ ખૂં ને ઉઠાકુ પડે ! પણ અનુપમ, સમગ્ર નહિ છતાં પોતાના મસ્તક ઉપરનું મર્યાદિત આકાશ જેમ દાકવાની ચેષ્ટા કરી શકે છે, તેમ કાવ્ય અને શાસ્ત્ર જીવનનું મર્યાદિત આકલન જરૂર કરી શકે સમયે સમયે તેમા ફેરફારો કે ઉમેગ થાય ક્યારેક તે નકામા થ નીપડે તે સંભવેથી હોય એટલે બસ

પણ તેથી નિરપેક્ષ, આપણા વિગ્દસાહિત્યનો અહીં રજૂ થયેલો એક સુકુમારમાન—કહો કે અનુભાવસ્વરૂપ, કાવ્યાનંદ આપી શકે તેવો અભ્યાસીને અનરૂપ જણાગે ધણી વેળા કાવ્યનું નિવેચન શુલ્લઘ્વની એ ગત્તમજૂલા છે તે આ અર્થમા કે, વિવેચનનિમિત્તે તેને અનુપમે સુગ્ધ અનતગણોને એક રથાને મૂકી તેની ઝળાહળા કાવ્યકાંતિ મનભર માણી શકાય *

* પ્રસ્તુત લખાણ માટે જરૂરી અવગરહો, તેના સંદર્ભસ્થાનો ને અષો વગેરેને મહત્તાથી ને ચીવગાઈથી ગુકર કરી આપનાર નીચેના સંબંધનબધુઓનો સન્નિધિ ઉત્તેજ કરવો થયે :

- 1 પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશ વગેરે માટે શ્રી હં. સુ. કાવાણી
- 2 સરકુત માટે પ્રો. ગૌરીશંકર ઝાઝા તથા ભારતીય વિદ્યાભવનના સંશોધનવિદ્યાતાના સરકુતના આધારના સુરેશ ઉપાધ્યાય, તથા ભારતીય સરકુત પાઠશાળાના શ્રી પુરોષોત્તમ
- 3 ભારતીય વિદ્યાભવન પુસ્તકાલયના પ્રેમપાલ શ્રી નયન પડયા

વળી, માનો કે વાસ્તવિક પરિસ્થિતિને અનુલક્ષીને પ્રોપિતભર્તૃકા માટે પરકીયા વગેરે અવસ્થાની શક્યતા સ્વીકારી લઈએ તો તેવી નાવિકાનો રતિભાવ શુંગારના એટલે કે રસના સંયંધનો નદિ, પપુ રસાભાસની કોટિનો લેખનો જોઈએ. કારણ, આપણા કાવ્યચાર્યોએ કેટલાંક અનુચિત રિતિભાવના નિરૂપણને રસનિષિદ્ધ લેખ્યાં છે અને તેને રસાભાસની કોટિનાં ગણાવેલાં છે. તેનું પે કારણ છે; આપણી સંસ્કૃતિથી મુદ્દાકિત આપણી રસરુચિએ નીતિથી વિભક્ત એવી કલાધોળના કે વર્ગિકસો સ્વીકાર્યો નથી. માનવસમાજમાં મનુષ્યની નૈતિક દૃષ્ટિનો એક છેડો સર્વજનકલ્યાણના પ્રદેશ સાથે સંબંધિત છે; તો બીજો છેડો નીતિ સાથે સંબંધિત હોવાને કારણે જ, તે મનુષ્યચેતનાની અર્થન મુદ્દમ ને નાજુક સુરુચિના પ્રદેશ જોડે સંકળાયેલો છે. આપણા કાવ્યશાસ્ત્રે આવી મુદ્દમ કદાચુચિ અને જીવન વિશેની પાવિત્ર્યની બુદ્ધિથી પ્રેરાઈને દેવ, ગુરુ, માતાપિતા, પશુ વગેરેના એક કે બીજે કારણે અનુચિત શુંગારનિરૂપણને તેમ જ બહુનાયકવિષયક રતિનો અભિગ્રાપ સેવનારી સ્ત્રીને પણ, શુંગારરસ નદિ પપુ તેના રસાભાસના વિભાવ તરીકે દર્શાવેલ છે. આમ આપણે ઉપર્યુક્ત કોઈપણ પ્રકારના અનુચિત રિતિભાવને મૂળપૂર્વક કુત્સિત લેખી તેને અલગ તારવી, રસાભાસ તરફ અલાપદું રક્ષાન આપુ છે. તો પછી, એ દૃષ્ટિએ પરકીયા કે સામાન્યા પ્રોપિતભર્તૃકા શુંગારરસનો આલંબનવિભાવ શી રીતે દોષ શકે ? તો બીજી બાજુ એવી સૂક્ષ્મ રુચિ ધરાવનાર આપણી સંસ્કૃતિએ છેક અંત્રેજ્ઞેના આગમન સુધી, બહુનાયકવિષયક રતિઅભિગ્રાપ સેવનાર એવા કોઈ નાયકના નિરૂપણને ક્યાંય નિષિદ્ધ લેખ્યું નથી! સંસ્કૃત સાહિત્યનાં નાટકોમાં કેટલાંય રાગનાં તેવાં પાત્રો છે તેને પણ આપણી સંસ્કૃતિની એક તારીર જ સમજવી જોઈએ ને ?

આ ઉપરાંત શાસ્ત્ર પણ કાવ્યની જેમ કાવ્યનો અર્થ ધણવળા માટે પોતાની પ્રેરણા તેમ જ સામગ્રી, મહદંશે બલે કાવ્યમાંથી પણ અમુક અંશે જીવનમાંથી—જીવનના નિરીક્ષણમાંથી—વાસ્તવિક પરિસ્થિતિમાંથી ઉપાડે છે અને તે પરથી નમૂનાદાખલ કોઈ આદર્શ રજૂ કરે છે. એટલે કે એ આદર્શ ધણમાં શાસ્ત્રને કાવ્ય ઉપરાંત વાસ્તવિક જગતની મદદ લેવી પડે છે. કાવ્ય ઉપરાંત વ્યવહાર જગતમાં નજરે પડતી અનેક પ્રોપિતભર્તૃકાઓમાંથી કોઈક કોઈક તેવી સ્ત્રી અથવા તેનું કોઈક કોઈક લક્ષણ, આદર્શ પ્રોપિતભર્તૃકાના બરનાં હોઈ શકે. કવિચિત્ત પોતાની લાવજરૂત સુગમ્ય તે બધાં દૃષ્ટાંતોના સમુચ્ચયરૂપ એક આદર્શજૂત નમૂનો ઉપસાવે છે. શાસ્ત્ર પણ સાહિત્ય અને જીવનનો આશ્રય લઈ, વર્ગિકરણ અથવા વ્યાખ્યા તૈયાર કરે છે. તેવી છૂટકછૂટક નાવિકાઓનાં દૈનંદિન જીવન પરથી અને સાહિત્યમાં થતા તેના રસદાયી સમર્થન પરથી જેમ કાવ્યશાસ્ત્ર તેમ સ્મૃતિ અને ધર્મશાસ્ત્રો પણ જીવનાચાર ધરે છે. તે સુગમ્ય, પ્રોપિતભર્તૃકા નારી માટે કેટલાક આદર્શ આચારનાં સૂચનો નીચેના પ્રચલિત શ્લોકોમાં દર્શાવેલાં છે :

ક્રીડાં શરીરસંસ્કારં યમાજોત્સવદર્શનમ્ ।

હાસ્યં પરપદે યાનં ત્યજેત્યોપિતમર્ત્તકા ॥

—યાજ્ઞવલ્ક્ય સ્મૃતિ, ૧, શ્લોક ૮૪.

એટલે કે—“પ્રોપિતભર્તૃકાએ ક્રીડા, શરીરસંસ્કાર-પ્રસાધન, સમાજ તથા ઉત્સવ, હાસ્યદર્શન, પરગૃહગમન—તે સર્વવું.”

આ સૂચન પાછળ વાસ્તવિક જીવનનું તથ્ય કંઈક અંશે રહેલું નથી જણાતું ? જે નાવિકા પતિને કારણે વિરહસંતપ્ત નારી હોય તો સ્વાભાવિકપણે ‘રુચાલકરેશાન્તા’—કેશસંસ્કાર વગેરે વિનાની હોય. માનવવ્યવહારનો આપણો અનુભવ સાખ પૂરે છે કે જે કોઈ વિરહી છે તેનો જીવનરસ કેટલો શોષાઈ જાય છે ! અને આ પ્રકારનું વર્ણન જાણે જાણ્યગમે સાહિત્યદર્પણકારની પ્રોપિતભર્તૃકાને—એવી કોઈ

અંતઃપુરવાસિની પતિનિષ્ઠા કુલવધૂને નથી નિર્દેશતું ? તેવી વિરહિણીને પછી પાછળથી પરકીયાસામાન્યા તરીકે કેવી રીતે ચોછ દશે ?

એક બાબત ઉમેરવી જોઈએ : ભરતની વ્યાખ્યામાં નાયક માટે ‘પ્રિય’ શબ્દ છે. પણ સાહિત્ય-દર્પણકારની વ્યાખ્યા સ્પષ્ટપણે નાયકના પનિરવરૂપનો બોધ કરે છે, જે આપણે આગળ જોયેલ છે. પણ ભરતના વર્ગીકરણને આ પરકીયાવાળું વર્ગીકરણ પાછળથી લાગુ પાડવામાં આવ્યું છે તે આપણને સાહિત્ય-દર્પણકારના નિરૂપણ પરથી જોવા મળે છે. તેથી જીવનમાં ને સાહિત્યમાં વ્યક્ત થતી વાસ્તવિક પરિસ્થિતિની મારને અનુલક્ષીને એટલી વિશેષ વીગત ધીરધીરે પાછળથી પુરાર્ધ માલમ પડે છે. તો પછી તેવી પ્રોપિત-ભર્તૃકા જ્યારે પરકીયા કે સામાન્યા હોય ત્યારે રસાભાસનો વિભાવ બને કે શૃંગારનો ? એ પ્રશ્ન વિચારવાનો રહે.

આમ ‘પતિ’ શબ્દને કારણે સાહિત્યદર્પણમાં વ્યાખ્યાબદ્ધ થયેલી વિરહસ્થાન પ્રોપિતભર્તૃકા, પતિ વિના સિદ્ધાંતી સ્વકીયા હોવાનો ખ્યાલ ઉત્પન્ન કરે છે. તેને પછી પરકીયા ઇન્ હોવાનો કદંબો સંભવ ઊભો થવાનું કારણ છૂટે છૂટે હાથે અને સમયે થયેલાં જુદાં જુદાં વર્ગીકરણોને એક સમગ્ર યોગ્યતામાં તાણીતૂટીને નૃત્તિમપણે ઢાળવા-સાંકળવા ને એમ કરીને સુખદ કરવા જતાં આવી અસંગતિ ઊભી થઈ દશે, એમ માનવું ? પણ તે સિદ્ધ કરતાં પહેલાં આપણા પ્રાચીન કાવ્યશાસ્ત્રના તમામ ગ્રંથોનો સમયાનુક્રમ મુજબ અને સમાગ્રશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ વિસ્તૃત તેમ જ ઊંડો અભ્યાસ થવો જોઈએ. આ મર્યાદિત નિરૂપણવાળા લખાણમાં તેવી સ્વીગત તપાસ અને તે પરથી થનાર નિર્ણય શક્ય નથી. તેથી માત્ર સંશયપ્રશ્નરૂપે અહીં તેનો નિર્દેશ કર્યો છે.

છતાં આ વર્ગીકરણો સંબંધમાં આટલું સૂચન કરી શકાય : તેમને સુસંગત રહી શકે તે મુજબ તમામને સાંકળવા જતાં અસંગતિ ઊભી થવાનો ભય રહેલો છે. કારણ, માનવપ્રકૃતિની નિરવધિ-પારાવાર, હરકણે પરિવર્ત પામતી શક્યતાઓ છે. તેને ઝીલનાર સાહિત્યને, તેથી સર્વાંગીયપણે અને સર્વ કાલ માટે કોઈપણ વર્ગીકરણના જડ ચોકકામાં બધી બાજુ બંધબેસતું આવે તે રીતે નિયંત્રિત કરી શકાય નહિ. કારણ, કાવ્ય ભલે તીવ્રતાથી, અને તેની સાથે શાસ્ત્ર પોતાની રીતિએ માનવજીવનનો જે તાગ લેવાનો પ્રયત્ન કરે છે તે અશતઃ જ કરી શકે છે. કેન્દ્રિક આકાશને આવશ્યકતા બિંબાવેલા કપડાની મર્યાદા જેવો તેનો ઘાટ છે. એક બાજુ ઢાંકવા જતાં બીજી બાજુ ખૂટે ને ઉઘાડું પડે ! પણ મનુષ્ય, સમગ્ર નહિ છતાં પોતાના મરતક ઉપરનું મર્યાદિત આકાશ જેમ ઢાંકવાની ચેષ્ટા કરી શકે છે, તેમ કાવ્ય અને શાસ્ત્ર જીવનનું મર્યાદિત આકલન જરૂર કરી શકે. સમયે સમયે તેમાં ફેરફારો કે ઉમેરા થાય. ક્યારેક તે નકામા ય નીવડે. તે સત્યવેધી હોય એટલે બસ.

પણ તેથી નિરપેક્ષ, આપણા વિરહસાહિત્યનો અહીં રજૂ થયેલો એક સુકુમારભાવ—કહો કે અનુભાવઅંશ, કાવ્યાનંદ આપી શકે તેવો અભ્યાસીને અવશ્ય લખ્યારો. ઘણી વેળા કાવ્યનું વિવેચન-શુલ્કદર્શન એ રત્નમળૂયા છે : તે આ અર્થમાં કે, વિવેચનનિમિત્તે તેને અનુયંત્રે સુંદર અવતરણોને એક સ્થાને મૂકી તેની ઝળાંદળાં કાવ્યકાંતિ મનભર માણી શકાય. —

* પ્રસ્તુત લખાણ માટે જરૂરી અવગરણો, તેનાં સંદર્ભસ્થાનો ને ગ્રંથો વગેરેને મનમાથી ને ચીવડાઈથી ભુલક કરી આપનાર નીચેના સન્નિવૃત્તિઓનો સન્નિવૃત્તિ ઉલ્લેખ કરવો ઘટે :

- ૧ પ્રાકૃત તથા અપ્રકૃત વગેરે માટે શ્રી હનુ સુન્નિવૃત્તિ.
- ૨ સંસ્કૃત માટે પ્રો. ઝીવીસંકર જાવા તથા ભારતીય વિદ્યાલવનના સંશોધનવિજ્ઞાનના સંસ્કૃતના અધ્યાપક સુરેશ ઉપાધ્યાય, તથા ભારતીય સંસ્કૃત પાઠશાળાના શ્રી પુરોહિત.
- ૩ ભારતીય વિદ્યાલવન પુસ્તકાલયના ગ્રંથપાલ શ્રી નયન પંડ્યા.

જૈન કવિ શ્રી હેમરત્નવિરચિત વીરગાથા : ગોરા-બાદલ-પદમની-કથા-ચૌપદ [સંક્ષિપ્ત પરિચય]

મુનિ શ્રી જિનવિજયજી, પુરાતત્વાચાર્ય

જૈન સંપ્રદાયનો ત્રાગીવર્ગ પ્રાચીન સમયમાં મુખ્યત્વે ‘ચતિ’ના નામથી પ્રસિદ્ધ હતો. એનું ખીરું નામ ‘મુનિ’ પણ હતું; પરંતુ જેનેતર વર્ગ મોટે ભાગે જૈન ત્રાગીવર્ગને ‘ચતિ’ નામથી ઓળખતો હતો.

જૈન યતિવર્ગનો સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક ફાળો

પંજાબ, દિલ્લી પ્રદેશ, મારવાડ-મેવાડ વગેરે આખું રાજસ્થાન, માલવા, મધ્ય પ્રદેશ, ગુજરાત, સૌરાષ્ટ્ર અને કચ્છ ઉપરાંત હવે પાકિસ્તાનમાં મયેલા હેદરાબાદ સાથેના સિંધ પ્રદેશ સહિત ભારતના સમસ્ત પશ્ચિમ ભાગના મધ્યકાલીન ઇતિહાસનું અવલોકન કરતાં માલૂમ પડે છે કે એ યુગમાં જૈન યતિવર્ગે દેશના સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક વિકાસમાં ધણો મોટો ફાળો આપ્યો છે.

જૈન ધર્મે ઉદ્બોધેલ જીવન-આદર્શ પ્રમાણે આ યતિઓ, ઇચ્છા અને સમજણપૂર્વક, સાંસારિક જીવનનો ત્યાગ કરીને વિરક્ત જીવનનું અનુસરણ કરતા હતા. અને અહિંસાસાધક તપ, સંયમ, ધ્વજચર્ય અને અપરિગ્રહ તત્ત્વનું પાલન કરવું એ એમના જીવનનું મુખ્ય લક્ષ્ય હતું. આ લક્ષ્ય અનુસાર તેઓ પોતાના જીવનને એક સાધકના રૂપમાં ફેરવવા માટે હમેશાં યથાશક્તિ પ્રયત્નશીલ રહેતા હતા, અને પોતાના જ્ઞાન અને ઉપદેશ દ્વારા, એમના સંપર્કમાં આવતા જનસમૂહને આદર્શમય સુસંસ્કારી જીવન જીવવાની પ્રેરણા આપતા રહેતા હતા. આ યતિજનો કોઈ પણ સ્થાને સ્થિરવાસ કરવાને બદલે જુદા જુદા પ્રદેશોમાં નિરંતર પરિભ્રમણ કરતા રહેતા હતા, અને કેવળ સામાન્ય લોકો દ્વારા પોતાની કાયાને ટકાવી રાખતા હતા. તેઓ ન કોઈની પાસે ધન-ધાન્યની યાચના કરતા કે ન કોઈની પાસેથી નોટ-સોગાત-પૂજાને ઇચ્છતા કે સ્વીકારતા.

જૈન યતિઓનું આયું નિરુદ્ધ છવન જનસમૂહના અંતરમાં એમના પ્રત્યે આદર અને બહુમાનની લાગણી ઉત્પન્ન કરે છે. તેઓ એક ઉત્તમ સાધક તરીકે પોતાની આત્મસાધના કરતા રહે છે; અને સાથોસાથ પોતાના સંપર્કમાં આવતાં નર-નારીઓને, એમની યોગ્યતા અનુસાર, અદિસા, સસ્ય, અરતેય, ધ્યા, દાન, પરોપકાર, સેવા-શુશ્રૂષા, દીન-દુઃખી જનો પ્રત્યે સહાનુભૂતિ, એમની સહાયતા તેમ જ રાષ્ટ્ર તથા સ્વધર્મની રક્ષા વગેરે સગવ્યારપોષક સદ્ગુણોના સંરક્ષારોનો વિકાસ કરવાની દૃષ્ટિએ સદુપદેશ આપતા રહે છે.

જૈન યતિજનોના આવા સદાચાર-પોષક ઉપદેશને ઝીલીને હજારો માણસો એમના શ્રદ્ધાળુ અનુયાયી બની જતા હતા, અને એમણે બતાવેલા ધર્મમાર્ગનું અનુસરણ કરતા રહેતા હતા. પશ્ચિમ ભારતમાં અત્યારે જેટલી જૈન વણિક શાંતિઓ કે જેટલા સમાજો હયાત છે તે અર્ધાંધ આ જૈન યતિઓના સદુપદેશોને લીધે સંરક્ષારસંપન્ન બની શક્યાં છે. આ જૈન સમૂહોએ પશ્ચિમ ભારતના સમગ્ર લોકજીવનના ધાતર અને વિકાસમાં ઘણો મહત્ત્વનો ફાળો આપ્યો છે. આ જૈન સમૂહો દેશની રાજકીય, આર્થિક, સામાજિક અને સાંસ્કારિક પ્રવૃત્તિઓમાં હંમેશાં પોતાનો ફાળો આપતા રહેવાની વિશિષ્ટ ફરજ બજાવતા રહ્યા છે. એનો ઇતિહાસ ઘણો વિશાળ તેમ જ પ્રમાણભૂત છે. પણ હજી સુધી એના ઉપર જોષ એ તેટલો પ્રકાશ પાડવાનો યોગ્ય પ્રયત્ન નથી થયો.

આ જૈન યતિઓ જનસમૂહને સંરક્ષારસંપન્ન કરવા માટે જેમ હંમેશાં ઉપદેશ આપતા રહેતા એ જ રીતે તેઓ જાતે જુદા જુદા વિષયોનું વિશિષ્ટ જ્ઞાન મેળવના રહેતા અને પોતાથી બિન્ન દેશકાળમાં રહેનાર કે યનાર ગ્રિહાસુઓને પોતાની જ્ઞાનોપાસનાનો લાભ મળતો રહે એટલા માટે નવા નવા ગ્રંથોની રચના કરીને દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિમાં પણ વધારો કરતા રહેતા. જૈન યતિઓએ રચેલ સાહિત્ય ઘણું વિપુલ છે. હેતુકાં એક હજાર વર્ષના ભારતીય સાહિત્યનો વિસ્તૃત ઇતિહાસ લખવામાં આવે તો સંખ્યાબંધ જૈન યતિઓને એમાં ઘણું વિશિષ્ટ સ્થાન પ્રાપ્ત થઈ શકે એવી એમની સેવાઓ છે.

આ જૈન યતિઓ કે યુનિઓ પોતાના ધર્મ અને સંપ્રદાયના મર્મસ્ત વિદ્વાન તો થતા જ હતા, પરંતુ એમના જ્ઞાનાર્જન અને જ્ઞાનદાનનું ક્ષેત્ર સર્વવ્યાપક અને સર્વવિભવવાળું રહેતું હતું. તે તે સમયમાં જ્ઞાત અને પ્રવર્તતી વિદ્યાઓની બધી શાખા-પ્રશાખાઓનું આ વિદ્વાનો યથેષ્ટ આકલન, અધ્યયન, ચિંતન-મનન, આલોચન અને સર્જન કરતા રહેતા હતા. જેમ એમની જ્ઞાનપિપાસા અપરિમિત હતી, તેમ એમની જ્ઞાનોપાસના પણ એવી જ ઉકટ અને અસાધારણ હતી. તેઓ વ્યાકરણ, કાવ્ય, કોવ, હંદ, અલંકાર, ન્યાય, પ્રમાણશાસ્ત્ર વગેરે શબ્દશાસ્ત્ર કે તત્ત્વવિવેચનને લગતાં શાસ્ત્રોનું અધ્યયન કરવા ઉપરાંત જ્યોતિષ, વૈદ્યક, શિષ્ટ, શકુન, વર્ષાવિજ્ઞાન, પ્રજાપરિજ્ઞાન, રમણ વગેરે બધી જાનનાં શાસ્ત્રોનું પણ એવું જ અધ્યયન, અવલોકન અને સર્જન કરતા રહેતા. કેટલાય જૈન આચાર્યો અને ધનિનાયકો મંત્રવિદ્યા અને તંત્રવિદ્યામાં નિપુણ હતા. જૈન ઇતિહાસના અંગબૂત પ્રાચીન પ્રમાણો અને ઉદ્દેશો મુજબ એવા અનેક મોટા જૈન આચાર્યોનું વર્ણન મળી આવે છે કે જેઓ મોટા માનિક અને તાનિક હતા. પોતાની આ વિદ્યાને જાણે એમણે એ વખતના જનસમૂહો ઉપર મોટો ઉપકાર કર્યો હતો; પોતાના દેશવાસીઓનાં આંતર-જાલ કપ્ટો દૂર કરવામાં ઘણી મદદ કરી હતી. તેઓ સગવ્યારનું આચરણ કરવાની પ્રેરણા તો આપતા જ રહેતા હતા; પણ અવસર જોઈને લોકોને નીતિમાર્ગનું અનુસરણ કરવાની પ્રેરણા આપીને રાજ અને પ્રજાની ફરજોનું અને આદરવા યોગ્ય વ્યવહારોનું પણ માર્ગદર્શન કરાવતા રહેતા હતા.

એમના જ્ઞાન અને ચારિત્રબળને લીધે એમના પ્રત્યે શ્રદ્ધા ધરાવતા અનુયાયીઓ તો એમના સદુપદેશને માથે ચાલવાને માટે હંમેશાં તૃપ્ત રહેતા જ હતા; પરંતુ જેઓ એમના અનુયાયી ન હતા

એવા અજ્ઞેનો પણ એમનો શ્રદ્ધા અને ભક્તિપૂર્વક હમેશાં આદર કરતા રહેતા હતા નગર અને દેશ ઉપર શાસન ચલાવતા રાજાઓ વગેરે પણ એમનાં ઉપદેશ અને સલાહ-સૂચનનો લાભ લેના ગેરના હતા.

ઉપર સૂચવવામાં આવ્યું છે તે પ્રમાણે જનસમૂહની સાર્વજનિક તેમ જ સામાજિક ઊર્જાના આ વિદ્વાનોએ જેવો ફાળો આપ્યો છે, એવો જ ફાળો એમણે દેશની સાંદ્રિસિક સમૃદ્ધિને વધારવામાં આપ્યો છે આ વિદ્વાનોએ, ઉપર સૂચવ્યા તેના, જુદા જુદા વિષયને લગતા હબ્બરો ત્રણ પ્રકાર અને સમૂહ ભાષામાં લખ્યા છે, જે ક્રમે ક્રમે પ્રસિદ્ધ થતા જાય છે સરકૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ ભાષા ઉપરાંત ગ્રામીન રાજસ્થાની, ગુજરાતી વગેરે જેવી દેશ ભાષાઓની સમૃદ્ધિને વધારવા માટે આ વિદ્વાનોએ આ દેશ ભાષાઓમાં અસખ્ય ગ્રંથોની રચના કરી છે દેશ ભાષાઓની આ રચનાઓમાં, મુખ્યત્વે, સામાન્ય જનસમૂહને સમજાવવાની દૃષ્ટિએ કથા વાર્તા જેવા લોકપ્રિય અને લોકલોચ સાહિત્યનું વિવિધરૂપે એમણે સર્જન કર્યું છે ભાષાનિકાસ અને નિયંત્રકારની દૃષ્ટિએ, જૈન યતિઓએ સર્જેલ આ દેશભાષા-સાહિત્ય પણ ખૂબ મહત્વનું સ્થાન ધરાવે છે આ યતિઓએ દેશ ભાષામાં કેવળ પોતાના સંપ્રદાયને લગતી ગ્રામીન કથા વાર્તાઓને જ ઉતારી છે એવું નથી, એમણે તો દેશના સમગ્ર જનસમૂહમાં પ્રચલિત લોકગાથાઓ તથા ઐતિહાસિક પ્રમથોનું પણ દેશ ભાષામાં એવું જ નિશ્ચિત અનંતરણ, ભાષાત્મકે આધેખન કરીને પોતાની કવિત્વશક્તિના ખીલેલા પુષ્પોથી માતૃભાષાસ્વરૂપ સરસ્વતીભાષાની ચમત્કૃષ્ટ કરી છે

હેમરતનકૃત ચૌપદ્ય

મહાવીરે આવા જ એક યતિજી દ્વારા ગ્રામીન રાજસ્થાની ભાષામાં, અથવા જોને અમારા કેટલાક વિદ્વાન મિત્રો મારુ-ગૂર્જર તરીકે ઓળખાવવાનું પસંદ કરે છે તે ભાષામાં, રચવામાં આવેલી ભારતના ઇતિહાસની ખૂબ કડચુ છતાં અત્યંત ગૌરવશાળી કથારૂપ વીરગાથાનો કંઈક પરિચય આપવામાં આવે છે

આ કથાકાવ્યનું નામ “ગોગ બાદલ પદમની કથા ચૌપદ્ય” — અપરનામ “ગોરા બાદલ-ચરિત્ર” છે એના દર્તા યતિ હેમરતન નામે કવિ છે આ કાવ્યમાં ચિત્તોડની જગપ્રસિદ્ધ પદ્મિનીની આખી કથા વર્ણવવામાં આવી છે

પદ્મિનીની કથાની લોકપ્રિયતાનાં કારણ

ચિત્તોડની રાણી પદ્મિની કે પદ્માવતી ભારતીય લોકમાનસમાં એક વિશિષ્ટ વીરાંગના કે સતી નારી રૂપે સનાતન રથાન પાછી ચૂકી છે એ રામાયણની સતી સીતા અને મહાભારતની દ્રૌપદીના સમુદાય અવતારરૂપ આર્યનારીના અદ્વલુત પ્રતીક સમાન હતી તેથી ભારતની જુદી જુદી લોક-ભાષાઓમાં આ વિષયને વચ્ચે વિપુલ સાહિત્ય રચાયું છે કથા, વાર્તા, નાટક, નવલકથા તેમ જ કવિતારૂપે એની હૃદયગમ કથા ભારતના ખૂણે ખૂણે પહોંચી ગઈ છે

પદ્મિનીની કથા ખૂબ લોકપ્રિય થઈ તેના કારણો અનેક છે એક તો એ ખૂબ રૂપવતી અને શુણ્ણવતી શ્રેષ્ઠ નારી હતી ભારતમાં ગ્રામીન સમયથી જેનું વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક અને લૌગીક મહત્વ લેખાતું આવ્યું છે તે વિષ્ણુત તેમ જ સમૃદ્ધિ અને સરકૃતિથી પરિપૂર્ણ એવો ચિત્તોડદુર્ગ એની રાજધાની હતો ભારતના ગ્રામીનમાં ગ્રામીન રાજ્યશોમાના એક ખૂબ ગૌરવશાળી સુહિલોત રાજ્યવશની એ રાજરાણી હતી ભારતના ઇતિહાસમાં પ્રમુખ સમા દિવસોના દુષ્ટ રવેચ્છ સુસવમાન સનાતન અનાઉદ્દીનની કૂર કુદૃષ્ટિ એના ઉપર પડી હતી એ નિપલ્લોતુપ, મદ્ય, ધર્મધ્વસક, ખૂની, વૃક્ષ સુસનમાન ભારતની હિંદુ ઋતિની એ સર્વશ્રેષ્ઠ નારીનું સતીત્વ નષ્ટ કરીને એને પોતાની ગુલામ-બાદી

બનાવવા આહતો હતો; અને એમ કરીને એ હિંદુ જ્ઞાનિના ધાર્મિક અને સાંસ્કૃતિક હૃદયનું ખૂન કરીને એને પોતાના કથસ્થાનમાં દફનાવવા આહતો હતો. અઘાઉદીને માન્યું હતો કે ચિત્તોડ એ તો નાનુંસરખું રાજ્ય છે; એની લશ્કરી તાકાત કંઈ મોટી નથી; એ કિલ્લા ઉપર ચપટી વગાડતાં કબ્જે થઈ જશે, અને ભારતની એ શ્રેષ્ઠ નારીને સહેલાઈથી મારા અંતઃપુરમાં હું દાખલ કરી શકીશ. પણ ચિત્તોડના મુઠ્ઠીભર વીરોએ એના આક્રમણનો દહતાપૂર્વક સામનો કર્યો. એને મહિતાઓ સુધી લાં પડવ નાખીને પથરા રહેવું પડ્યું, અને પોતાના સૈન્યો સુનંદા સેનિયોનાં માથાં કપાવા દેવાં પડ્યાં. લડતાં લડતાં જ્યારે ચિત્તોડના બધા વીરો ખપી જવા આવ્યા ત્યારે પશ્ચિનીએ પોતાના વીરોને કેસરિયાં કરવાનું કહીને, એમના કપાળમાં અક્ષત-અંદનનાં તિલક કરીને, એમને વિદાય કર્યા; અને પોતે, પોતાના સમસ્ત નારીસમુદાયની સાથે, પશ્ચિની સરોવરમાં સ્નાન કરીને અને ભગવાન શંકરની ભક્તિપૂર્વક પૂજા-આર્ચના કરીને, મંગળ ગીત ગાતી ગાતી ચિત્તોડ ઉપર બેસી ગઈ! જોતજોતામાં એની અને એની સાથેની બધી સતી નારીઓની સોનલવર્ણી કાયા, ચિત્તોડની સોનલવર્ણી જ્વાળાઓમાં ભળી જઈને, રાખનો પુંગ બની ગઈ! જેમ કિલ્લામાં ભાભડતી ચિત્તોડની જ્વાળાઓ શાંત થઈ ગઈ એમ કિલ્લાની નીચેની રણભૂમિમાં રણવીરોની રક્તધારા પણ વહેતી બધ થઈ ગઈ! કિલ્લાના દરવાજા ઉધાડા પડ્યા હતા અને રાજમહેલો સૂતા થઈ ગયા હતા! જ્યારે અઘાઉદીન કિલ્લા ઉપર પહોંચ્યો ત્યારે એ પોતાના રાજકવિ અમીર ખુસરુ સામે જોઈને કોઈકે ‘હુદ હુદ’ ને માટે બૂમો પાડી રહ્યો હતો; પણ લાં ‘હુદ હુદ’ ક્યાં હતી? કેન રાખના પુંગમાંથી રાખની ઝીણી રજ ઊડીઊડીને એની ગોઝારી આંખોમાં પડી રહી હતી; જેથી એ, પોતાનું કાળું મોં છુપાવતો છુપાવતો અને પોતાની ધુણારપદ આંખોને યોળતો યોળતો, હતાશ થઈને ખાસી હાથે દિલ્લી પાછો ફરી ગયો!

પશ્ચિનીની જીવનકથાનું આટલું જ સારજૂત જતાંત છે; પણ એ એટલું તો ઉદાત અને ભાવોત્તેજક છે કે પ્રયેક હિંદુ સંતાન એને સાંભળીને રોમાંચિત થઈ જાય છે. આખાલવૃદ્ધ બધાં ઔપુરુષો આ કથાનું શ્રવણ કરીને ભાગણીબીનાં બની જાય છે. હિંદુ જ્ઞાતિની હસ્તિને જ ખતમ કરી નાખે એવા પ્રલયકાળ સમા એ યુગમાં એક આદર્શ સન્નારી એવી થઈ, જેણે પોતાના સતીત્વ અને જ્ઞાતીય ગૌરવની રક્ષા માટે પોતાના પ્રાણનું એવી રીતે બલિદાન આપી દીધું કે જેને લીધે હિંદુ જ્ઞાતિના ગૌરવની દિવ્ય જ્યોતિ આજ સુધી પ્રકાશમાન રહી છે. આને લીધે પશ્ચિનીની કથા, એ મૂળ ઘટના બની ત્યારથી જ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોની જનતામાં ખૂબ લોકપ્રિય થઈ ગઈ હતી; અને આખાલવૃદ્ધ જનસમૂહમાં ખૂબ ભક્તિ, ઉલ્લાસ અને ગૌરવપૂર્વક કહેવા-સાંભળવામાં આવતી હતી—રાજસ્થાનથી દૂર છેક પૂર્વ ભારતમાં પણ.

પશ્ચિનીની કથાની આની હૃદયસ્પર્શિતા, વિચિત્રતા અને લોકપ્રિયતાથી પ્રભાવિત થઈને જ જનપ્રસીદ્ધ જેવા મુસલમાન કવિ પણ અવધી લાખામાં આ કથાને ‘પદમાવત’ નામથી કવિતાબદ્ધ કરવા પ્રેરાયા હતા. જયસીની આ કવિતા પણ, કથાની મુખ્ય નાવિકા પશ્ચિનીની જેમ, સારા પ્રમાણમાં લોકપ્રિય બની છે. આ કૃતિની રચના પ્રાચીન હિન્દીની અવધી બોલીમાં થયેલ હોવાથી ઉત્તર ભારતમાં એનો પ્રચાર વિશેષ થયો છે.

ઐતિહાસિક સામગ્રીનો અભાવ; સાહિત્યિક સામગ્રીની પ્રાપ્તિ

કાળના પ્રભાવે જ્યારે મોટા-મોટા સમ્રાટોનાં જીવન સંગ્રંધી પણ આપણને યોગીક પણ ઐતિહાસિક સામગ્રી મળી શકતી નથી, ત્યારે પશ્ચિની જેવી એક નાના સરખા રાજ્યના શક્તિહીન રાજની રાણી

સંબંધી ઐતિહાસિક સામગ્રી પ્રાપ્ત થવાની આશા રાખવી વ્યર્થ છે. આમ છતાં પશ્ચિમી એક મોટી ભાગશાળી રાણી છે કે જેના સંબંધી તથ્યાતથ્યમિશ્રિત, ઇતિહાસનો આભાસ કરાવતી કેટલીક સાહિત્યિક રચનાઓ મળી આવે છે. કવિ હેમરત્નવિરચિત ‘ગોરા-આદલ-પદમની-કથા-ચૌપદ’ આવી રચનાઓમાંની એક રાજરથાની ભાષાની વિશિષ્ટ કૃતિ છે.

કવિ જયસીકૃત ‘પદમાવત’

આમ તો, આગળ સૂચવ્યું તેમ, મુસલમાન સૂફી કવિ જયસીએ અવધી ભાષામાં રાણી પદ્મિનીની જીવનકથા સંભળાવતું ‘પદમાવત’ નામે સુંદર, પ્રૌઢ કાવ્ય રચ્યું છે. એ કાવ્ય હેમરત્નકૃત ‘ચૌપદ’ કરતાં આશરે અરધી સદી પહેલાં રચાયું છે. જયસીની આ કૃતિ હિંદી-ભાષા-સાહિત્યમાં એક ખૂબ મહત્વની અને ઉત્કૃષ્ટ કોટિની રચના મનાય છે; અને એના ઉપર અનેક વિદ્વાનોએ વ્યાખ્યા, વિવેચન કે સમાલોચનારૂપે ગ્રંથ, નિબંધ કે ગ્રંથ લખ્યા છે. આ કૃતિમાં જયસીએ પદ્મિનીના જીવનનું વર્ણન વિશુદ્ધ કથારૂપે નહિ પણ આલંકારિક ભાષામાં મહાકાવ્યની ઢબે કર્યું છે. કવિ જયસી સૂફી વિચારસરણીનો અનુયાયી હતો. એનું ધ્યેય હિંદુ જનતામાં ખૂબ લોકપ્રિય અને અદ્વારપદ બનેલી સતી પદ્મિનીની આળાસગોપાલપ્રસિદ્ધ લોકકથાને સૂફી વિચારસરણી અને કદવપનાના રંગે રંગિત કરીને એ કથાને પાંચવા-સાંભળવાવાળાઓને ખોતાના સંપ્રદાયની વિચારસરણી તરફ આકર્ષિત કરવાનું હતું. જયસીના સંસ્કાર અને ભાવ ધરુલામી સંસ્કૃતિથી રંગાયેલા હતા, અને એનો ઉછેર કારસી-અરધી ભાષાના સાહિત્યની પરંપરામાં થયો હતો, તેથી એની કૃતિમાં એને અનુરૂપ ભાવાભિવ્યક્તિ થવા પામી છે. આમ છતાં એ કવિ હિંદુ વિચારસરણી, ભાવાભિવ્યક્તિ અને સાહિત્યશૈલીથી સુપરિચિત હતો, તેથી એની રચનામાં વિશેષ ભેદભાવ નજરે નથી પડતો; અને તેથી એની રચના હિંદુઓને માટે પણ એટલી જ સ્વીકાર્ય અને આદરપાત્ર બની શકી છે.

પ્રસ્તુત કૃતિનું ઐતિહાસિક મહત્ત્વ

જયસીકૃત ‘પદમાવત’ જેમ ઉત્તર ભારતમાં વિશેષ પ્રચલિત બન્યું તેમ રાજસ્થાન, ગુજરાત, માળવા જેવા પશ્ચિમ ભારતના પ્રદેશોમાં કવિ હેમરત્નની પ્રસ્તુત રચના વિશેષ પ્રસિદ્ધ હતી. આ કવિ વિદ્વાન જૈન યતિ હતા. એમની ભાષા સુપરિચિત રાજસ્થાની છે; પણ એની રચના મારવાડ, મેવાડ, માળવા અને ગુજરાતના પ્રદેશોમાં સમાનરૂપે ઉપયોગમાં લેવાતી શૈલીમાં થયેલી છે.

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ આ કૃતિ વિશેષ મહત્ત્વ ધરાવે છે. કવિએ પોતે જ આ કૃતિની પ્રશસ્તિમાં (A પ્રતિની પ્રશસ્તિની ૪થી ૭મી કડીઓમાં) જણાવ્યું છે તે પ્રમાણે આ ચૌપદની રચના ઉષ્વપુર રાજ્ય અને એના રાજવંશ સાથે વિશેષ સંબંધ ધરાવતા, ઓરવણ ભતિના, કાવડિયા ગોત્રના તારાચંદની આગણીથી કરવામાં આવી હતી. આ તારાચંદ ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ દેશભક્ત વીર ભામાશાહનો નાનો ભાઈ થતો હતો; અને મહારાષ્ટ્રના પ્રતાપનો વિશ્વાસુ રાજ્યાધિકારી હતો. સુપ્રસિદ્ધ દમ્હીપાટના યુદ્ધમાં ભામાશાહની સાથે તારાચંદ પણ એક અગ્રણી યોદ્ધો અને સૈન્યનો સંચાલક હતો. એણે ચિતોડના રાજવંશની રક્ષાને માટે અનેક પ્રકારે સેવાઓ આપી હતી; તેથી એના અંતરમાં ચિતોડની ગૌરવગાથાનું ગાન કરાવવાનો ઉલ્લાસ હોય એ સ્વાભાવિક છે. જ્યારે કવિ હેમરત્ન વિ. સં. ૧૬૪૫નું ચોમાસે સાદડી નગરમાં રહ્યા તે વખતે તારાચંદ ત્યાં મોટા રાજ્યાધિકારીને પદે હતા. જૈન સમાજની પરંપરા પ્રમાણે તારાચંદ ધર્મગુરુઓને વંદન કરવા તેમ જ એમનો ઉપદેશ સાંભળવા, યથાસમય, જૈન ઉપાસ્યમાં જતા રહેતા હતા. યતિ હેમરત્ન સારા કવિ હતા અને ધર્મોપદેશમાં તેઓ ખોતાની રચનાઓને આધારે

પ્રવચન કરતા હતા. તારાચંદ એમની આવી કૃતિઓને સાંભળીને ખૂબ પ્રસન્ન થતો. એકવાર અવસર જોઈને એણે કવિ હેમરતનને વિનંતિ કરી કે તેઓ ચિત્તોડના છતિહાસની પદ્મિનીની ગૌરવભરી કીર્તિકથાનું પોતાની હૃદયસ્પર્શી કાવ્યમય વાણીમાં ગાન કરે. તારાચંદની આ પ્રાર્થના ઉપરથી હેમરતને આ કાવ્યકૃતિ રચવાની શરૂઆત કરી, અને વિં સં ૧૬૪૫ના શ્રાવણ શુદ્ધ પાંચમના દિવસે એ પૂરી કરી. કવિના કહેવા મુજબ આની રચના વખતે મહારાણા પ્રતાપ હયાત હતા. *

આ ચૌપદના રચનાકાલથી આશરે ૨૦-૨૧ વર્ષ પહેલાં અકબરે ચિત્તોડનો સર્વનાશ કર્યો હતો; અને એ દુઃખદ ઘટનાની બહુ ઘેરી અસર મેવાણી જનતાના ચિત્ત ઉપર થઈ હતી. ચિત્તોડના પતનથી ૧૧ વર્ષ પછી થયેલ હર્દીધાટના યુદ્ધમાં તારાચંદ પણ એક શરવીર યોદ્ધા તરીકે હાજર હતો. મહારાણા પ્રતાપના એ સુરક્ષિત પહાડી પ્રદેશના મારવાડ અને શુજાતના ધોરી ભાગ ઉપર આવેલું એ સાદડી નગર એક મહત્વનું નાકું હતું. અરવલીનાં દુર્ગમ સ્થાનો અને ખાગોનું એ પ્રવેશદ્વાર હતું. તેથી એના રક્ષણનો ભાર મહારાણા પ્રતાપે તારાચંદને સોંપ્યો હતો. એ તારાચંદના જ આગ્રહથી, એ સાદડી નગરમાં આ ચૌપદની રચના થઈ હતી, તેથી આ રચનાનું આ ઐતિહાસિક મહત્ત્વ પણ છે.

કવિ હેમરતનની આ ચૌપદ ખૂબ લોકપ્રિય થઈ હતી. ચિત્તોડની પદ્મિનીની કથામાં ગોરા અને આદલની સ્વામિભક્તિનું અનુપમ ઉદાહરણ આવે છે; એમણે અદ્ભુત રીતે ચિત્તોડના ગૌરવનું રક્ષણ કર્યું એનું વર્ણન આમાં છે. આ કાવ્યની રચના થઈ તે વખતે જ આની અનેક નકલો થઈ હતી, અને મારવાડ, મેવાડ, માળવા, શુજાત વગેરે પ્રદેશોમાં એનો ખૂબ પ્રચાર થયો હતો.

લઘ્વોદ્યકૃત ‘ પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપદ ’

આ ચૌપદના અનુકરણ રૂપે, પછીથી, બીજા કવિઓએ પણ આ કથાને પોતાની કવિતા વાણીમાં ગૂંથી છે. એમાં લઘ્વોદ્ય કવિએ રચેલી આવી જ એક ‘ પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપદ ’ નામે રચના છે, જે હેમરતનની રચના બાદ આશરે ૬૦-૬૨ વર્ષ પછી (વિં સં ૧૭૦૬-૭માં) રચાઈ છે. લઘ્વોદ્ય પણ, કવિ હેમરતનની જેમ, વિદ્વાન જન થતિ હતા. તેઓ પણ લોકપ્રિય ધર્મકથાઓને પોતાની કવિતામાં ગૂંથીને ધર્મોપદેશ વખતે એના ઉપર પ્રવચન કરતા રહેતા હતા. તેઓ ખરતરગચ્છની પરંપરાના પતિ હતા. સવન ૧૭૦૬-૭માં તેઓ ઉદયપુરમાં ચોમાસુ રહ્યા હતા. એ વખતે એમના ગચ્છના આગેવાન, ઓસવાલ જાતિના, કટારિયા ગોત્રના ભાગ્યંદે એમને પદ્મિનીની કથાને ચઉપદમાં ઉતારવાનો અનુરોધ કર્યો. ભાગ્યંદેનો મોટો ભાઈ હંસરાજ ઉદયપુરના મહારાણા જગતસિંહની માતા જંબૂવતીનો દારભારી હતો. ભાગ્યંદેનો એક મોટો ભાઈ કુંગરસી નામે હતો; એને ધર્મકરણીમાં ખૂબ આસ્થા હતી. એમની પ્રેરણાથી

* સંવત સોઠઈ સઈ પચુયાલ, થાવજુ મુદિ પંચમી સુવિસાલ ।

પ્રહણી પીઠી પણું પચગડી, સબલ પુરી સોહઈ સાદડી ॥ ૪ ॥

પ્રથમી પચગટ રાણુ પ્રતાપ, પ્રતપઈ દિન દિન અધિક પ્રતાપ ।

તસ મંત્રીસર છુદિનિધાન, કાવેલયા કુલતિલક નિધાન ॥ ૫ ॥

સામિ ધરમિ ધુરિ ભાગું સાહ, વચરી વંસ વિધુંસણુ રાહ ।

તસ લપુ ભાઈ તારાચંદ, અવનિ ભણિ અવતરિઉ ઇદ ॥ ૬ ॥

મૂય જિમ અવિચલ પાલઈ પરા, રાનુ સહુ કીયા પાપરા ।

તસ આદેશ લહી મુઠ ભાઈ, સભા સહિત પાંચી સુપસાઈ ॥ ૭ ॥

લખ્યોદયે 'પદ્મિની-ચરિત્ર-અઉપધ' નામે કાવ્યની રચના કરી. હેમચન્દની રચના મુખ્યત્વે દોઢા અને ઔપધ છંદમાં થયેલી છે, ત્યારે લખ્યોદયે પોતાની રચના જુદા જુદા દેશી રાગોની ગીતગદ્ય રૈયામાં કરી છે; પણ એની કથાનું મુખ્ય વર્ણન હેમચન્દની કૃતિને આધારે જ કરવામાં આવ્યું છે. આ અરસે બીકાનેરના 'સાદલ રાજસ્થાની રિચર્ય દિન્દિટપટ' તરફથી તાજેતરમાં પ્રગટ થઈ છે. એની માથે કોઇ પ્રાચીન કવિ મઠે રચેલ 'ગોરા-આદલ-કવિત્ત' તથા જટમલ નાદરે રચેલ 'પદ્મિની-ચરિત્ર' અથવા 'ગોરા-આદલ-કથા' નામની કૃતિ પણ પ્રગટ કરી દેવામાં આવી છે.

હેમચન્દની રચનાના મૂળ મુદ્દા

હેમચન્દની ઔપધના મૂળ મુદ્દા આ પ્રમાણે છે : (૧) ચિત્રકૂટ નામે સુમસિદ્ધ અને સુસમૃદ્ધ દુર્ગનો રાજા શુદ્ધિસોત વંશનો રતનમેન છે. (૨) એની પટરાણી પ્રભાવતી નામે છે, જે રૂપે-રંગે રંભા જેવી અને શીલવતી સતી નારી છે. (૩) એ ખૂબ પતિપરાયણ અને હેતાળ છે. (૪) એક દિવસ રાજાએ જમતાં જમતાં રાણીની રસોઈની આવડતમાં કંઈક ખામી બતાવી, તો રાણીએ હસતાં હસતાં મહેલું માર્યું કે મારી રસોઈ તમને ન ગમતી હોય તો પદમણીને પરણી લાવો ! (૫) રાજા એ મહેલુને સાચું કરી બતાવવા પદમણી નારીની સોધમાં નીકળી પડ્યો. (૬) ફરતાં ફરતાં સિંદલ દેશમાં પદ્મિની રાજકુમારી હોવાનું એના જાણવામાં આવ્યું. (૭) એ ખૂબ જાહેમન ઉડાવીને સિંદલ દેશમાં પહોંચી અને પોતાની હોશિયારીથી પદ્મિનીને પરણી લાવ્યો. (૮) રાઘવચેતન નામે એક બ્રાહ્મણ રાજના દરબારમાં હતો; એ પોતાની વિદ્યાથી ગગને પ્રસન્ન કરતો હતો. (૯) પણ, કોઈક અનુચિત ઘટનાને લીધે, રાજાને એ બ્રાહ્મણના ચારિત્ર ઉપર સંદેહ જન્ય છે, અને તેથી રાજા એનું અપમાન કરીને એને ત્યાંથી કાઢી મૂકે છે. (૧૦) બ્રાહ્મણ ગુસ્સે થઈને રાજા ઉપર દ્વેષ ધારણ કરીને, વેર લેવાની શુદ્ધિથી, કિલ્લીના બાદશાહ અક્ષાઉદ્દીનના દરબારમાં પહોંચી જાય છે. (૧૧) ત્યાં પણ એ પોતાની તાંત્રિક વિદ્યાથી બાદશાહને ખુશ કરે છે, અને બાદશાહની કામવાસના ઉત્તેજિત થાય એ રીતે ચિત્તોડના રાજાની રાણી પદ્મિનીના અનુપમ સૌંદર્યનું વર્ણન કરે છે. (૧૨) લંપટ બાદશાહ પદ્મિનીને મેળવવા માટે મોટા લશ્કર સાથે ચિત્તોડ ઉપર ચડાઈ કરે છે. (૧૩) ઘણા પ્રયત્ન, સંઘર્ષ અને બળનો ઉપયોગ કરવા છતાં ત્યારે એ ચિત્તોડનો કિલ્લો નથી જીતી શકતો ત્યારે એ છળ-કપટ રચીને, રાજાને બ્રમમાં નાખીને, કિલ્લો જોવાને બહાને રાજાનો મહેમાન બને છે. (૧૪) રાજા એક ક્ષત્રિયને જાણે એ રીતે એનું આતિથ્ય કરે છે, પણ એ વિશ્વાસઘાતી સુલતાન કિલ્લાથી બહારની વખતે રાજાને કેદ કરીને પોતાની છાવણીમાં લઈ જાય છે. (૧૫) બાદશાહ રાજાને ખૂબ દુઃખ આપે છે; અને એ જોઈ-સાંભળીને બધા ચિત્તોડિવાસીઓ ભારે મુસીબતમાં મુંઝવણમાં પડી જાય છે અને રાજાને કેવી રીતે છોડાવી શકાય એનો ઉપાય વિચારવા લાગે છે. (૧૬) એ વખતે અક્ષાઉદ્દીન પોતાના દૂતને કિલ્લામાં મોકલીને કહેવગવે છે કે જો મને રાણી પદ્મિનીને સોંપી દેવામાં આવશે તો હું રાજાને છોડી મૂકીશ અને ચિત્તોડનો ઘેરો ઉઘાટીને ચાલતો થઈશ. (૧૭) રાજાની પટરાણીનો પુત્ર વીરભાણુ, જે પોતાની ઓરમાન માતા પદ્મિની તરફ દ્વેષભાવ ધરાવતો હતો, એ પોતાના સરદારોને કહે છે કે 'જો ચિત્તોડની અને રાજાની રક્ષા કરવી હોય તો પદ્મિનીને સુલતાનને સોંપી દીધા સિવાય બીજો કોઈ ઉપાય નથી.' (૧૮) પદ્મિનીને કાને બપોરે આ વાત જાય છે ત્યારે એ ખડુ ખિન્ન થાય છે. એક બાજુ ચિત્તોડની અને પોતાના પતિની રક્ષાનો સવાલ છે, અને બીજી બાજુ પોતાના સતીત્વ અને કુળધર્મની ભયાંકની રક્ષાનો પ્રશ્ન છે. એને પોતાના જીવનની રક્ષાની તો કશી જ ચિંતા નથી. એ વિચારે છે : 'હું તો પળમાત્રમાં મારા પ્રાણનો લાગ કરીને મારા સતીત્વની રક્ષા કરી શકું છું : જીવતેજીવ તો હું ક્યારેય એ દુષ્ટ સુલતાનના હાથમાં નહીં પડું; પરંતુ મારા પ્રાણ આપવા છતાં શું મારા રવામી બચી

ગકશે અને ચિતોડનો સર્નાશ થતો અટકી જશે ખરો ?' (૧૯) આ અંગે કેટલોક વિચાર કરીને પશ્ચિની પોતાના નિશ્ચાસપાન રાજપૂત યોદ્ધા ગોગ રાવતને ઘેર પહોંચે છે ગોગ મોટો વીર અને પરાક્રમી રાજપૂત છે, પણ કોઈ કાળજીસર એ રાજા રતનસેનથી અસતુષ્ટ બનીને રાજદરબારથી અલિપ્ત રહે છે રાજમાતા પશ્ચિનીની વાત સાંભળીને એ ખૂબ ચિંતામાં પડી જાય છે, અને આ આક્રમકો સામનો કેવી રીતે થઈ શકે એનો ઉપાય વિચારે છે એનો એક ભત્રાંને આદલ યુવાન, ધણો શુદ્ધિશાળી અને ભારે શરવીન છે ગોરા એની સાથે વિચાર કરે છે કાકો-સત્રીને જુને એક અદ્ભુત પ્રપચ દ્વારા ગળતે છોડાવી લાવવાની યોજના ધડે છે રાણી પશ્ચિની એ સાંભળીને રાજી થાય છે (૨૦) પત્ની એ બંને યોદ્ધાઓ રાજદરબારીઓને મળીને એમને પોતાની યોજના સમજાવે છે બધા એમની સાથે સહમત થાય છે, અને એ પ્રમાણે બધી તૈયારી કરીને, પશ્ચિનીને બદલે પાલખીમાં ગોગ રાવતને છુપાવીને, એને યોગ્ય ખૂબ શોભા સાથે સેંકડો પાલખીઓનો ગસારો લઈને તેઓ અલાહોદીનની છાવણીમાં પહોંચે છે આદલાહ આ છાવણી સાવ અજાત છે, અને ભારે આતુરતાથી પશ્ચિનીનું સ્વાગત કરવાની ધડીની રાહ નેંધ રહ્યો છે (૨૧) આદલ સુપચાપ રાજાને ગોગની પાલખીમાં બેસારી દે છે, અને એને કિંત્વા તરફ ગવાના કરી દે છે એટલામાં વાતનો ભેદ ખૂબી જાય છે અને સુવતાનની છાવણીમાં દોડધામ મચી જાય છે 'દગો ! દગો !'ની બૂમો સાથે ત્યાં મારામારી અને ઢાપાઢાપી શરૂ થઈ જાય છે પાનખીઓમાં છુપાયેલા સૈનિકો વીગ ગોગની આગેવાની નીચે અદ્ભુત વીગતા દાખનીને સંમો દુરમન-સૈનિકોનો સ્નાર કરી નાખે છે ગોરા વીગ શૌર્ય દાખનીને ત્યાં વીરગતિને પામે છે (૨૨) પોતાની સેનાનો ભારે સદાગ થઈ જવાને નીધે સુન્તાન હતાશ થઈને દિલ્લી પાછો ફરી જાય છે આ રીતે અદ્ભુત પરાક્રમ અને શુદ્ધિબળથી રાજા રતનસેન અને ગણી પશ્ચિનીની રક્ષા કરવાને કાગલે આદલ રીરનો સર્વ જયજયકાર થાય છે

હેમચન્દ્રના આ મુદ્દાઓમાં અસમજાનીન ધમ્મનો ચોરો પણ આભાસ નથી; બધી ધમ્મનો ક્રમમદ્ અને બુદ્ધિ રચાભાવિક રીતે વર્ણુની છે કેકેકાણે હેમચન્દ્રે કથાના આધારભૂત કેન્દ્રાપ પ્રાચીન કવિત વગેરે આપ્યા છે, જે નિ શકપણે પૂર્વવર્તી કવિઓની રચનાઓમાંથી લેવામાં આવ્યા છે

એક અસંગત વાત અને તેનો ખુલાસો

હેમચન્દ્રની કથામાં જે વાત અસંગત જેવી લાગે છે તે પશ્ચિનીને સિંહલ દેશની ગજકન્યા કહી છે એ છે સિંહવની અત્યંત રૂપવતી ગજકન્યાઓની કથાઓને લીધે કથાકારોએ સિંહલને પશ્ચિનીનું પિયર માની લઈને એનો એ રીતે પ્રચાર કર્યો હોય એ બનવાભેગ છે રાજસ્થાનના મહાન ઇતિહાસમાં ૨૧૦ ગૌરીશકર ઓઝાશ્રમે આ અંગે એવી કલ્પના કરી છે કે ગજા રતનસેન સિંહલ જેટલા સુરના પ્રેમમાં જઈને પશ્ચિનીને પગણી લાન્નો હોય એ કોઈ રીતે સંભવિત નથી સભવ છે કે પશ્ચિની મેવાડના સિંગોની જેવા સ્થાનની ગજકન્યા હોય અને ભાટો વગેરેએ રાજસ્થાનને લીધે એનું 'સિંહલ' બનાવી દીધું હોય નેકે મારી પામે કોઈ આધાર નથી, છતાં મારી કલ્પના છે કે પશ્ચિની સિંહલ દેશની નહિ પણ સિંધવ અર્થાત્ પ્રસિદ્ધ સિંધ પ્રદેશના કોઈ ગજપૂતની કન્યા હશે સિંધવની સ્ત્રીઓના રૂપ લાવણ્યનું વર્ણન ગજસ્થાનના પાછળના કવિઓએ ખૂબ કર્યું છે, અને સિંધવની રૂપવતી સ્ત્રીઓને ગજસ્થાનની સ્ત્રીઓના સૌંદર્યના પ્રતીક તરીકે વર્ણનવામાં આવી છે કર્ન ટોડે સિંહલના રાજા અને પશ્ચિનીના પિતાનું નામ હમીરસિંહ લખ્યું છે અને એને ચૌહાણ વગનો કહ્યો છે સિંહલ અર્થાત્ લખમાં ચૌહાણ રાજાનું હોવું સર્વથા અસભવ છે હમીરસિંહ નામ પણ શુદ્ધ રાજસ્થાની છે તેથી કર્ન ટોડના આ ઉદ્દેશમાં કઈ પણ તથ્ય હોય તો તે 'સિંહલ' ને સ્થાને 'સિંધવ' માની લેવાથી સાર્થક થઈ શકે છે, અને પશ્ચિનીની રાજમાતાની આખી કથા સંભવિત અને સંગત બની શકે છે

જન્યસી અને હેમરતનની રચનાઓમાં તદ્દાવત

જન્યસી પદ્ધતિના વાસ્તવિક આત્માને પિછાનતો ન હતો. એને એના લોકવિશ્રુત ઇતિહાસનું પણ વિશેષ જ્ઞાન ન હતું; એ ચિત્તોડના રાજા રતનસેનને ચોદાણુ માને છે. જન્યસી કેવળ કાવ્યની દૃષ્ટિએ આ કથાનું આલેખન કરે છે. એના લાવોમાં આત્મીયતાનો આભાસ નથી. એ વાંચતાં કવિતાનો આસ્વાદ તો મળે છે, પરંતુ કથામાં આવતાં પાત્રોના આલેખનમાં કોઈ પોતાપણનું સંવેદન થતું નથી. એનાં વર્ણનો ખૂબ લાંબાં-લાંબાં અને ઉપમા વગેરે અલંકારોથી ભરેલાં છે. જન્યે કવિ આ કથા નિમિત્તે પોતાની કાવ્ય-શક્તિને દેખાડવા માગતો હોય એવો જ આભાસ આ રચના વાંચતાં થાય છે. જન્યસીએ કેટલાક વર્ણનો તો એવો મુસલમાની હોળ ચડાવીને લખ્યાં છે કે જે સંસ્કારી, ધર્મનિષ્ઠ હિંદુને સાંભળવાં કે વાંચવાં ન મળે. હેમરતનની રચના સદૃશ, અકૃત્રિમ, હૃદયંગમ અને લાવોદુષોધક છે. પદ્ધતિ, રાજા રતનસેન, ગોરા-આદલ, રાધવચેતન અને અલ્લાઉદ્દીન વગેરે બધાં પાત્રોનું આલેખન, તે તે વ્યક્તિના સ્વભાવને અનુરૂપ, સાચા આંતર વગરનું થયું છે. આમાં કોઈ જાતની કૃત્રિમતાનો આભાસ સુધ્ધાં નથી થતો. જન્યે એમ લાગે છે કે હેમરતન પોતાની આંખે દેખેલી ઘટનાઓનું હૃદય વર્ણન કરી રહ્યા છે. આ વર્ણન સાથે જન્યે એનો આત્મીય સંબંધ અભિવ્યક્ત થાય છે. હેમરતનની કૃતિમાં ભારતની એક શ્રેષ્ઠ સતી નારીના અખંડ શીલવ્રતનું, સાચા સ્વામિભક્ત રાજપૂત યોદ્ધાના સ્વધર્મ કાળે સમર્પિત થઈ જવાના ઉદાત્ત ઇવતવ્રતનું શ્રદ્ધાભર્યું આલેખન જોવા મળે છે. હેમરતનની આ રચના આપણું એક રાષ્ટ્રીય ગીત છે. હેમરતને જે રીતે પદ્ધતિની કથા વર્ણવી છે, લગભગ એ જ પ્રકારે એના સમકાલીન મુસલમાન ઇતિહાસલેખકોએ પણ એ ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે.

ઘટનાની ઐતિહાસિકતા : ડૉઝ કાનૂનગોના મતનું નિરાકરણ

પણ, જન્યસીની અસંખ્ય અને અપ્રાસંગિક વાતોથી ભરેલી પદ્ધતિની કથા પ્રકાશમાં આવતાં, અનેક વાચકોને એની યથાર્થતા ઉપર શંકા થવા લાગી, અને અનેક ઐતિહાસિક નિરાસુઓ અને વિદ્વાનોએ એ સંબંધી ઊદાપોહ શરૂ કર્યો. ભારતના પ્રાચીન ઇતિહાસને શંકાની દૃષ્ટિએ જોનારાઓને પદ્ધાવતી-પદ્ધતિની કથાનો, જન્યસીના સમયથી પહેલાંના સમયનો, કોઈ વિશ્વાસપાત્ર સ્રોત ન દેખાયો. તેથી તેઓ એવા અભિપ્રાય ઉપર આવ્યા કે—પદ્ધતિની આ કથા એ કેવળ જન્યસીની કલ્પના જ છે; એમાં કોઈ ઐતિહાસિક તથ્ય છે નહિ. અલ્લાઉદ્દીને ચિત્તોડ ઉપર આક્રમણ કરીને એના ઉપર ધસલામનો ઝોડ ફરકાવ્યો, એનો ઉલ્લેખ અલ્લાઉદ્દીનના પોતાના દરબારી લેખકોએ કર્યો છે; અને એમનામાં સૌથી મુખ્ય પ્રસિદ્ધ લેખક અમીર ખુસરુ છે. અમીર ખુસરુ પોતે ચિત્તોડના આક્રમણ વખતે અલ્લાઉદ્દીનની સાથે હતો. એણે એ લગભગનું વર્ણન કરતાં ચિત્તોડના રાજા રતનસેન અને રાણી પદ્માવતી કે પદ્ધતિનો જરાસરખો પણ નિર્દેશ કર્યો નથી. પછી અકબરના સમયમાં થયેલા મુસલમાન ઇતિહાસલેખકો, જેમાં ફરિશ્તા અને અબુલફઝલ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે, એમણે પદ્ધતિની ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે; પરંતુ તેઓ જન્યસી પછી થયા છે, એટલે એમની કથાનો મુખ્ય આધાર જન્યસીનું પદ્માવત જ છે. એને જ આધારે પછીના હિંદુ કવિઓએ પણ પદ્ધતિની કથાને પ્રચલિત કરી વગેરે વગેરે—આ મતના મુખ્ય પ્રચારક છે સુપ્રસિદ્ધ ઇતિહાસવેત્તા બંગાળના વિદ્વાન ડૉઝ કાલિકારંજન કાનૂનગો.

ડૉઝ કાનૂનગોએ પોતાની માન્યતાના સમર્થનમાં કેટલાક તર્ક આપ્યા છે. એક તો એ કે અલ્લાઉદ્દીનના સમકાલીન ઇતિહાસલેખકોએ પદ્ધતિનો કશો નિર્દેશ કર્યો નથી. બીજું, જન્યસીની પહેલું પદ્ધતિ સંબંધી કોઈ રચના મળતી નથી. ત્રીજું, પછીથી થયેલા ભાટઆરણ્યોએ પદ્ધતિને લગતી જે કથા કહી છે એમાં પરસ્પરમાં વિસંવાદ અને કાળક્રમનો અસંખ્ય ઉલ્લેખ છે.

ડોં કાનૂતગો જેવા વિચારકોનુ ખાન કરનારાઓમા રાજસ્થાનના જનશ્રીતા ઇતિહાસસત ડોં દશરથ શર્મા મુખ્ય છે એમણે કેટલાક વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક પ્રમાણોને આધારે પદ્મિનીની કથાને ઇતિહાસસિદ્ધ સાબિત કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે જિકાનેરથી પ્રગટ થયેલ, અગાઉ સૂચિત, લખ્ષ્મીદેવ કવિની " પદ્મિની ચરિતપદ્ધતિ"ની શરૂઆતમા 'રાની પદ્મિની—એક વિવેચન' શીર્ષક ડોં શર્માજીનો દૂકો છતા સારભૂત લેખ છપાયો છે એમા ડોં શર્માજીએ ડોં કાનૂતગોના તકોનો જવાબ આપતા કહ્યું છે કે અંતનાઉદ્દીનના સમકાલીન લેખકોએ પદ્મિની સમધી ચર્ચા નથી કરી એ હકીકતને કોઈ પ્રબળ પ્રમાણરૂપ ન લેખી શકાય, એ લેખકોએ તો એવી અનેક બામતોનો ઉ નેખ નથી કર્યો કે જે અન્ય પ્રમણોથી જાણી શકાય છે જાણસીની પહેલા પદ્મિનીના અગ્નિતત્ત્વનો સ્પષ્ટ કોઈ ઐતિહાસિક ઉ નેખ નથી મળતો, એવો ડોં કાનૂતગોનો બીજો તર્ક પણ બરાબર નથી જાણસી પહેલા (સં ૧૫૮૩માં) રચાયેલી છિત્રાઈ વાર્તામા રતનસેન, પદ્મિની ગોરા માદલ અને ચિત્તોડની ઘટનાનો સ્પષ્ટ ઉ નેખ મળે છે કોઈ અત્તાત કવિ ભાગ કે આરણે રચેના ગોરા માદલના ચરિત્રને લગતા કવિત્ત મળી આવ્યા છે, જે ભાષાની દ્રષ્ટિએ જાણસી પહેલાના માન્ય પડે છે રાજા ગતનસિંહનો સં ૧૩૫૮નો સ્પષ્ટ શિનાનેખ * ચિત્તોડમાથી મળી આવ્યો છે, એને આધારે એ વખતે એ ભાનો રાજા હતો એ નિશ્ચિત થાય છે આ તર્કને આધારે ડોં શર્માજીએ એમ પુગવાર કર્યું છે કે જાણસીના 'પદમાવત'ની પહેલા જ પદ્મિનીની કથા અને અંતનાઉદ્દીનની લખતતા સારી રીતે જાણીતી યદ્ય ચૂકી હતી

હેમરત્નને જાણસીના 'પદમાવત' સમધી કરી જાણકારી નહિ હતી એમણે તો રાજસ્થાનમા પરાપૂર્વધી લોકવિખ્યાત બનેલા કથાબીજોને આધારે પોતાની સ્વતંત્ર કૃતિ રચી છે એ સ્પષ્ટ કહે છે કે 'મુળિલ તિલુ માચ્છલ સંઘવિ' (A પ્રતિની પ્રશસ્તિ, કડી ૧૦) અર્થાત મેં જેવો સમઘ સાભળ્યો તેવો કહ્યો છે વળી, કવિ પોતાની રચનાના પ્રારંભમા જ કહે છે કે 'કેઞ્ઞવસ્યુ સાચી કથા, જાંણિ ન આવડ કાદ' (ત્રીજી કડી) એટલે કે હું સાચી કથા રચીશ અને એમા કોઈ ખોટ અર્થાત અસલ નહિ આવવા દઉં આ રીતે હેમરત્નની કથા અને એના મુખ્ય પાત્રો જિલકુન ઐતિહાસિક હતા, એમા શકા નથી

પદ્મિનીની આ કથા મુખાંત કેમ ?

આમ છતાં એક વાતનું આશ્ચર્ય થયા વગર નથી રહેતું કે હેમરત્ન વગેરે રાજસ્થાનના કવિઓએ પદ્મિનીના જીવનની અંતિમ ધમ્ના (પોતાના પતિની પાછળ સતી થવા) અંગે કેમ દશુ નથી લખ્યું ? આ રાજસ્થાની કવિઓ પદ્મિનીની કથાને સુખાત રૂપમા જ પૂરી કરે છે, અને એ કથાનો જેવો કટુણુ અત જાણસીએ વર્ણવ્યો છે, એ અંગે સર્વથા જોડ સેવે છે, એમ કેમ બન્યું હશે ?

પદ્મિની સમધી બધી કથાઓમા સૌથી વધારે સગત અને આધારભૂત રચના કવિ હેમરત્નની પ્રસ્તુત કૃતિ જણાય છે સભર છે, પદ્મિનીના કટુણુ અત અંગે એને કોઈ વિશ્વાસપાત્ર આધાર જાણુના નહિ મળ્યો હોય, તેથી એણે એનું કોઈ સચન નહિ કર્યું હોય અને ગણ રતનસેનની મુખ્તિની સાથે જ આ કથાને સુખાત રૂપમા પૂરી કરી દીધી હોય

વીરગાથાની કેટલીક પ્રસાદી

સામાન્ય જનસમુદાયમા રાષ્ટ્રભાવના કે રાષ્ટ્રીય ચેતનાનો સચાર કરે એવી અવસુત આ વીરગાથા દસ ખાંડમા વિભક્ત છે અથની પ્રશસ્તિની કડીઓ, અને વચ્ચે વચ્ચે, આલખા તાગનિયાના જેમ, શોબી

૨૬૬ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્ણમહોત્સવ ગ્રન્થ

ઊક્તાં કવિતોને ખાદ કરતાં ચૌપઈઓ અને દુહાઓની કડીઓની સંખ્યા ૬૨૦ છે. પોતાના રાષ્ટ્રના ગૌરવની કે પોતાની આસ્થિતાની રક્ષા માટે સર્વસ્વ ન્યોછાવર કરવાની પ્રેરણા આપતા આ વીરકાવ્યનું મૂલ્ય ચિરંતન છે. કવિવર હેમચંદ્રની આવી પ્રેરક અને બળકટ બાનીમાંથી થોડીક કાવ્યપ્રસાદી અડી નીચે રજૂ કરવામાં આવે છે :

ખંડ પહેલો

કથાના મુખ્ય વીરોનો નિર્દેશ કરતાં કવિ રાક્ષાતના દુહામાં કહે છે :

સામિ-પરમ જિજ્ઞ સાચવિઉં, વીરા રસ સચિસેષ ।
શુભદૌ મહિ સીમા લહી, રાખી જિમવટ રેખ ॥ ૬ ॥
ગોરા રાવત અતિ શુભા, વાદલ અતિ બલવંત ।
બોલિસુ જાત બિહું તળા, કુલિયો સમક્ષા સંત ॥ ૭ ॥

ચિત્રકૂટ (ચિત્તોડ)નું વર્ણન કરી કવિ રાગ રતનસેનનો પરિચય આપે છે :

તિલિ મહિ રાજ કરધ મહિજોત, રતનસેન રાજ જસ-જેત ।
મળસ પરાક્રમ પૂર પ્રતાપ, પેસી ન સકધ જસુ થદિ પાપ ॥ ૧૯ ॥
અવનિ ઘણી લમ અવિચલ આણુ, બાલિ તપઈ જસુ બારધ બાણુ ।
પેરી ઠંઠ તણુઉ કુદાસ, રણ-રસીઉ નઈ અતિ રંદાસ ॥ ૨૯ ॥

પંડિતી નારીનું સામાન્ય વર્ણન :

ભમર ઘણા શુંભરવ કરઈ, પદમિલિ-પરિમલ મોલા ફિરઈ ।
પદમિલિ તણુઉ પદંતર એહ, બૂલા ભમર ન છંડઈ દેહ ॥ ૮૭ ॥

ખંડ બીજો

પંડિતીનું દુહામાં વિશેષ વર્ણન :

વાદલ મહિ જિમ વીજલી, અંચલ અતિ ચમકંતિ ।
મહલ માહિ તિમ તે તણુઉ, ઝલહલ તણુ ઝલકંતિ ॥ ૧૧૪ ॥
પાન પ્રહીરુષઈ પદમિણી, મલિ તંબોલ ગિલંતિ ।
નિરમલ તનિ તંબોલ તે, દેહ મહિય દીસંતિ ॥ ૧૧૫ ॥
હંસ-અમલિ હેજઈ હસઈ, વદન-કમલ વિહસંતિ ।
દંતકલી દીસઈ જિસી, બાલિ કિ હીરા હંતિ ॥ ૧૧૬ ॥

વ્યાસ રાધવચેતન; રાગનો કોપ; વ્યાસની વિચારણા :

તિલિ શુરિ રાધવચેતન વ્યાસ, વિદ્યાસું અધિકઉ અવ્યાસ ।
રાલ તિલિ રીઝનીઉ ઘણું, શુદ્ધત ઘણું લઈ વ્યાસાં તણું ॥ ૧૨૩ ॥
એક દિવસિ પદમિલિ નથ પાસિ, રાજ એહ કરધ વિલાસ ।
નેહ નિતંબની શુંભનિ કરધ, રાજ આસિમન આચરધ ॥ ૧૨૪ ॥
તિલિ પ્રરત-વઈ રાધવ વ્યાસ, હલનઉ પદમિલિ તણુધ આવાસ ।
તે દેખી રાજ શુભસીઉ, રાધવ ઊપરિ કોપ જ છીઉ ॥ ૧૨૬ ॥

વલ્લભા વ્યાસ ન તેલ્યા માદિ, મૌન સુહૃદથી મુંઝ્યા ઠાહિ ।
 ઇન્દ્ર સુઝં દીક્ષી એ પદમિણ્ણી, અર્પિત હરાતું હું એ તણી ॥ ૧૩૪ ॥
 વ્યાસ સુણી ઇમ મનિ બીહનઉ, કુણુ વેસાસ કરધ સીહનઉ ।
 રાત્રિ મિત્ર કદી નવિ હોઈ, નવિ દીકૃત નવિ સુણીઉ કોઈ ॥ ૧૩૫ ॥

ખંડ ત્રીજો

રાધવની દિલ્લી તરફ રવાનગી; અશ્વાઉદ્દીનની કૃપા; પ્રતિપોધની પ્રતિજ્ઞા :

ઇમ આસોચી રાધવ-વ્યાસ, ચિત્તકોટ નઉ છોડિઉ વાસ ।
 માણસ સુહરઈ લેઈ કરી, ગદયી ઇનઉ મઉ નોસરી ॥ ૧૩૭ ॥
 દિલ્લીપતિ પતિસાહ પ્રચંદ, અવનિ ગોક તસુ આણુ અખંડ ।
 અશ્વાઉદ્દીન નવ ખંડે નામ, તૃપ સહુ તેહનઉ કરધ સિલ્લોમ ॥ ૧૪૨ ॥
 મૌન સુહૃત વધોઈ પુર મોહિ, પૂછઈ તેડી નિત પતિસાહિ ।
 ઉલ્લસતો દૂડઉ અવનીસ, પૂઝી રાધવ તજી જગીસ ॥ ૧૪૬ ॥
 ઇક દિન આવિઉ એ અભિમૌન, “ રતનસેન સુઝ મઝીઉ મૌન ।
 વાહુ વચર કિસી પરિ એહ, સૌમિ-ધરમ નઇ રીપઉ ઉહ ॥ ૧૪૮ ॥
 તઉ હું જઉ પદમિણ્ણી અપહરું, ચિત્તકોટથી અલગઉ કરું ।
 પદમિણ્ણી નારિ ખરી પકવડી, લગિ પાતિસાહ કરું પરમડી ॥ ૧૪૯ ॥

ચોથા ખંડમાં પદમિણ્ણીની શોધમાં અશ્વાઉદ્દીનનો સિદ્ધલક્ષ્મીપત્રો ફેરો શોગટ મળ્યાનું વર્ણન આવે છે.

ખંડ પાંચમો

અશ્વાઉદ્દીન રાધવને પદમિણ્ણી બીજે ક્યાં છે એ પૂછે છે; રાધવ ચલવણી કરે છે;
 અશ્વાઉદ્દીન ચિત્તોઃ પર ચક્રાર્ધ કરે છે :

“ સિંધલક્ષ્મી પખે પદમિણ્ણી, વલે કિહોં ઇધ કહિ સુઝ ભણી ” ।
 વ્યાસ કહઈ— “ સંભક્ષિ સુસિતાંબુ, ઇક વક્ષિ પદમિણ્ણીનું અહિરૌણુ ॥ ૨૩૫ ॥
 મિહુ દિસિ ચવિઉ મઠ ચીતોડ, વરેચાચલ મહિ વિસમઇ ઠાહિ ।
 રતનસેન રાત્ર રંદાસ, કલહ કરે મહા કંપાસ ॥ ૨૩૬ ॥
 તસુ પરિ નારિ અછઇ પદમિણ્ણી, સેવનામ સિરિ ગિમ હુઇ મજા ।
 લેઈ ન સકઇ કોઈ તેહ, તિણ્ણી કારણી સું ભાણું એહ ॥ ૨૩૭ ॥
 સાહ કહઇ— “ સંભક્ષિ હા ભંભ, એવડઉ શોક કીઉ આરંભ ।
 બીજ વાન સહુ દિવ તિજઉ, મઠ ચીતોડ તજુઉ સું મજઉ ॥ ૨૩૮ ॥
 ઊભા-ઊભા લીઉ પદમિણ્ણી, અવિતઉ પકડું મઠનઉ ધણી ” ।
 સખલ સેન લે અલિખ ચરિઉ, ધર પૂજ વાસિમ ધરહરિઉ ॥ ૨૩૯ ॥

ખંડ છઠ્ઠો

રતનસેનનો સામનો; અશ્વાઉદ્દીનની વિભાસણુ અને છેતરપીંડીની યોજના :

રતનસેન પિણુ રોસઈ ચડિઉ, દીઠઉ આલિમ આવી પડિઉ ।
 સુભટ સેન સજ શીધી સહુ, જલચંન બોલઈ બહસે બહુ ॥ ૨૪૦ ॥
 “ સાહિ બલઈ તું આવિઉ સહી, પિણ્ણી દિવ નાસિ મ ભવે વહી ।
 નામતોં ઇધ નર નઇ ખોડી, હું ઠાવઉ હું ઇણુ હિજિ દોડી ” ॥ ૨૪૧ ॥

સાંજ લગ્ન થઈ સંક્રામ, પિય નવિ રીપઉ કોઈ કાંમ ।
 યજ્ઞ મર્યાદ્યા મુંગલ મીર, અસિ પતિ મૌની હીયધ હીર ॥ ૨૬૬ ॥
 આશ્રમસાહિ કરંધ આલોચ, લસકર માહિ હુઉ સંકોચ ।
 વ્યાસ કહ્યું—“ સંભલિ મુલિનાંણુ, કોટ ન હીજધ કિમ હી પ્રાણુ ॥ ૨૬૭ ॥
 ધાનઉ કોઈ કરંધ ઇલ-ભેદ, મત પરગાસઉ મરમ મજેદ ।
 વાન કરાવઉ કપટઈ ઇસી, સાહિ હુઉ હિવ ગુમરું પ્રુસી ॥ ૨૬૮ ॥
 પદમિણિ હાથઈ જમણુ તણી, મુઝ મનિ ખંતિ અછધ અતિ ઘણી ।
 અવર ન કાઈ માગધ સાહિ, અલપ સેનરું આવધ માહિ ॥ ૨૭૧ ॥
 એક વાર દેખી પદમિણી, સાહિ સિધાવધ દીક્ષી બણી ” ।
 —એમ કહી મુંકયા પરધાન, રતનસેન પૂછયા દે મોન ॥ ૨ ॥
 “ કહઉ કિમ આવડઉ ગુરિહ પરધાન ? ” તથ તે બોલધ—“ સુધિ રાજન ।
 આશ્રમસાહિ કહ્યું ઇધ એમ,—“ માહો-માહિ કરંધ હિવ એમ ” ॥ ૨૭૩ ॥

ખંડ સાતમો

અલાઉદ્દીનું આગમન; પદ્મિનીનો પીરસવાનો ઇનકાર; દામીઓને જોઈને બાદશાહનું અચરજ :

રાધવ વ્યાસ કીઉ મંગળુઉ, રતનસેન વૃષ આલણુ તણુઉ ।
 વૃષ-મનિ કોઈ નહી ઇલ-ભેદ પ્રસાની મનિ અધિકઉ જેદ ॥ ૨૮૪ ॥
 રતનસેન સરલઉ મન માહિ, મંત્રી તેલણુ મેલયઉ સાહિ ।
 “ સાહિબ । આજ પધારઉ સાહિ ”, રતનસેન તેલઈ અહમદી ॥ ૨૮૭ ॥
 રતનસેન હિવ નિજ ધરિ બણી, બગતિ કરાવધ બોજન તણી ।
 પદમિણિ નારિ મતઈ જઈ કહ્યું—આલિમરું (હવ જિમ રસ રહય ॥ ૩૦૧ ॥
 તિણુ પરિ બોજન બમતઈ કરંઉ, જિમ આશ્રિમ મનિ હરવધ ખરંઉ ” ।
 પદમિણિ નારિ કહ્યું—“ પ્રી ! સજુઉ, નિજ કરિ ન કરિરું હું પ્રીસણુઉ ॥ ૩૦૨ ॥
 પૂઠ રસ સરમ કહું રસવતી, પ્રીસેસી દાસી શુણવતી ।
 સિણુગારઉ સમકી ઓકરી, પોતિ અછધ જઉ ગુરહ મનિ ખરી ” ॥ ૩૦૩ ॥
 તિહો આવી બેઠો પતિસાહ, મન મહિ આવધ અધિક ઉગાહ ।
 પદમિણિ પોહઈ અધિક પદૂર, દાસી આવી દિખાવધ વૂર ॥ ૩૦૮ ॥
 ઇક આવી બધસણુ દે બઈ, બીલ ચાલ મેલવધ ઠાઈ ।
 બીલ આવિ મોવાવધ હાથ, ચોથી હાલઈ ચમર સનાથ ॥ ૩૦૬ ॥
 દાસી આવઈ ઇમ જૂ જૂઈ, આશ્રિમ મતિ અતિ વિલૂવલ હુઈ ।
 “ પદમિણિ આ કઈ, આ પદમિણિ, સરિખી દીસઈ સહુ કામિણી ॥ ૩૧૦ ॥
 વ્યાસ કહ્યું—“ સંભલિ મુઝ ઘણી ! એ સહુ દાસી પદમિણિતણી ।
 વાર-વાર રમું ઝળકઉ એમ ? પદમિણિ ઇહો પધારઈ કેમ ? ॥ ૩૧૧ ॥
 ઉંચઉ દીસઈ એ આવ્યાસ, ઇહો ઇધ પદમિણિ તણુઉ નિવાસ ।
 રતનસેન રાબ ઇહો રહય, પદમિણિ વિરહ બિણુ ઇક નવિ સહય ॥ ૩૧૮ ॥

સામેના મહેલના ગોખમાં પદ્મિનીને જોઈને બાદશાહ થેલો બની ગય છે :

“ અહો અહો એ કહું પદમિણિ ? રેબ કહું, કઈ કહું રુખમિણી ?
 નાગકમરિ કઈ કા કિનરી ? ઇદાણી આણી અપહરી ? ” ॥ ૩૨૫ ॥

ગતનસેન પાદશાહને વળાવવા જતા દગ્ગાથી કેદ પકડાય છે :

“કામકાજ કલો હમ બજી, દુમ મહિઆની કીધી ધજી ।
સીખ દીઉ દિવ ઉભા રહી”, આલિમસાહ કહધ મહમલી ॥ ૩૩૩ ॥
ભૂપ બજીઈ—“આધેરા ચલઉ, છમ અઝુ છવ હુધ અતિ બાલઉ” ।
એમ કહી આધઉ સચરિઉ, મદથી બાહરિ નૂપ નીસરિઉ ॥ ૩૩૮ ॥
નૂપ મનિ કોધ નહી જલવેધ, ખુરસાજી મનિ અધિકઉ ખેધ ।
બયાસ કહધ—“એ અવસર અરુધઈ, ઇમ મ કહેબયો ન કાહઉ પછઈ” ॥ ૩૩૬ ॥
હસકાયાં આલિમ અસવાર, માહોં-માહિ મિદયા જુઝાર;
રતનસેન જાન્યઉ તતકાજ, વિજયી વાત હુધ વિસરાઈ ॥ ૩૪૧ ॥

ખંડ આઠમો

પ્રધાન દ્વારા અથાઉદ્દીનનો પશ્ચિનીને સોંપીને ગમને છોડાવવાનો સંદેશો આવે છે

“હમકુ નારિ દિયઉ પદમિજી, જિમ હમ છાઈ મદનઉ ધજી ॥ ૩૪૫ ॥
નદી તરિ પ્રાલધ લેસાં સહી, જઉ દુગ્ધ ધજી પરિ દેસાઉ નહી ।
જઉ દુગ્ધ દેસાઉ હમ પદમિજી, તઉ છૂટેસી મદનઉ ધજી ॥ ૩૪૬ ॥
નદી તરિ મદપતિ લીધઉ મહી, અઢ પિજી હેવધ લેસાં સહી ।
મઢ લીધધ લીધી પદમિજી, હમીઉ અસપતિ કરસી ધજી” ॥ ૩૪૭ ॥

પશ્ચિનીનો ઓરમાન પુત્ર વીરભાણુ અને બીજા સુભટ્ટો પશ્ચિનીને અલાઉદ્દીનને સોંપી દેવા તૈયાર થાય છે .

વીરભાણુ પિજી પદમિજી દિસી, દેતાં હોવધ મન અહિ ખુસી ।
“ધજી યુઝ માત તજીઉ સોહામ, લેઈ દીધઉ દુખ દઉહામ ॥ ૩૪૩ ॥
તિજી કારજી દેતાં પદમિની, વસિ યુઝ માત હુધ સામિની”
વીરભાણુ સમભળી કહધ—“પદમિજી દીધધ સપહુ રહધ” ॥ ૩૪૪ ॥
સગલે સુભટે થાપી વાત—“પદમિજી દેસાં દિવ પદમાતિ”
ઇમ આવીચી ઊઠયા જિસધ, પદમિજી સહુ સંભરીઉ તિસધ ॥ ૩૪૬ ॥

પશ્ચિનીની પ્રિમાસણુ: ગોરા પાસે ગમન, ગોરાનુ આશ્વાસન :

પદમિજી હેવ છીધ ખલભજી, “વાત જીરી મઈ એ સોભળી ।
ખડુ છમ ! દહુ નિજ દેહ ! પિજી નવિ ભઈ અસુરોં મેહ ॥ ૩૪૭ ॥
રભ ધજી પરિ બધે દીઉ, વૈસધ એ આલોચહ કીઉ ।
સમલા સુભટ હુઆ સતલીજી ? હિન કિજી આલિ બાપુ દીલ ॥ ૩૪૮ ॥
વખત ઇસઉ યુઝ આલિઉ વહી, સરણાઈ કો દેજી નહી ।
હિવ જગીસ ! કરીજધ કિયુ ? દેખઉ સંકટ આલિઉ ધસુ ॥ ૩૪૯ ॥
દે છવ ! જી નવિ ભાઈ દીજી, છવ ! મ હાંવો રે સતલીજી ।
મરતોં સહુવધ સમરધ સરી, દુખ-સુખ કમં લિજ્યા હોધ મહી” ॥ ૩૫૦ ॥
હિવ ચિતિ ચિતધ ઇમ પદમિજી—“ગોરા-બાદશ બેહી જીવી ।
વૈસું ભધ કરુ વીનવી, બીજાં માહિ ન દીસધ રતી” ॥ ૩૫૩ ॥
ઇમ આલોચી પદમિજી નારિ, ચહિ ચકલેજિ પહુતી બારિ ।
સાયધ દેધ સખી પંદવાર, આપી ઓરિલરધ દરબારિ ॥ ૩૫૪ ॥

ગોરાનો વિરોધિત જવાબ :

ગોરઉ સાંમહો ધાયો ધરો, વિનય કરી ઇમ બોલધ હરો ।
 “ માત ! મયા બહુ કીધી આજ, કહઉ પધાર્યા કહઉ કામ ॥ ૩૮૬ ॥
 આલસુઆં માદિ આવી ગંગ, પવિત્ર હુઆ મુઝ અંગણ-અંગ ” ।
 વણતી બોલધ ઇમ પદમિણી, “ હું આવી તુમહ મલવા બણી ॥ ૩૮૭ ॥
 મુબટે સગલે લીધી સીખ, દયા ધરમની લીધી લીખ ।
 સીખ દિઉ દિન તુમહ પિણસહી, જિમ અસુરોં ધરિ ભઈ વહી ॥ ૩૮૮ ॥
 મુબટ સહુ હુઆ સત લીણ, ખિતિ-પુદિ ખિતવટિ હુઈ ખીણ ।
 મુબટે સમલે દાખિઉ દાઉ, પદમિણિ દે નઈ લેશોં રાઉ ॥ ૩૮૯ ॥
 દિન તુમહ સીખ દિઉ ઇઉ કિરો ? મુબટે સમલે કીધી ધરો ”
 ગોરઉ જંપધ—“ મુણિ મુઝ માત ! ગઠ માદે હું કેહી માત ! ॥ ૩૯૦ ॥
 ખરય ન ખાઓં રામ તણઉ, પૂછધ કોઇ નહી મંગણઉ ।
 પિણ મન આરતિ મ કરઉ માત ! બકી હુરો દિવ સગલી વાત ॥ ૩૯૧ ॥
 જઇ તુમિહ આઘ્યા મુઝ ધરિ વહી, તઉ અસુરોં ધરિ ભરાઉ નહી ।
 મુબટ તણઉ એ નહી સંકેત, અરો દેઇ નઇ લીજઇ જેત ॥ ૩૯૨ ॥
 પદમિણિ જંપધ—“ ગોરા ! મુણિ, ઇણિ ધરિ ઇજઇ એ મંગણઉ ।
 સિરિખઇ-સિરિખઉ સમલે થાઇ, વીત પખે નવી ચિત્ર કિખાઇ ” ॥ ૩૯૫ ॥

બાદલની ગર્જના :

ગોરઉ જંપધ—“ મુણિ મુઝ માઇ ! જાજણ હુંતઉ મુઝ વઠ બાઇ ।
 તમુ મુત બાદલ અતિ બલવંત, તેહ નઈ પિણ ભઇ પૂછોં મેત ” ॥ ૩૯૬ ॥
 બેહી આઘ્યા બાદલ દિસી, બાદલ સોંઘો ધાયઉ ધરો ।
 વિનયવંત મગ કરીય પ્રણામ, પૂછધ બાદલ—“ કહઉ કામ ? ” ॥ ૩૯૭ ॥
 ગોરઉ જંપધ—“ બાદલ મુણિ, મુબટે કીખઉ એ મંગણઉ ।
 પદમિણિ દેઇ નઇ લેશોં રાય ! આવર ન મેઠઇ કોઇ ઉપાય ॥ ૪૦૦ ॥
 પદમિણિ આવી આપોં પાસિ, હિવ તઉ કામું કહધ વિમાસી ।
 તાનઇ પૂછણ આઘ્યા સહી, કરશોં વાત તુહારી કહી ” ॥ ૪૦૨ ॥
 પદમિણિ બાદલમું વસિ બણુધ—“ સરણુઇ આવી હું તુમહ તણુધ ।
 રાખી સકઉ તઉ રાખઉ સહી, નહી તરિ પાછી ભઈ વહી ॥ ૪૦૫ ॥
 ખંડુ છબ દહું નિજ દેહ, પિણ નવિ ભઈ અસુરોં ગેહ ।
 લાખા જમહર કરિ નઇ બહું, પિણ નવિ કોટ ઘટ્ટી નીકહું ” ॥ ૪૦૬ ॥

દૂહા

ઇમ મુણિ બાદલ બોલીઉ, દૂઠ મહા દુરદંત ।
 બાણિ કિ મયવર માણઉ, અણુલ બલી એકંત ॥ ૪૦૭ ॥
 “ મુણિ બાબા ! ” બાદલ કહધ, “ મુબટોં કુણ કામ ? ।
 મુબટ સહુ સુએ રહઉ, એ કરિસું હું કામ ॥ ૪૦૮ ॥
 કાકા થે કાઉં બલભલઉ, અંચિ મ ધરઉ ઉતાપ ।
 તઉ હું બાદલ તાહરઉ, સયલ હરે સંતાપ ॥ ૪૦૯ ॥

પદમિણી એમણી પમ દીઉ, પવિત્ર હુઉ મુઝ જોહ |
મહસિ પધારઉ માઉલી, દુખ મ ધરઉ નિજ દેહિ || ૪૧૦ ||
આસિમ ભાંજું એકલઉ, જઉ વાંસઘ મજદીસ |
તઉ હું આદિસ બહરદીઉ, જઉ આજું અવનીસ || ૪૧૧ ||

ખંડ નવમી

બાદલની માતા અને પત્ની બાદલના યુદ્ધે ચાવાના સમાચારથી ચિતિત થઈને એને યુદ્ધે ન ચાવા સમજાવે છે. પણ દુનિયાથી બાદલ છેવટે પોતાની પત્નીને સમજાવી લે છે, અને યુદ્ધે ચાવા સમજ થાય છે. પછી પોતાનો જીવ બચાવવા છુટતા સુભટોને એ સમજાવે છે :

“કાયા-માયા એ કારિમી, ધરી એક જોડી ધરી એક સમી |
કાયર હુઉ અથવા હુઇ સૂર, મરણ કિણુધથી ન દસઘ ફૂર || ૪૮૭ ||
તઉ તે મરણ સમારી મરઉ, ઠોઠા હોઈ કિયું ભીમરઉ |
‘પદમિણી દીપી’ કહીધ કેમ, પતિ રાખણું જઉ છધ પ્રેમ || ૪૮૮ ||

વીરભાણુ અને બાદલ વચ્ચે વાતચીત; બાદલની રવાનગી :

વીરભાણુ ઇમ નિમુજી બણુધ—“બાદલ ! બોલિઉ તું બલિ થણુધ |
બાપી સહુ બકી તઉ વાન, પિણુ નવિ પ્રીછધ તું તિલ મામ || ૪૮૯ ||
આસિમ ઇસ તણુઉ અવતાર, લસકર લાખ સતાપીસ હાર |
ધનની સુભટ વહા જૂઝાર, હણુધ હેઠીકઉ હેતિ હભર || ૪૯૦ ||
સાદી લીધઉ વલિ સિરદાર, જૂઝતા આવઘ તસુ બાર |
દીધ પરિ હિવ યુદ્ધયધ નહી, નહિ તરિ મ્હે વલિ જૂઝત સહી || ૪૯૧ ||
બાદલ બોલધ—“કુંભર મુજુઉ, એ આલોચ નહી આપણુઉ |
કિસા આલોચ કરધ કેસરી ? મારઉ મથગલ માધધ ધરી || ૪૯૨ ||
વીરભાણુ હિવ બોલધ વકી—“બાદલ ! તુઝ મતિ અતિનરખી |
મરજુણુ તે જે વાલધ માધ, કરિ મિમ હિવ તુઝ આવઘ દાધ || ૪૯૪ ||
રાલ પૂરધ પદમિણી રહધ, ઇણુ વાતઉ કુણુ નવિ મહમદધ ||
બાદલ બોલધ—“કુંભર ! મુજુઉ ! કરયો ભીપર વાંસઘ થણુઉ || ૪૯૬ ||
હું જઉ હું લસકર મારિ, આજું વાત સહુ અવચાહિ ||
કર જુહાર બાદલ બસિ ચહિઉ, સાહસિ મુરપતિ સંસઘ પાડઉ || ૪૯૭ ||

ખંડ દસમો

જેમ અલાઉદ્દીને પ્રપંચ રચીને રતનસેનને કેદ પકડ્યો હતો તે રીતે બાદલ અલાઉદ્દીનને કમીને રતનસેનને છોડાવવાની યોજના ઘડે છે. તે બાદશાહ પામે જઈને એને કહે છે કે તમને મહેલમા જોવા ત્યારથી પશ્ચિની તો તમારા ઉપર આસક્ત થઈ છે. તમે કહો તો એની બે હજાર દારીઓના રસાલા સાથે એને અહીં લઈ આવું. કામાંધ બાદશાહ કમૂલ થાય છે, અને બાદલને કામતી ભેટો આપીને એનું બહુમાન કરે છે. બાદલ આવીને વીરભાણુને અને સૌને બધી વાત કહે છે અને પોતાની યોજના સમજાવે છે. પછી બે હજાર પાલખીઓમાં દરેકમાં બે-ત્રે સુભટોને અને પશ્ચિનીની પાલખીમા ગોરા રાવતને બેસાડી બાદલ એ બધું લઈને બાદશાહની જાવણીમાં જાય છે; બાદશાહને સમજાવી એના લશ્કરને આજું મોકલાવી દે છે અને સિંહતથી રતનસેનને છોડાવી મદમાં મોકલી દે છે. રતનસેન સકુશલ

ક્ર૦૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્ધમહોત્સવ અન્થ

ગદમાં પહોંચી ગયાનો દોલ-વાળનો અવાજ સાંભળીને પાલખીઓમાંના મુભટો બાદશાહની ધવણી ઉપર તૂટી પડે છે. લશ્કરને મોખરે ગોરા અને બાદશ્વ છે. બાદશાહને પડકાર કરવામાં આવે છે :

“ રે ! રે ! આલિસ ઊભડે રહે, દિવ નારી મત ભધ વઢે ।

પદમિત્તિ આપ્પી ઇઈ અઝિહ જિહા, તોનધ દિવધ દિખાઈ નિકા ” ॥ ૫૮૧ ॥

પછી તો અલાઉદ્દીનનું લશ્કર આવી ચડે છે અને ખૂનખાર યંગ જાગે છે. સારે અલાઉદ્દીન કહે છે :

“ રે ! રે ! રૂઠ ઠીઉ બાદિસઈ, આવઉ મુભટ સહુ દિવ કિસઈ ” ।

હલકાયા અસપતિ નિજ ભેધ, પાયા કિસલી કરતો કોષ ॥ ૫૮૪ ॥

યુદ્ધમાં ગોરાનું પરાક્રમ; રાજન-રાણીનું યુદ્ધ-દર્શન; ગોરાની વીરગતિ :

સરિજ નિજ રથ ખંચી રહઇ, રગતિ-વિગતિ નવિ કઈઁ લહઇ ।

ઇમ્મિ અવસરિ ગોરઉ મજમાલિ, ધાઈ આવિઉ જિહૂં પતિસાદ ॥ ૫૮૩ ॥

મેલકાઉ ખરમ મહાબલિ જિસઈ, અસપતિ અલમઉ નાહઉ તિસઈ ।

બોલઇ બાદિસ એ કર ભેદિ, “ નાસંતોં માર્યોં ઇઈ બોદિ ” ॥ ૫૮૪ ॥

રતનસેન રાજા આનિ બલઉ, મઠ ઊપરથી દેખઇ કિસઈ ।

ભેવઇ બાદિસ ગોરા તળોં, હાથ મહાબલ અદિઅંજણોં ॥ ૫૮૫ ॥

પદમિત્તિ ઊભી ઘઇ આસીસ, “ ઇચે બાદિસ કોદિ વરીસ ।

ધન-ધન બલિહારી વૂઝ, તઇ મુઝ રાખિઉ સમહૂં મૂઝ ” ॥ ૫૮૬ ॥

મુભટ ધણા ઇઈ ઊભા એઇ, તે સમસા નીસત નિસનેહ ।

બાદિસ એક મહાબલ સહી, સત્ય થકી ભે મૂકઇ નહી ॥ ૫૮૭ ॥

સૌભિ-પરમ સામ્યઉ સસનેહ, રાખી બાદિસ રણુવટ રેહ ” ।

ગોરઉ રાજત રણુમહિ રહિઉ, આક્રમ-ચેન સહુ લાહુ બહિઉ ॥ ૫૮૮ ॥

વિજય; બાદશહે વધામણાં :

જયજયકાર હુઉ જસ લીધ, કરણી બાદિસ અપિકી ધીધ ।

ઊપદિયા મઠના બારણા, બિરદ હુઆ બાદિસનઇ ધણા ॥ ૬૦૨ ॥

રાજ સૌંઝહઉ આવિઉ રંગિ, ચિલિયા બેલી અમોઅમિ ।

મહામહોબલિ માહે લીઉ, અરધ દેસ બાદિસ નઇ દીઉ ॥ ૬૦૩ ॥

બાદશહની માતા અને પત્ની એનું સ્વાગત કરે છે; ગોરાની પત્ની સતી થાય છે;

છેલ્લી બે કડીઓમાં કવિ ગણે કથાનો સાર કહે છે :

બિરદ છુલાવઇ બાદિસ ધણા, સૌંભિ-પરમ સતચંતોં તણા ।

ઇસઉ ન કોઈ હુઉ સર, જિહૂં બવળે ધીધઉ જસપૂર ॥ ૬૧૯ ॥

પદમિત્તિ રાખી રાજ લીઉ, મઠનઉ બાર ધણઉ ઓલીઉ ।

રિણુવટ કરીનઈ રાખી રેહ, નમો નમો બાદિસ મુણુ-ગેહ ॥ ૬૨૦ ॥ #

બોધપુર તા. ૧૭-૧૨-૬૬

- * આ ચૌપઈની એ કડીઓ ઉપર આધવામાં આવી છે તે પહેલાં ઉપલબ્ધ થયેલી પ્રતને આધારે તૈયાર કરેલ નકલમાંથી સેવામાં આવી છે. આ પછી, કેટલાક વખત પહેલાં, કવિ હેમચંદ્રના પોતાના હાથે લખાયેલી આ ચૌપઈની હરતપ્રત મળી આવી છે અને આધારે હું એનું સંપાદન કરી રહ્યો છું, એ સંજ્ઞાવાન પ્રાચ્યવિદ્યા પ્રતિશ્ઠાની અન્યમાળામાં ૪૦મા અન્કમાં તરીકે પ્રગટ થશે.

॥ जयन्तु चीतरागाः ॥

પુણ્યશ્લોક મહામાત્ય વસ્તુપાલના
અપ્રસિદ્ધ શિલાલેખો તથા પ્રશસ્તિલેખો
[તીર્થાધિરાજ શત્રુંઘ્ય ઉપરથી મળેલ
બે શિલાલેખો તથા દસ ગ્રંથસ્થ પ્રશસ્તિલેખો]

આગમપ્રભાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી

આ લેખમાં ગૂર્જરેશ્વરમહામાત્ય વસ્તુપાલ અને તેજપાલ સંબંધી અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ બે શિલાલેખો અને દસ પ્રશસ્તિલેખો આપવામાં આવ્યા છે.

ઉપર જણાવેલા બન્ને શિલાલેખો એક જ દિવસે લખાયેલા છે અને એક જ સ્થાનમાંથી મળ્યા આવ્યા છે, તેથી આ બે શિલાલેખો વસ્તુપાલ-તેજપાલે તીર્થાધિરાજ શત્રુંઘ્યગિરિ ઉપર કરાવેલી પોળના જ છે તે નિશ્ચિત થાય છે. બીજા શિલાલેખમાં શત્રુંઘ્ય ઉપર શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિરની સામે પોળ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે તેથી એમ લાગે છે કે આજે જેને વાઘજીપોળ કહે છે તે પોળના સ્થાને વસ્તુપાલ-તેજપાલની કરાવેલી પોળ હોવી જોઈએ. પ્રસ્તુત શિલાલેખો પણ વાઘજીપોળના સમારકામમાંથી મળ્યા આવ્યા છે તેથી પણ આ હકીકત વધારે સ્પષ્ટ થાય છે. વસ્તુપાલ-તેજપાલે કરાવેલી પોળ ક્યારે જીર્ણ-શીર્ણ થઈ હશે? તેનો જીર્ણોદ્ધાર કે તેના સ્થાને નવીન પોળ મ્યારે થઈ? અને નવી થયેલી પોળનું 'વાઘજીપોળ' નામ કેમ થયું?—આ હકીકત હવે સોધવી રહી. અસ્તુ.

પહેલો શિલાલેખ સંસ્કૃતપદ્યમય છે. બીજા શિલાલેખની રચના સંસ્કૃત ગદ્ય-પદ્યમય છે. બન્ને શિલાલેખોમાં આવનાં કેટલાંક પદ્યો ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવવિરચિત લઘુવસદી-(આખૂ)-પ્રશસ્તિલેખ, શ્રીઉદયપ્રભસૂરિવિરચિત સુકૃતકીર્તિકલ્પોદિની, શ્રીઅરિસિંહ દક્ષુરવિરચિત સુકૃતસકીર્તન, અને શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસૂરિકૃત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિમાં મળે છે, તેથી આ શિલાલેખોનો પદ્યવિભાગ વસ્તુપાલસંબંધિન સાહિત્યમાંથી લેવાયો છે તે નિશ્ચિત થાય છે.

પહેલા શિલાલેખમાં વસ્તુપાલ-તેજપાલની સંક્ષિપ્ત યજ્ઞોગાથા છે, અને તે બીજા શિલાલેખની પૂર્વભૂમિકા રૂપ છે. આથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે વસ્તુપાલ-તેજપાલે અનિરતપણે લક્ષ્મીનો સદ્વ્યવહારમાં પાત્રીપાત્રી નહોતી કરી; તેમ જ તેઓ યુદ્ધભૂમિમાં જ્યર્ણવતા યોદ્ધા હોવા ઉપરાંત ઉત્તમ શ્રેણીના રાજનીતિજ્ઞ હતા.

બીજા શિલાલેખની મુખ્ય ચાર હકીકતો આ પ્રમાણે છે :

૧. વસ્તુપાલ-તેજપાલે શત્રુજય ઉપર ઉજ્જવંતાવતાર, સ્તંભનક તીર્થાવતાર, સલાપુર તીર્થાવતાર, નંદીશ્વરાવતાર અને રાકુનિકાવિહારાવતારના નામે પાંચ તીર્થરમારક મંદિરો કરાવ્યાં હતાં, હનુમંત કરાવ્યો હતો, કપર્દિયક્ષના મંદિરનો શુભોદ્ધાર કરાવ્યો હતો, તેજપાલની પત્ની અનુપમાના નામનું અનુપમાસરોવર બંધાવ્યું હતું, અને ભૂળનાથક શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિર સામે પૂર્વ-પશ્ચિમ ભાગમાં પોતાની અને પોતાના ભાઈઓની મૂર્તિઓ સંદિત એક પોળ કરાવી હતી.

૨. વસ્તુપાલનાં માતા-પિતા અને ભાઈઓનાં નામોનો ઉલ્લેખ.

૩. વસ્તુપાલ-તેજપાલનો શ્રીસંધ પ્રત્યે અનન્ય અદુરમાનવાળો ભક્તિભાવ.

૪. વસ્તુપાલ, ચૂર્ણેશ્વર મહારાજા વીરધવલ, લાવણ્યાંગ-લક્ષ્મિ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), મદ્ભદેવ-માદ્ભદેવ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), તેજપાલ (વસ્તુપાલના નાના ભાઈ), જૈનસિંહ (વસ્તુપાલના પુત્ર), અને લક્ષ્મસિંહ (તેજપાલના પુત્ર) ની ગુણાનુવાદપૂર્વક યજ્ઞોગાથા.

અને શિલાલેખોને શિલા ઉપર લખનાર ખંભાતનિવાસી વાજડનો પુત્ર મુવક અટકવાળો જ્યનસિંહ છે. ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ જ્યનસિંહનું અપરનામ જૈનસિંહ હતું અને તે કાયસ્થવંશીય વાલિમના પુત્ર સહગ્નિના પુત્ર વાજડનો પુત્ર હતો એ હકીકત જાણી શકાય છે.^૧

પહેલા શિલાલેખનો કોતરનાર અકુલસ્વામી નામના સિદ્ધીનો પુત્ર મુવક અટકવાળો પુરુષોત્તમ છે. ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ પુરુષોત્તમ વસ્તુપાલે શત્રુજય ઉપર બધિલા છત્રમંડપ અને નંદીશ્વરાવતારના મુખ્ય સિદ્ધી સોમદેવના પુત્ર અકુલસ્વામીનો પુત્ર હતો એ જાણી શકાય છે.^૨

બીજા શિલાલેખનો કોતરનાર કુમારસિંહ નામનો સૂત્રધાર છે. આ કુમારસિંહ સૂત્રધાર વાહડનો પુત્ર હતો તે હકીકત ગિરનારના શિલાલેખો ઉપરથી જાણી શકાય છે.^૩

આજ સુધીમાં ઉપલબ્ધ થયેલા વસ્તુપાલના શિલાલેખોની લિપિ અને ઉત્કૃષ્ટિનું સુંદર છે. પોતાના શિલાલેખોનું લિપિસૌક્ય બરાબર જળવાય તે માટે લેખનકળામાં સિદ્ધહસ્ત લેખકની અને તદનુસાર તે લેખને સુંદર રીતે કોતરનાર સૂત્રધારની વસ્તુપાલ ખાસ પસંદગી કરતા હતા. આજે ઉપલબ્ધ થતા વસ્તુપાલના શિલાલેખોમાં લેખક અને ઉત્કૃષ્ટિક કલાકારોના નામવાળા જે લેખો શત્રુજય, ગિરનાર અને ખંભાતમાંથી મળ્યા છે તેમાં લેખક અને ઉત્કૃષ્ટિક ઉપર જણાવેલા જ છે. લક્ષ્મવસલી- (આબૂ)ના શિલાલેખમાં લેખકનું નામ નથી તેથી તેમાં જણાવેલો ઉત્કૃષ્ટિક સૂત્રધાર કેસલુના પુત્ર ધાંધલનો પુત્ર ચંડેશ્વર લિપિમાં અને કોતરવામાં સિદ્ધહસ્ત હશે એમ લાગે છે. આવી, કોઈના પણ કાર્ય સાથે તેના નામને અમર કરવાની વસ્તુપાલ જેવી મહાનુભાવતા વિરલ વ્યક્તિઓમાં જ હોય છે.

૧ જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, નં ૨, ૨૧-૨૬.

૨ જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, નં ૨, ૨૩-૨૪, ૨૪-૨૫, ૨૬-૨૭, ૨૮-૨૯.

૩ જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, નં ૨, ૨૧-૨૩, ૨૭-૨૮.

૩૦૪ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય ગુવર્ણમહોદય અન્ધ

પણેલા શિલાલેખમાં વસ્તુપાલ-તેજપાલની સંક્ષિપ્ત યશોમાલ
પૂર્વભૂમિકા૩૫ છે, આથી એ ૨૫૮ થાય છે કે વસ્તુપાલ-તેજપાલે આ
પાણીપાની નદોતી કરી; તેમ જ તેઓ યુદ્ધભૂમિમાં જ્યેષ્ઠતા
રાજનીતિમાં દેતા.

તોયપિદશન શાશુલપતિદશક ઉપરથી, શાશુલ પોષના સમાવેશમ દશમ્યાન, તાલેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રા વસ્તુપાશના વિ. સં. ૧૨૮૮ના બે શિકાલેખો
 વેળીનો પાકેલો શિકાલેખ (જુઓ પ. ૨૦૫).

પહેલા શિવાલેખમાં વસ્તુપાલ-તેજપાલની સહિત્ત યશોમાયા છે, અને તે બીજા શિલાલેખની પૂર્વમૂલિકારૂપ છે. આથી એ ગ્રંથ યાપ છે કે વસ્તુપાલ-તેજપાલે અવિગતપણે લક્ષ્મીનો સદ્વ્યવસ્થામાં પાત્રીપાત્રી નક્કી કરી, તેમ જ તેઓ મુદ્દબુદ્ધિમાં જ્યનતા યોદ્ધા હોવા ઉપરાંત ઉત્તમ કોળી રાજનીતિજ્ઞ હતા.

બીજા શિવાલેખની મુખ્ય ચાર લખીકતો આ પ્રમાણે છે -

૧ વસ્તુપાલ-તેજપાલે શત્રુજય ઉપર ઉજ્જવનાવતાર, સ્તલનક તીર્થાવતાર, સમ્યક તીર્થાવતાર, નંદીશરાવતાર અને શકુનિકાનિહાગવતારના નામે પાંચ તીર્થસ્થાનક મંદિરો કઠાવ્યા હતા, ઇન્દ્રમાય કઠાવ્યો હતો, કપર્દિયક્ષના મંદિરનો છત્ત્યોદ્ધાર કઠાવ્યો હતો, તેજપાલની પત્ની અનુપમાના નામનું અનુપમાસરોવર બનાવ્યું હતું, અને મૂળનાયક શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિર સામે પૂર્વ પશ્ચિમ ભાગમાં પોતાની અને પોતાના ભાઈઓની મૂર્તિઓ મંદિર એક પોળ કઠાવી હતી.

૨ વસ્તુપાલના માતા-પિતા અને ભાઈઓના નામોનો ઉલ્લેખ

૩ વસ્તુપાલ-તેજપાલનો શ્રીસત્ર પ્રત્યે અનન્ય અદ્ભુતમાનવાળો ભક્તિભાવ

૪ વસ્તુપાલ, ગૂર્જરેશ્વર મહાગજ વીરધનય, લાવણ્યામ-વૃણિમ (વસ્તુપાલના મોગ ભાઈ) મલ્લદેવ-માલદેવ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), તેજપાલ (વસ્તુપાલના નાના ભાઈ), જૈત્રસિંહ (વસ્તુ પાલના પુત્ર), અને લજ્જસિંહ (તેજપાલના પુત્ર)ની ગુણાનુનાદપૂર્વક યશોમાયા

અને શિલાલેખોને શિલા ઉપર લખનાર ખજાતનિવાસી વાજ્ઞનો પુત્ર ક્રુપક અગ્રકવાળો જયનસિંહ છે. ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ જયનસિંહનું અપરનામ જૈત્રસિંહ હતું અને તે કાચરથરાણ વાનિગના પુત્ર સદ્ભગિના પુત્ર વાજ્ઞનો પુત્ર હતો એ હકીકત જાણી શકાય છે.^૧

પહેલા શિવાલેખનો કોતરનાર બકુલસ્વામી નામના શિલ્પીનો પુત્ર ક્રુપક અગ્રકવાળો પુરુષોત્તમ છે. ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ પુરુષોત્તમ વસ્તુપાલે શત્રુજય ઉપર બાધેલા ઇન્દ્રમાય અને નંદીશરાવતારના મુખ્ય શિલ્પી સોમદેવના પુત્ર બકુલસ્વામીનો પુત્ર હતો એ જાણી શકાય છે.^૨

બીજા શિલાલેખનો કોતરનાર કુમારસિંહ નામનો સૂત્રધાર છે. આ કુમારસિંહ સૂત્રધાર વાદ્યનો પુત્ર હતો તે હકીકત ગિરનારના શિલાલેખો ઉપરથી જાણી શકાય છે.^૩

આજ સુધીના ઉપલબ્ધ થયેલા વસ્તુપાલના શિલાલેખોની વિધિ અને ઉત્કૃષ્ટિનું સૂત્ર છે પોતાના શિલાલેખોનું લિપિસૌકર્ય બરાબર જળાય તે માટે લેખનકળામાં સિદ્ધહસ્ત લેખકની અને તદ્દનુસાર તે લેખને સુદર રીતે કોતરનાર સૂત્રધારની વસ્તુપાલ ખાસ પસંદગી કરતા હતા. આજે ઉપલબ્ધ થતા વસ્તુપાલના શિલાલેખોમાં લેખક અને ઉત્કૃષ્ટિ કલામયરોના નામવાળા જે લેખો શત્રુજય, ગિરનાર અને ખજાતમાથી ગળ્યા છે તેમાં લેખક અને ઉત્કૃષ્ટિ ઉપર જણાવેલા જ છે. લજ્જવરુદ્ધી (આબૂ)ના શિલાલેખમાં લેખકનું નામ નથી તેથી તેમાં જણાવેલો ઉત્કૃષ્ટિ સૂત્રધાર કેલ્લુના પુત્ર પાધવનો પુત્ર ચક્રેશ્વર નિપિમા અને કોતરવામાં સિદ્ધહસ્ત હશે એમ લાગે છે. આવી, કોઈના પથ કાર્ય સાથે તેના નામને અમર કરવાની વસ્તુપાલ જેવી મહાનુભાવતા વિરલ વ્યક્તિઓમાં જ હોય છે.

૧ જુઓ ગિરનાર ઇન્દ્રિકખાન્સ ૧૦૨, ૨૧-૨૬

૨ જુઓ ગિરનાર ઇન્દ્રિકખાન્સ, ૧૦૨, ૨૩-૨૪, ૨૪-૨૫ ૨૬-૨૭, ૨૮-૨૯

૩ જુઓ ગિરનાર ઇન્દ્રિકખાન્સ ૧૦૨ ૨૧-૨૩, ૨૭-૨૮,

ખીખા શિલાલેખમાં આવતી શત્રુંગ્ય ઉપર પોળ કરાવ્યાની હકીકત સિવાયની બને શિલાલેખોની હકીકતો વસ્તુપાલના સંબંધમાં રચાયેલા સાહિત્યમાં અને પ્રશસ્તિલેખોમાં મળી આવે છે; એટલું જ નહિ પણ આ શિલાલેખોમાં જેનો ઉલ્લેખ નથી તેવી વસ્તુપાલસંબંધી હકીકતો આજે મોટા પ્રમાણમાં મળી આવે છે. તેનો સંક્ષિપ્ત નિર્દેશ કરતાં પહેલાં પ્રસ્તુત બે શિલાલેખોનો ભાષાર્થસહિત અક્ષરશઃ પાઠ અને વસ્તુપાલને લગતા અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ દસ પ્રશસ્તિલેખો અને તેનો ટૂંક પરિચય આપવો ઉચિત લાગે છે.

શિલાલેખાઢ્ઢ - ૧

[૧] ॥ ૬૦ ॥ ૐ નમઃ શ્રીસર્વશાય ॥

વિશ્વશ્રિયતિપ્રથમનાટકવૃત્તધારો

બ્રાહ્મં મહો ધૃતમ.....

.....નમ્રકિરીટકોટિ-

ચક્ર.....સુરા સ યુગા [૨] વિદેવઃ ॥ ૧ ॥

સ્વૈરં ભ્રામ્યતુ નામ ધીરધવલક્ષ્ણોદુકીર્તિર્દિવં

પાતાલં ધ મહીતલં ધ બલધેરન્તઃ નક્કં દિવં ।

ધીસિદ્ધાંજનનિર્મલં વિજયતે શ્રીવસ્તુપાલાલ્યયા

તેજઃપાલ[૩]સમાહ્વામવદિદં યસ્યા દ્વયં નૈવયોઃ ॥ ૨ ॥

દેવ સ્વર્નાય ! કષ્ટં, નતુ ક હ્ય મવાન્ ! નંદનોચાનપાલઃ,

લેદસ્તલ્કોડય ! કેનાપ્યહહ ! હૃત ઇતઃ કાનનાત્ કલ્પશ્ચઃ ।

હું મા વા[૪]દીસ્તદેતલ્કિમપિ કરુણયા માનવાનાં મયૈવ

પ્રીત્યાદિદોડયમુર્ચાસ્તિલકયતિ તલં વસ્તુપાલચ્છલેન ॥ ૩ ॥

વિશ્વેડસ્મિન્ કસ્ય ચેતો દ.....સ્ય વિશ્વાસમુદ્ધૈઃ

પ્રીદ-[૫]શ્રેતાંશુરોચિઃ પ્રચયસહચરી વસ્તુપાલસ્ય કીર્તિઃ ।

મન્યે તેનૈયમારોહતિ ગિરિણ.....યતે ગહરેપુ

સર્ગોત્સંગા.....જલ (૧)યાતિ પાતાલમૂલમ્ ॥ ૪ ॥

સ ઇપ નિઃ-[૬]રોપવિપક્ષકાલઃ

શ્રીવસ્તુપાલઃ [પદમદ્રુતાનામ્] ।

યઃ શંકરોપિ પ્રણયિત્રજસ્ય

વિભાતિ લક્ષ્મીપરિરમ્મરમ્યઃ ॥ ૫ ॥

કિં શૂ.....હ.....નીરનિ.....મુપ્ય

શ્રીવસ્તુપાલઘચિવસ્ય[૭]ગુણપ્રરોહમ્ ।

દૈન્યા ગિરો નેક

પ્રીતિસ્પૃશઃ કિમપિ યત્ર દશઃ પતન્તિ ॥ ૬ ॥

શ્લાઘ્યો ન ધીરધવલઃ સ્થિતિપાવતંઠઃ

કૈર્નામ વિક્રમ-નયાવિવ મૂર્ધનિમત્તૌ ।

શ્રી[૮]વસ્તુપાલ] ઇતિ ધીરલ્લામ તેજઃ-

પાલશ્ચ બુદ્ધિનિલયઃ સચિવૌ યદીયૌ ॥ ૭ ॥

अनंतप्रागल्भ्यः [८] जयति बन्दी धीरधवलः
सशैलां संमोधि भुवमनिशमुदजुमनसः ।
इमो मन्त्रि[९][प्रशो] कमठपति-शेला[विष]क्या-
मदभ्रां विभ्राणो मुदमुदयिनी यस्य तनुतः ॥ ८ ॥

..... नंदतु यावदिदु-त्तपनौ सत्तर्मनिष्पार्ततां
पुष्पातु प्रयतो जगन्निजगुणैः प्रीणातु [१०] [लोकं]पृथैः ।
शेषांसि श्रयतां यथासि चिनुतामेनासि विष्वसतां
स्यामिन्य विद्यासनां (१) च तनुतां श्रीवस्तुपालश्चिरं ॥ ९ ॥

दुःस्पत्येन कदप्यमानमखिलं भूछोकमालोक[११]य-
न्नाविर्भूतकृपारसेन सहसा व्यापारितश्चेतसा ।
पातालाद्दलिरागतः स्वयमयं श्रीवस्तुपालच्छला-
त्तेजःपालमिपान्महीमनिमिपावासाच्च कर्णैः पुनः ॥ १० ॥

तेन भ्रातृयु[१२]गेन या प्रतिपुरग्रामाष्वशैलस्थलं
वार्पाकूपनिपानकाननसरः प्रासदसन्नादिक्र ।
धर्मस्थानपरंपरा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्भूता
तत्संख्यापि न बुध्यते यदि व[१३]र तद्देदिनी मेदिनी ॥ ११ ॥

क्षोणीपीठमियद्भजःकणमियत्सानीयकिन्दुः पतिः
सिंधूनामियदंगुलं वियदियत्ताला च कालस्थितिः ।
इत्थं तथ्यमवैति यस्त्रिभुवने श्रीव[१४]स्तुपालस्य तां
धर्मस्थानपरंपरां गणयितुं शंके स एव क्षमः ॥ १२ ॥

यावदिर्वाहुनाको वासुकिना वसुमतीतले शेषः ।
इह सहचरितस्तावत्तेजःपालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ [१५] १३ ॥

श्रीविक्रमसंवत् १२८८ वर्षे पौष शुदि १५ शुक्ले प्रशस्तिर्निष्पन्ना ॥
पतामलिखत् याज्ञवल्क्यजन्मा ध्रुवकजयतर्हिहान्यः ।
उदकिरदपि यकुलस्यामिमुतः पुरयोत्तमो विमलां ॥

*

शिलालेखाङ्क - २

[१] ॥ दे० ॥ ॐ नमः श्रीसर्वेशाय ॥

देवः स वः शतमलप्रमुखामरौघकृतप्रयः प्रथमतीर्थपतिः पुनतु ।

धर्मममोऽपि किल केवल एव लोके नीतिममोऽपि यदुपक्रमयेय भाति ॥ १ ॥

श्रीविक्रमसंवत् १२८८ [२] वर्षे पौष सुदि १५ शुक्ले श्रीमदणहिलपुरवास्तव्यमाम्बाटवंशालं-
करण ठ० श्रीचण्डपात्मज ठ० श्रीचण्डप्रसादगंग ठ० श्रीसोमवतुज ठ० श्रीआशाराजनन्दनेन ठ० श्रीइमार-
देवीकुक्षिसंभूतेन ठ० श्रीलक्ष्मि[३]ग महं० श्रीमालदेवयोरनुजेन महं० श्रीतेजःपालाग्रजमना चौलुन्यकुल-
नमस्तत्प्रकाशनेकमार्चण्डमहाराजाधिराजश्रीभुवचप्रसाददेवसुतमहाराजश्रीधीरधवलदेवप्रीतिप्रतिपन्नराज्यसर्व-

श्व[४]येण सं[०] ७७ येषं श्रीशङ्खजयोज्यंतप्रभृतिमहातीर्थयात्रोत्सवप्रभावाविर्भूतश्रीमद्देवाधिदेवप्रसादासा-
दित.....त्येन श्रीशारदाप्रतिपन्नापत्येन महामात्यधीवस्तुपालेन अनुज महं० धीनेजःपा[५]लेन
च इह स्फकारितसौवर्णटंडकान्द्राविराजितसचासुतोरणालंकृतश्रीमदुजयंतसंभनवतीर्थद्वयावतार.....
..... हतमं नन्दीश्वरसत्यपुरदातु निकाविहारकपदिपक्षायतनोद्धार धनुषमामिधा[६]नमहा
सरोवरप्रभृतिप्रधानधर्मस्थानपरंपराविराजितस्य श्रीशङ्खजयमहातीर्थमौलिसुखुटायमानस्य श्री[१]सुगादि]तीर्थ-
करधीरूपभदेवभवनस्याप्र.....प्रतोली कारिता ॥ छ ॥ छ

[७] भूयाद्बल्यस्य वीरधवलः स्वामी समुद्रावधेः
श्रीमुद्राधिकृतः कृतः सुकृतिना येनाश्वराजालजः ।
यस्मा
.....विश्वोपकारमती ॥ १ ॥

घ[८]न्यास्मा खलु वस्तुपालवचिवः सर्वोऽपि सम्पद्यते
यत्संपर्कवशेन मेदुरमदोद्रेको विवेकी जनः ।
तज्जन्मा.....कौतुकमहो (१)
.....वित्तनुते नैवान्तरं किंव[९]न ॥ २ ॥

त्यागाराधिनि राधेये लोककर्णैव भूरभूत् ।
उदिते वस्तुपाले तु दिक्कर्णा घण्यन्तेऽधुना ॥ ३ ॥
श्रीरस्तुपालने[जःपा]ले जगतीजनस्य चक्षुष्यै ।
पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्यातां सदृशो न रवि-शशिनोः ॥ ४ ॥

[१०] ताभ्यामेव च श्रीगुर्जरैन्द्रसचिवाभ्यामिहैव प्रतोल्याः पश्चिममागमित्तिद्वये श्रीभादिनाथ-
देवयात्रायातश्री.....हस्त्रातोत्सवनिमित्तं पूर्णकलशोपशोमितकरकमलयुगलं स्वबृहद्गन्धवयोः
ठ० [११] श्रील्लिगि महं० श्रीमालदेवयोः श्रीमद्देवाधिदेवामिमुक्तं मूर्तिद्वयमिदं कारितं ॥ छ ॥
लावण्यागः शिशुरपिकस्य नासीत्प्रशस्यः

श्राघापात्रं दधदधिकलामानमिदुर्विशेषात् ।
दत्ते चित्तामणिरगुर[१२]पि प्रार्थितानि प्रमानं
रापह्नान्ति विधुवति सुधानिदुरप्यंगलजः ॥ १ ॥

मंथ्रीश्वरः स एतु कस्य न मल्लदेवः स्थानं.....निजान्वयनामधेयः ।
निष्पिप्य निर्दयमघर्ममयं यदंगं येनोदमूल्यत कलिप्रतिम[१३]ल्लदप्यः ॥ २ ॥
मल्लदेव इति देवतापिप्रीरभूत्त्रिभुवने विभूतिभूः ।
धर्मक्रमेपिपणावशो यशोराशिदासितसितयुतियुतिः ॥ ३ ॥

तथा श्री शङ्खजयमहातीर्थयात्रामहोत्सवे समागच्छदतुच्छश्रीभ्रमणसंधा[१४]य कृतांजलिबंधंधुरं
प्रतोल्याः पूर्वमागमित्तिद्वये स्फकारितमेतयोरेव श्रीमहामात्ययोः पूर्वामिमुक्तं [मूर्ति]युगलं स्वागतं पृष्ठ[च्छ]ति ।
उक्तं च एतदर्थसंवादि अनेनैव श्रीशारदाप्रतिजन्मपुत्रेण महा[१५]कविना महामात्यधीवस्तुपालेन संघातिना—
अद्य मे फलवती पितुराशा मातुराधिनि शिषांऽकुरिताद्य ।
श्रीयुगादिजिनयात्रिकलोकं ग्रीणयाम्यहमदोयमखिन्नः ॥ १ ॥

પુણ્યલોકદ્વયાસ્ય તેજઃપા[૧૬]ઠસ્ય મંત્રિણઃ ।

દેવશ્ચ મર[૧૬]દેવશ્ચ શ્રીવીરઃ સર્વદા હૃદિ ॥ ૨ ॥

તેજઃપાલઃ સચિવતરણિર્નંદતાદ્રાગ્યભૂમિ-

યંત્ર પ્રાપ્તો ગુણવિટપિભિર્નિર્વ્યપોહઃ પ્રરોહઃ ।

યન્ઠાયામુ ત્રિમુવનયનપ્રેરિણીપુ પ્રગતમં

પ્રકીર્તિ પ્રણ[૧૭]મરમુદઃ કીર્તયઃ શ્રીસમાયાઃ ॥ ૩ ॥

યઃ શ્રીગુણે વિનયવૈરિણિ યોગવંચ્યે ઘટે નયં ચ વિનયં ચ ગુણોદયં ચ ।

સોયં મનોમયપરામયજાગરૂકરૂપો ન કં મનસિ સુવતિ જૈત્રિહિઃ ॥ ૪ ॥

શ્રીવસ્તુપાલ ચિરકા[૧૮]લ.....

.....મયત્વધિકાધિકશ્રીઃ ।

યસ્તાવકીનયનવૃદ્ધિહૃતાવશિષ્ટં

શિષ્ટેષુ દૌસ્થ્ય.....પાવકમુચ્ચિન્તિ ॥ ૫ ॥

શ્રીતેજપાલતનયસ્ય ગુણાનતુલ્યાન્

શ્રીભૂણર્સિદ્ધકૃતિનઃ કતિ ન સ્તુવન્તિ ॥

[૧૯] શ્રીવંધનોદુરતરૈરપિ યૈઃ સમંતા-

દુદ્દામતા ત્રિજગતિ ક્રિયતેડસ્ય કીર્તેઃ ॥ ૬ ॥

પ્રતાપાદાદિનાયસ્ય યક્ષસ્ય ચ કર્પાર્દિનઃ ।

યસ્તુપાલાન્નયસ્યાસ્તુ પ્રચક્તિઃ સ્વસ્તિશ્યાલિની ॥ ૭ ॥

સ્તમ્ભતીર્યધુવજયતસિંહેન લિખિતા ॥

[૨૦] ઠક્કીર્ણાં ચ સૂત્ર• કુમારસિંહેન મહામાત્યશ્રીવસ્તુપાલસ્ય પ્રચક્તિરિયં ॥ દુમમસ્તુ ॥ ૮ ॥



પહોલા શિક્ષાલેખનો ભાવાર્થ

વિશ્વરથિતરૂપ નાટકના પ્રથમ મુદ્ધાર, બ્રહ્મલેખને ધારણ કરનાર, કરોડો દુદ્ધો અને સુરાધુરો જેમને વંદન કરે છે તે શ્રીયુગાદિદેવ જ્યવંતા વર્તો. (૧)

શુદ્ધિરૂપી સિદ્ધાંતનથી નિર્ભળ થયેલું વસ્તુપાલ-તેજપાલરૂપી જનુ નેત્રયુગલ છે તે વીરધવલની કીર્તિ સ્વર્ગ, પાતાળ, પૃથ્વી અને સમુદ્રપર્યન્ત અહોનિશ પ્રસરો. (૨)

દુદ્ધના નંદનવનનો રમેલાળ દુદ્ધને કહે છે : હે દેવલોકના સ્વામી ! ઉપાધિ યદ્ધ છે. છદ્ધ કહે છે : શી ઉપાધિ છે ? ઉદ્યાનપાલ કહે છે : આપણા નંદનવનમાંથી કદપવૃક્ષ ચોરાયું છે. દુદ્ધ કહે છે : આવું બોલ મા, મનુષ્યો ઉપર કરુણા બિખવાથી મેં કદપવૃક્ષને વસ્તુપાલરૂપે પૃથ્વીતળને શોભાવ્યા કહ્યું છે. (૩)

ચોથો શ્લોક ખંડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ લખ્યો નથી.

સમસ્ત શત્રુઓને પરાજિત કરનાર અને આશ્ચર્યકારી જીવન જીવનાર આ વસ્તુપાલ રત્નેલીંગનો સુખ આપવાથી સંકર સમાન હોવા છતાંય લક્ષ્મીના આલિંગનથી શોભાયમાન યદ્ધને પ્રકાશે છે; એટલે કે વિજયસમાન છે. (૫).

જકુ પદ ખડિ છે તેથી તેનો ભાવાર્થ નથી લખ્યો

મૂર્તિમત શૌર્ય અને નીતિ જેવા અનુક્રમે વીરસિરોમણિ વસ્તુપાલ અને શુદ્ધિમાન તેજપાલ જેવા જેના મત્રી છે તેના મહારાજા વીરધવલની કોણ પ્રસન્ના નથી કવુ ? (૭)

૨૨૭ પાવતાર અને વરાહાવતાગની કળાને ધારણ કરનારા આ બે શ્રેષ્ઠમત્રીઓ જેના ઉદયકારી અતીવ આનંદને ફેનાવે છે તે અનતશૌર્યવાળો બળવાન વીરધવલ જય પામે છે અહીં વીરધવલને પર્વત અને સમુદ્રસહિત પૃથ્વીનો નિરતર ઉદ્ધાર ઇચ્છનાર જણાવ્યો છે (૮)

પવિત્ર જીવન જીવનાર શ્રીવસ્તુપાન દીર્ઘકાળ પર્વત સદાયારી જનોનું પોષણ કરો, પોતાના જગદ્ગનાપિ ગુણોથી જગતને ખુશ કરો, કલ્યાણને વરો, યશ મેળવો અને પાપોનો નાશ કરો (૯)

દારિદ્ર્યથી પીડાતા માનવીઓને જોઈને અતરમા કડુણા ઊપજવાથી પાતાળમાથી બિરાળ વસ્તુપાલરૂપે અને સ્વર્ગમાથી કુણું તેજપાલરૂપે આવ્યા છે (૧૦)

તે બાધવમેલડીએ (વસ્તુપાલ તેજપાલે) પ્રત્યેક નગર, ગામ, પ્રનાસમાર્ગ અને પર્વત ઉપર વાવો, ફૂવા, નવાણુ, પરબ, હિંદાન સરોવર, મંદિર અને સદાવ્રતો રૂપી ધર્મસ્થાનની જે શ્રેણિ બનાવી છે તથા જેનો જીર્ણોદ્ધાર કર્યો છે તેની સખ્યા પણ બળુશી શકાતી નથી—કદાચ પૃથ્વી તે બણુતી હોય તો ! (૧૧)

પૃથ્વીતપના રજકણોની સખ્યા, સમુદ્રના મિંદુઓની સખ્યા, આકાશની અચુનસખ્યા અને કાળસ્થિતિની માત્રાઓની સખ્યા બળુશાર ત્રણે લોકમા જે કોઈ હોય તો ભયે હોય, પણ વસ્તુપાલે કરેલા ધર્મસ્થાનોની ગણતરી કરવા માટે પોતે વસ્તુપાલ પણ સમર્થ હશે કે કેમ, તેની શકા થાય છે (૧૨)

જ્યાં સુધી આકાશમા ચંદ્રની સાથે સર્વ છે, પાતાળમા વાસુકીનાગના સાથે શેપનાગ છે, ત્યાં સુધી આ લોકમા વસ્તુપાલ ને તેજપાલનું સાહચર્ય હો (૧૩)

શ્રી વિક્રમસવત ૧૨૮૮ના વર્ષમા પોષ સુદ ૧૫ શુક્રવારે આ પ્રશસ્તિ તૈયાર થઈ

આ સુંદર પ્રશસ્તિને વાળડના પુત્ર દુષ્કલ અટકવાળા જ્યતિસિંહે શિવા ઉપર લખી અને બકુલ સ્વામીના પુત્ર પુરુષોત્તમે કોતરી.



બીજા શિલાલેખનો ભાવાર્થ

પ્રાગભા સર્વતને નમસ્કાર કર્યા છે અને પ્રથમ તીર્થેક શ્રીગાદિગિનની સ્તુતિ કરી છે

શ્રીશત્રુજય અને ગિરનારની યાત્રાના ઉત્સવથી પ્રભાવિત થઈને સવત ૧૨૭૭મા સરસ્વતીના દત્તકપુત્ર મહામાલ શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલે શત્રુજયતીર્થ ઉપર સુંદર તોરણથી અલકૃત ઉજ્જવળાવતાર, સ્તભનક(ખલાત)તીર્થાવતાર, નંદીશ્રાવતાર, સલપુર(સાચોર)તીર્થાવતાર અને શકુનિકાવિહારાવતાર એમ પાંચ તીર્થોના પ્રતીકરૂપે મંદિરો બનાવ્યા હતા તથા અનુષ્ઠાના નામનું સરોવર કરાવ્યું હતું તેમ જ કપર્દિશ્વરના મંદિરનો પુનરુદ્ધાર કર્યો હતો પોતે કરાવેલા આ ધર્મસ્થાનોથી સોભાયમાન શત્રુજય મહાતીર્થના સુકુસમાન શ્રી ગુણાદિતીર્થેકરભગવાનના મંદિરની સમ્મે વિક્રમ સવત ૧૨૮૮ના વર્ષમા પોર સુદિ ૧૫ શુક્રવારે અણહિલપુરના રહેવાસી પ્રાગાટ(પોરવાડ)વસમા અલકારસમાન દંકુર શ્રીચંદ્રપ્રસાદના પુત્ર દંકુર શ્રીસોમના પુત્ર દંકુર શ્રીઆશાશાજના પુત્ર અને શ્રીકુમારદેવીના પુત્ર તેમ જ દંકુર શ્રીવૃણિગ અને મહાન શ્રીભાલદેવના નાના ભાઈ તેમ જ તેજપાલના મોટા ભાઈ, ચૌકુલસમા

સર્વસમાન મહારાજનધિરાજ શ્રીભુવનપ્રસાદદેવના પુત્ર મહારાજ શ્રીવીરધવલની પ્રીતિથી સમગ્ર રાજ્યના ઐશ્વર્યને પામેલા વસ્તુપાલે તથા તેના નાના ભાઈ તેજપાલે પોળ કરાવી.

જેણે અશ્વરાજના પુત્ર(વસ્તુપાલ)ને શ્રીમુદ્રાધિકારી બનાવ્યો તે વીરધવલ રાજ સમુદ્ગર્ભન પૃથ્વીનો સ્વામી થાયો. (૧).

જેના પરિચયથી કોઈ પણ માણસ નિર્ભદ અને વિવેકી થાય છે તેવો વસ્તુપાલ પરેષ્વર ધન્યાત્મા છે. (૨)

સાગશીલ દર્શુના સમયમાં પૃથ્વી એક કર્ણુવાળી હતી, તે વસ્તુપાલના હૃદય પછી એ દર્ણુવાળી થઈ (૩)

શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલ જન્મતા માણસોની આંખરૂપ છે, તેથી વિભુભગવાનની આંખરૂપ સર્વચંદ્રની ઉપમા તેમના માટે ઉચિત ગણાવી ન જોઈએ. (૪)

અને તે જ બે ભાઈઓએ ઉપર જણાવેલી પોળના પશ્ચિમ ભાગની બે ભીંતો ઉપર શ્રીઆર્તિનાચદેવી યાત્રા માટે આવેલા.....સ્નાત્રોત્સવનિમિત્તે પૂર્ણકલસથી શોભાપમાન હસ્તયુગલવાળી પોતાના વડીલબંધુ ૬૦ શ્રીલલિત અને મહાન્ શ્રીમાલદેવની મૂર્તિઓ શ્રીદેવાધિદેવના સન્મુખ બનાવી.

જેમ માત્ર એક જ કળાને ધારણ કરનાર ચંદ્ર વખાણાય છે—પૂળાય છે, અતિ નાનો ચિંતામણિ લોકોને ઇચ્છિત આપે છે અને અંગ ઉપર લગાડેલું અમૃતનું બિંદુ તાપને દૂર કરે છે, તેમ વયમાં બાળક હોવા છતાં લલુસિહ (વસ્તુપાલનો મોટો ભાઈ) સર્વજનોમાં પ્રસંસાપાત્ર છે. (૧)

કળિયુગનું અધર્મમય અંત પીસીને જેણે કલિકાલરૂપી શત્રુનો ગર્વ હર્યો છે તેવા દિવ્યરૂપના ધર્મિષ્ઠ અને યશસ્વી મંત્રીશ્વર મલ્લદેવ(વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ)ની પ્રસંસા કોણુ નથી કરતું ? (૨-૩)

તથા પ્રસ્તુત પોળના પૂર્વ ભાગની બે ભીંતો ઉપર બનાવેલી દાય જોડીને ઉભેલી પોળની (શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલની) મૂર્તિઓ શ્રીશત્રુંજયમહાતીર્થયાત્રામહોત્સવનિમિત્તે આવતા મહાન શ્રીશ્રમણસંઘ પ્રતિ સ્વાગત પૂછે છે. અહીં મહાકવિ સંઘપતિ શ્રીવસ્તુપાલની અંતરોર્મિ જણાવી છે તે આ પ્રમાણે—

હું (વસ્તુપાલ) આજે શ્રીયુગાદિજિનની યાત્રાએ આવેલા સમસ્ત યાત્રિકોને અશ્રાન્તપણે ખુશ કરું છું—એટલે કે યાત્રિકોની લક્ષિત કરું છું—આથી જ મારા પિતાજીની આરા કળી છે અને માતાજીની આશીષમાં આજે અંકુરો ફૂટ્યા છે. (૧)

જેના બન્ને લોક પવિત્ર છે તેવા શ્રીતેજપાલના હૃદયમાં સદા શ્રીયુગાદિજિન અને શ્રીવીરગિન છે. (૨)

જેની સલાની વિખાત પ્રમોદવાળી કાર્તિઓ ત્રણે ભુવનમાં કીમ કરે છે તેવા ગુણવાન, ભાગ્યાવાન અને મંત્રીઓમાં સર્વસમાન તેજપાલ આનંદ પામો. (૩)

વિનયનું જેમાં ભાન ન હોય એવી અવ્યોધ બાહ્યાવસ્થામાં પણ જે નમ્ર, વિનય અને સુહૃદયને ધારણ કરે છે તે આ જૈનસિંહ (વસ્તુપાલનો પુત્ર) સર્વ કોઈનાં મનને સુખે છે—સ્પર્શે છે. (૪)

જેના આવેલા દાનનો અંશમાત્ર પણ લોકોનું ઘરિશ્વર હજી છે એવા શ્રીવસ્તુપાલ અધિધર્મિ સદ્ગીવાન્ થાયો. (૫)

પુણ્યસ્તોક મહામાત્ય વસ્તુપાલના અપ્રસિદ્ધ શિલાલેખો તથા પ્રશસ્તિલેખો : ૩૧૧

જેના ગુણોએ જેની કીર્તિને ત્રણ જગનમાં વ્યાપ્ત કરી છે તે આ તેજપાલના પુત્ર લઘુસિદ્ધના ગુણોની સર્વ કોઈ પ્રશંસા કરે છે. (૬)

ભગવાન્ શ્રીઆદિનાથ અને કર્પદર્શિકાની કૃપાથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલના વંશજ કલ્યાણ કરનારી થાઓ. (૭)

મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલની આ પ્રશસ્તિ સ્તંભનીર્ય(ખંભાત)નિવાસી ક્રુવ જગત્સિંહે લખી અને સૂત્રધાર કુમારસિંહે કોનરી કરાવાયુ હો !

✽

✽

હવે મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલ સંબંધિત અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ દગ પ્રશસ્તિલેખોનો અક્ષરશઃ પાઠ અને તે લેખોનો ટૂંક પરિચય આપવામાં આવે છે :

પ્રશસ્તિલેખાઢ્ઢ—૧

સ્વસ્તિ શ્રીવલ્લિદ્યાલાયા વસ્તુપાલાય મન્ત્રિણે ।

યયશઃશશિનઃ શત્રુદુષ્પીત્ત્વ્યા શર્વરીયિતમ્ ॥ ૧ ॥

શૌઘ્ઢીરોઢપિ વિવેકવાનપિ જગત્ત્રાતાઢપિ દાતાઢપિ વા,

સર્વઃ ક્ષોઢપિ પયોહ મન્યરગતિઃ શ્રીવસ્તુપાલશ્રિતે ।

સ્વજ્યોતિર્દહનાહુવીકૃતતમસ્તોમસ્ય તિગ્મચુતેઃ,

કઃ શીતાશુપુરઃશરોઢપિ પદવીમન્વેતુમુક્તધરઃ ? ॥ ૨ ॥

શ્રીવસ્તુપાલસચિવસ્ય યશઃપ્રકાશે, વિશ્વ તિરોદઘતિ ધૂર્ઢંટિદ્વાસમાસિ ।

મન્યે સમીપગતમપ્યવિમાસ્ય હૃષં, દેવઃ સ પદ્મપતિશ્ચલિતઃ સમાયે. ॥ ૩ ॥

યાસ્તવ વસ્તુપાલસ્ય વેસિ કશ્ચરિતાદ્રુતમ્ ? ।

યસ્ય દાનમવિશ્વાન્તમાર્થેષ્વપિ રિપુષ્વપિ ॥ ૪ ॥

શૂન્યેષુ દ્રિપતા પુરેષુ વિપુલજ્ઞાલાકરાલેદયાઃ,

સેલન્તિ રમ દયાનલચ્છલમૃતો યસ્ય પ્રતાપાગ્રયઃ ।

જુઘ્મન્તે રમ ચ પર્વગર્વિતસિતજ્યોતિઃસમુત્સેક્ષિત-

વ્યોરત્નાકન્દલ્લોમલાઃ શરયણવ્યાજેન યત્વીર્તયઃ ॥ ૫ ॥

કુન્દ મન્દપ્રતાપ, ગિરિશગિરિરપાહકૃતિઃ, શાસુવિન્દુઃ

પૂર્ણેન્દુઃ, સિદ્ધસિન્ધુર્વિઘટતવિધુરિમા, પદ્મજન્ય- સમન્યુ ।

યોગાહિર્નિર્વિશેષઃ, કુમુદમપમદં, કૌમુદી નિષ્પ્રસાદા,

શીરોદઃ સાપનોદઃ, સતમહિમ હિમ યસ્ય વર્તિતઃ પુરસ્તાત્ ॥ ૬ ॥

યસ્યોર્વીતિલકસ્ય કિન્નરગણોઢ્ઢીતૈર્યંશેભિર્મુંહઃ

સ્મેરદ્વિસમયલેલ્મૌલિવિગલચન્દ્રામૃતોઢ્ઢીવિનામ્ ।

સ્થૂઢિર્નામવદીદંશી મમ ન મે નો મેઢ્ઢવ્યાપ્યેતિ યા

મુખ્ઢલ્લસન્નરિણદ્ધવાતૃશિરસા શમ્ભુઃ પર પિપિયે ॥ ૭ ॥

राकाताण्डवितेन्दुमण्डलमहःसन्दोहसंवादिभिः
यत्तीर्त्तिप्रसरेजंगत्त्रयतिरस्त्रैकहेवाग्निभिः ।
अन्योन्यान्तलोचनामुलितयोः शैलतमजा शूलिनोः
ए त्व च त्वमिति प्रगल्भरमस वाचो विचैरुर्मियः ॥ ८ ॥

बाढं प्रौढयति प्रतापशिखिन काम यशःकौमुदीं
सामोदा तनुते सदा विमृचयत्यास्यारविन्दाकरान् ।
शत्रुस्त्रीमुचपत्रगह्विर्विपिन नि जेषतः शोषय-
त्यन्यः कोऽप्युदितो रणाभ्रतले यस्यासिचाराघरः ॥ ९ ॥

तत्सत्य कृतिर्मियेदेप मुचनोद्धारैकधौरेयता
त्रिभ्राणो भृशमच्युतस्थिनिरतिप्रोत्तुत्तर गीयते ।
यत्र प्रेम नि[र]गल कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते
केपा नाम न जशिरे सुमनसामौर्जित्यत्यो मुदः ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति जनार्दनत्वात् समता मुकुन्दः ।
वृषमियोऽप्युग्र इति प्रविद्धि दधन् त्रिनेत्रोऽपि न चास्य तुल्यः ॥ ११ ॥

स्वस्तित श्रीमलये नमोऽस्तु नितरा कणांघ दाने ययो
स्वष्टेऽपि दद्या यशः नियदिद बन्धास्तदेताः प्रजाः ।
दृष्टे सम्प्रति वस्तुपालश्चिवत्यागे करिष्यन्ति ताः
कीर्त्ति काञ्चन या पुनः स्फुटमिय विधेऽपि नो मात्स्यति ॥ १२ ॥

यस्मिन् विश्वजनीननेमवमरे विश्वम्भरा निर्भर-
श्रीसम्मारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरा तन्वति ।
प्राणिप्रत्ययकारिनेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तनं
लोकानां न फदापि दानविषय न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि मौक्तिकस्तवकिना यद्विद्वदेणीदृशो
यजीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताश्मविस्मारिणः ।
यश्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुह्योऽप्यथान्तमाशीर्षिदः
प्रादुर्गन्त्यमला यश परिमलाः श्रीरस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरैः कटकाङ्गुलीय तिलकैः केयूर-हारादिभिः
कीर्णैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्प्राणिविश्राणितैः ।
विद्वांसो गृहप्रागताः प्रणयिनीरप्रयमिशामृत
स्तेस्तेः स्व शपथैः कथ कथमपि प्रत्याययाञ्चकिरे ॥ १५ ॥

तेस्तेर्येन जनाय काञ्चनचयैरथान्तविश्राणितै-
रानिन्ये सुवन तदेतदभितोऽप्यथर्वकाष्ठा तथा ।
दानैरन्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्धया
काम दुर्घृतिधाम याचकचमू भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुधारिवारितजगद्वादिद्वयदानानल-

क्षेतः कण्टककुट्टनैकरसिक वर्णाश्रमेष्वन्वहम् ।

सङ्ग्रामश्च समप्रवेरिविषदामद्वैतवैतण्डिक

स्तन्मन्ये वसति त्रिधाऽपि सचिवोत्तमेऽन वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्यं वसुद्विष्टिभिः कृतमनःकौतुहल्यद्विष्टिभि

र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्णयपि प्रत्यहम् ।

दूरे दुर्दिनसकथाऽपि सुदिनं तत् त्रिञ्चिदासीत् पुन-

र्येनोर्वीवर्येऽन कोऽपि कमलोद्भासः पर निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परा गतमिव श्रेयोविवर्तैः सता

तेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा जयी ।

यो घत्ते न दशा कदापि कलितायद्यामबिग्रामयी

य चोपास्य परित्युजान्ति कृतिनः सद्यः परा निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङ्ग्रामः ऋतुभूमिरन सततोद्दीप्तः प्रतापानलः

श्रूयन्ते स्म समन्ततः श्रुतिसुखोद्गारा द्विजाना गिरः ।

मन्त्रीशोऽयमदोषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विषो

होतव्याः फलवास्तु धीरधरलो यज्या यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न धीरधरलः क्षितिपायतसः कैर्नाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमन्तौ ।

धीवस्तुपाल इति वीरललामतेजःपालश्च बुद्धिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्यः स जयति घली धीरधरलः लशैला साम्प्रोधि भुजमनिशमुद्धर्तुमनसः ।

इमौ मन्त्रिप्रभौ कमठपति कोलाधिपकलामदभ्रा विभ्राणो मुदमुदयिनी यस्य तनुतः ॥ २२ ॥

युद्ध वारिधिरेप धीरधरलश्चाशक्रदोर्विजयः

पोतस्तान महान् यशःसितपटादोपेन पीनयुतिः ।

शोऽय सारमरुद्भिरञ्जतु पर पार कथं न क्षणाद्

यनाऽऽश्रान्तमरिजता कलयतस्मावेव मन्त्रीश्वरी ॥ २३ ॥

रौर भ्राम्यतु नाम धीरधरलश्छोणीन्दुकीर्तिर्दिव

पातालं च महीतलं च बलधेरन्तश्च नस्तन्त्रिम् ।

धीसिद्धाञ्जननिर्मल विजयते धीवस्तुपालाख्यया

तेजःपालसमाह्वया च तदिदं यस्या द्वय नेत्रयोः ॥ २४ ॥

धीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुच्चावचैर्द्विभिः

सर्वस्मिन्नपि लम्बिते घवलता कल्लोलिनीमण्डले ।

गङ्गावेयमिति प्रतीतिविकलस्त्राम्यन्ति कामं मुवि

भ्राम्यन्तस्तनुषादमन्दितमुदो मन्दान्निनीधामिन्ना ॥ २५ ॥

हहो रोहण ! रोहति त्वयि मुहुः किं पीनतेय ! शृणु

भ्रातः ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागेर्जगत् प्रीयते ।

राकाताण्डवितेन्दुमण्डलमहःसन्दोहसंघादिभिः

यस्कीर्त्तिप्रकरैर्जगत्त्रयस्तिरस्कारैरुद्देवादिभिः ।

अन्योन्यान्वयलोचनाकुलितयोः शैलात्मजा-सुलिनोः

क त्वं क त्वमिति प्रगल्भरमसं वाचो विचेरुर्मयः ॥ ८ ॥

चाटं प्रौढयति प्रतापशिखिनं कामं यशःकौमुदी

सामोदां तनुते सतां विकचयत्यास्यारविन्दाकरान् ।

शतुन्मीकुचपत्रवलिविपिनं निम्बोपतः शोषय-

त्यन्यः कोऽप्युदितो रणाग्नरतले यस्यासिघाराघरः ॥ ९ ॥

तत्सत्यं कृतिमिदं देप भुवनोद्धारैकधौरेयतां

बिभ्राणो भृशमन्युतरिथितरितीत्युत्तरं गीयते ।

यत्र प्रेम नि[र]गलं कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते

केषां नाम न जश्निरे सुमनसामौर्जित्यवत्यो मुदः ? ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति जनार्दनत्वात् समतां मुकुटः ।

वृषप्रियोऽप्युग्र इति प्रसिद्धिं दधत् त्रिनेत्रोऽपि न चास्य तुल्यः ॥ ११ ॥

स्वरित श्रीबलये नमोऽस्तु नितरा कर्णाय दाने ययो-

रस्पष्टेऽपि दृशा यशः कियदिदं घन्यास्तदेताः प्रजाः ।

दृष्टे सप्रति वस्तुपालसचिवत्वागे करिष्यन्ति ताः

कीर्त्ति काञ्चन या पुनः स्फुटमियं विश्वेऽपि नो मास्यति ॥ १२ ॥

यस्मिन् विश्वजनीनवैभवमरे विश्वम्भरा निर्भर-

श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरां तन्वति ।

प्राणिप्रत्ययनारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तनं

लोकानां न कदापि दानविपर्यं न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तवकिना यद्विद्वदेणीदृशो

यजोवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताश्मविस्मारिणः ।

यच्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुरवोऽप्यश्रान्तमाशौर्गिरः

प्रादुःपन्त्यमला यशःपरिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरेः कटकाऽङ्गुलीय-तिलकैः केयूर-हारादिभिः

कोरोत्यैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्पाणिविश्राणितैः ।

विद्वांसो गृहमागताः प्रणयिनीरप्रत्यमिश्रभूत-

स्तैस्तैः स्वं शपथैः कथं कथमपि प्रत्याययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन जनाय काञ्चनचयैरश्रान्तविश्राणितै-

रानिन्ये शुवनं तदेतदमितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठां तथा ।

दानैरव्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्यया

कामं दुर्धृतिधाम याचकचमू भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्रसुचारिवारितजगद्धारिद्रथदावानल-

भेतः कण्टककुट्टनैकरसिक घर्णाश्रमेष्वन्वहम् ।

सदग्रामश्च समप्रवेरि विपदामद्वैतवैतण्डिक-

स्तनन्ये वसति त्रिधाऽपि सचिवोत्तमेऽन वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्रये वसुद्विष्टि मिः कृतमनःकौतुहलाद्विष्टि-

र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्षत्यपि प्रत्यहम् ।

दूरे दुर्दिनसकथाऽपि सुदिन तत् किञ्चिदसीत् पुन-

र्येनोर्वीवरूपेऽन कोऽपि कमलोच्छासः पर निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परा गतमिव श्रेयोविवर्तैः सता

सेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा बयी ।

यो घत्ते न दद्या कदापि कलितायग्रामविग्रामयी

यं चोपास्य परिसृशन्ति कृतिनः सद्यः परा निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सदग्रामः ऋतुभूमिरन सततोद्दीप्तः प्रतापानलः

श्रूयन्ते स्म समन्ततः श्रुतिसुजोहारा द्विजाना गिरः ।

मन्त्रीशोऽयमशेषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्वियो

होतव्याः फलव्यास्तु वीरघनलो यन्त्रा यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरघवलः शितिपावतसः कैनाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमन्तौ ।

श्रीवस्तुपाल इति वीरल्लामतेज पालश्च सुदिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्यः स जयति बली वीरघवलः तशैल्य साम्प्रोधि भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।

इमो मन्त्रिप्रद्यौ कमठपति-कोलाधिपकलामदभ्रा विभ्राणौ मुदमुदयिनी यस्य तनुतः ॥ २२ ॥

मुद्ध वारिधिरेप वीरघनलश्मशकदोर्विक्रमः

पोतस्तत्र महान् यशःसितपटाटोपेन पीनतुतिः ।

सोऽय सारमरुन्द्रिरञ्जनु पर पार कथं न क्षणाद्

यन्त्राऽऽश्रान्तमरिगता कलयतस्तावेव मन्त्रीश्वरो ? ॥ २३ ॥

रीरं भ्राम्यतु नाम वीरघवलश्छोणीन्दुकीर्तिर्दिव

पातालं च महीतलं च बलधेरन्तश्च नक्तन्निवम् ।

वीसिद्धाञ्जननिर्मलं निज्यते श्रीवस्तुपालख्यया

तेजपालसमाह्वया च तदिदं यस्या द्वय नेत्रयोः ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुचावचैर्वीचिभिः

सर्वस्मिन्नपि लभ्यते घवलता कल्लोलिनीमण्डले ।

गङ्गैवेयमिति प्रतीतिविकल्पास्त्याम्यन्ति काम मुवि

भ्राम्यन्तस्तनुयादमन्दितमुदो मन्दानिनीधामिना ॥ २५ ॥

हंहो रोहण ! रोहति त्वयि मुहुः किं पीनतेयं ? शृणु

भ्रातः ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागेज्जगत् प्रीयते ।

तेनास्तैव ममार्थिकुट्टनकथाप्रीतिर्दरीकिन्नरी-

गीतैस्तस्य यशोऽमृतैश्च तदियं मेदस्विता मेऽधिकम् ॥ २६ ॥

देव ! स्वर्गाय ! कष्टं, ननु क इव भवान् ? नन्दनोद्यानपालः,

खेदस्तत्तोऽद्य ? येनाप्यहह ! तव दूतः काननात् फलयवृक्षः ।

ह्रं मा वार्दास्तदेतत् किमपि करुणया मानवानां भयेव

प्रीत्यादिष्टोऽयमुर्व्यास्तित्कयति तलं वस्तुपालञ्छलेन ॥ २७ ॥

कर्णायास्तु नमो नमोऽस्तु यलये त्यागैकदेवाग्निनौ

यो द्वावप्युपमानसम्पदमियस्काळं गजौ त्यागिनाम् ।

भाग्याम्नोधिगतः परं पुनरयं श्री वस्तुपालश्चिरं

मन्ये चास्यति दानवर्मणि परामौपम्यधीरेयताम् ॥ २८ ॥

व्योमोत्पङ्गवः सुधाघवलितः कक्षागवादाङ्किताः

स्तम्भभ्रणिविजृम्भमाणमणयो मुक्तावचूलोऽम्बलाः ।

दिव्याः कल्पमृगीदृशश्च विदुषां यत्त्यागलीलायितं

व्याकुर्वन्ति गृहाः स कस्य न मुदे श्रीवस्तुपालः कृती ? ॥ २९ ॥

यद् दूरीक्रियते स्म नीतिरतिना श्रीवस्तुपालेन तत्

काञ्चित् संवननौपधीमिव वशीकाराय तस्येक्षितम् ।

कीर्तिः कौञ्जनिकुञ्जमञ्जनगिरिं प्राक्शैलमस्ताचलं

विन्ध्योर्वीधर-शयंपर्वत-महामेहनपि भ्राम्यति ॥ ३० ॥

देवः पङ्कजभूर्विभाव्य भुवनं श्रीवस्तुपालोद्भवैः

शुभ्रांशुयुतिमिर्यशोभिरमितोऽलक्ष्यैर्विलक्षीकृतम् ।

कल्याणतोद्भुतदुग्धनीरधिपयःसन्तापशङ्काकुलः

शङ्के वत्सर-मास-वासरगणं संख्याति सर्गस्थितेः ॥ ३१ ॥

चित्रं चित्रं समुद्रात् किमपि निरयमद् वस्तुपालस्य पाणे-

यौ दानाम्बुप्रवाहः स खलु समभवत् कीर्तिसिद्धवन्ती ।

साऽपि स्वच्छन्दमारोहति गगनतलं खेलति दमाघराणां

शङ्कोत्सङ्केषु रङ्गत्यमरमुवि मुहुर्गाहते खेचरोर्वीम् ॥ ३२ ॥

पुण्यारामः सकलसुमनःसंस्तुतो वस्तुपाल-

स्तत्र स्मेरा गुणगणमयी केतकीगुल्मपङ्क्तिः ।

तस्यामासीत् किमपि तदिदं सौरभं कीर्तिदम्माद्

येन प्रीदप्रसरमुद्गदा वासिता दिग्विभागाः ॥ ३३ ॥

सेचं सेचं स खलु विपुलैर्वासनावारिपूरेः

स्फीतां स्फूर्तिं वितरणतस्यैवस्तुपालेन नीतः ।

तच्छायायां भुवनमखिलं हन्त । विश्रान्तमेतद्

दोलाकेलिं श्रयति परितः कीर्तिकन्या च तस्मिन् ॥ ३४ ॥

श्रीवस्तुपालयशसा विशदेन दूरादन्योन्यदर्शनदरिद्रदशि त्रिलोक्याम् ।
नामौ स्वयम्भुवि वसत्यपि निर्विशङ्कं शङ्के स चुम्बति हरिः कमलामुलेन्दुम् ॥ ३५ ॥

स एष निःशेषविषयकालः श्रीवस्तुपालः पदमद्भुतानाम् ।
यः शङ्करोऽपि प्रणयिव्रजस्य विमाति लक्ष्मीपरिरम्भरम्यः ॥ ३६ ॥

चीत्कारैः शकटप्रज्ञस्य विकटैरक्षीयहेपारवै-
रारावै रवणोत्तरस्य बहलैः बन्दीन्द्रकोलाहलैः ।
नारीणामथ चच्चरीभिरनुभ्रेतस्य वित्रस्तये
मन्त्रोच्चारमियाऽऽचचार चतुरो यस्तीर्थयात्रामहम् ॥ ३७ ॥

॥ एते मलघारिनेन्द्र[प्रभ]सूरीणाम् ॥
श्रीरैवताचलस्थश्रीशत्रुञ्जयाचलारप्रवेशे वाममिच्छिमा प्रशस्तिरेषा ॥ ३८ ॥

✽

प्रशस्तिरेखाङ्क—२

अयः पुण्यद्वु शशक्तं यदुकुलक्षीरार्णवेन्दुर्जिने
यत्पादाब्जपवित्रमौलिरसमश्रीरुज्जयन्तोऽप्ययम् ।
घते मूर्ध्नि निजप्रभुप्रसन्नमोहामप्रमामण्डलै-
र्विश्वशोणिभृदाधिपत्यपदवीं नीलातपशोऽज्ज्वलाम् ॥ १ ॥

मीतिं पल्लवयन्तु वो यदुपतेर्देवस्य देहश्रुतो
भृङ्गाभाः शशिकुन्दमुन्दरदज्योतिश्छटालङ्कृताः ।
यः(१ याः) सम्मोहपराजयैकपिशुनप्रोत्कीर्णवर्णस्फुर-
त्पूर्वापट्टसनाभयः शुशुभिरे धर्मोपदेशक्षणे ॥ २ ॥

आनन्दाय प्रसवतु सदा बुम्भिकुम्भोपमानं
नाभेयस्य स्फुरितचिकुरोत्तंसमंसद्वयं यः ।
श्रेयः सम्पत्कलशयुगलं शृङ्खलानक्षमुच्चै-
र्धन्मन्दन्ते विपुलप्रलम्बः पुष्पलक्ष्मीनिधानम् ॥ ३ ॥

यत्कल्पद्रुम कामधेनुमणिमिर्यच्छन्दिरिष्टं फलं
श्रेयः क्रिद्धिदुपार्जि तत्परिणतिः श्रीवस्तुपालः फिल ।
यत् त्वेतस्य गतस्पृहानपि जनानिच्छाधिकं धिन्वतः
पुण्यं तत्परिपाकमाकलयितुं सर्वज्ञ एव प्रभुः ॥ ४ ॥

वर्दिष्णुपुण्यमयसन्ततिरद्भुतश्रीः श्रीवस्तुपालसन्निवः स चिरायुरस्तु ।
संकृप्तसङ्घपतिना कुततीर्थयात्राः खेलन्ति यस्य शिवावोऽपि रह्याङ्गणेषु ॥ ५ ॥

॥ श्रीनागेन्द्रगच्छे विश्रीजयसेनसूरिशिष्यश्रीउदयप्रभसूरीणाम् ॥ ६ ॥

✽

प्रशस्तिरेखाङ्क—३

पाणिप्रभापिहितकल्पतरुप्रगल्भौलुक्कभूपतितमानलिनीमरालः ।
दिवचक्रवालविनिवेशितनीर्त्तिमालः सोऽय चिरायुरुदियादिह वस्तुपात्रः ॥ १ ॥

एतस्मिन् सुवनोत्तमराज इति श्रुत्वा सता जलित
रज्ज्वानघ्रिशिराः स्थिरातलमिदं यद् वीक्ष्यसे घेन्नि तत ।
वाग्देवीपदनारविन्दतिलक ! श्रीरत्नपाल ! ध्रुव
पातालाद् बलिमुद्दिधीर्षुरसङ्गमार्गं भगान् मार्गनि ॥ २ ॥

न जातु शिभ्राम्यति तावकीना दीनार्त्तिनिर्गसक ! वस्तुपाल ! ।
जिह्वा परेषा गुणमाददाना करद्वयी च द्वयिण ददाना ॥ ३ ॥

कर्णेऽभ्यर्णमुपागते मुरपतेर्धरोचने रोचय-
त्युच्चैरात्मरुचा भुजङ्गमुपन प्राप्ते शिवत्व शिरी ।
जातः कालवशेन यः किल प्रिलस्ययागस्य मार्गः पुनः
सोऽय सम्प्रति वस्तुपाल ! भगता श्रेयस्कृता बाह्यते ॥ ४ ॥

वस्तुपालः कथं नाम नाऽय जीमूतवाहनः ? ।
उपम्रियामहीना यः करोति द्विपतामपि ॥ ५ ॥

उल्लासितपल्लवकः कल्पतरुः कल्पते न सवदितुम् ।
सुमन समृद्धिमधिसा पालयता वस्तुपालेन ॥ ६ ॥

करोऽय कल्पद्रुस्तव कमलप्रासा च हगसौ
सुधासक्तिः सैषा शिशिरकरनिम्न सुगमिदम् ।
तदित्य पाथोधर्मयनद्वतरत्नस्य भवता
समुद्रेणौपम्यं भवति सचिवेन्दो ! निमुचितम् ? ॥ ७ ॥

प्रापः सन्ति नराः परावृत्तये नित्यं कृतोपक्रमाः
कस्तान् दुस्तरदुष्टतोलरदुरालोकान् समालोकते ? ।
द्रष्टव्यस्तु स वस्तुपालसचिवः पाङ्गुण्यनाचस्थिति-
र्बाचा सिञ्चति यः सुधामधुरया दुर्द्वन्द्वं जगत् ॥ ८ ॥

धैरोचने चरितवत्यमरेशमैत्रीमेकन नागनगरं च गते द्वितीये ।
दीनाननं सुवनमूर्द्धमधश्च पदयदाश्वासितं पुनरुदारकरेण येन ॥ ९ ॥
श्रुत्वापि नोपसर्गो वर्णविकारो निपाततो वाऽपि ।
सचिवोत्तमेन रचिता न व्याकरणस्थितिर्येन ॥ १० ॥

ते तिष्ठन्त्यपरे नरेन्द्रकरणव्यापारिणः पारणा
ये नित्यं पवनाशना इव परप्राणानिलैः कुचंते ।
स्तोतव्यः पुनरश्वराजतनुजो यः सारसारस्वता
पारः कारणमन्तरेण कुरुते पथ्य पृथिव्या अपि ॥ ११ ॥

भवति विभवे पुंसां चक्षुस्तृतीयमिति श्रुति-
नं तु कुमृतयस्ते वीक्षन्ते सति त्रितये दद्याम् ।
अयमिह पर मन्त्री नैनद्वयेऽपि करिष्यता-
मलकफलकप्राया लोकद्वयीमवलोकते ॥ १२ ॥

वस्तुपाल ! सदा हस्ते सत्यप्यमृतवर्षिणि ।
वैरिवर्गः सदाहस्ते यत् तदेतदिहाद्भुतम् ॥ १३ ॥

आकर्षन्नसिदण्डमेव न पुनः पाद विमुञ्चन्निपु-
श्रेणीमेव न मानिता विनमयन् धनैव नोच्चैः शिरः ।
कम्पं दन्तपिधानमेव न मनः सख्ये दधानश्चम-
त्कारं कस्य चकार नैव सचिवस्तोमैकवास्तोप्यतिः ? ॥ १४ ॥

प्रासादास्तव वस्तुपाल ! त इमे तन्वन्ति चेतः सत्ता
सानन्दं शशिशेखरादिशिखराग्रामाभिरामाभिरयः ।
येषां काञ्चनकुम्भसम्भवमहःसन्दोहसन्तर्पिताः
सन्त्युद्योस्तुहिनीद्येऽप्युपचय पुष्पान्ति पूष्णः कराः ॥ १५ ॥

परिपीडिता समन्ताजडसमयेनामुना गिरा देयी ।
श्रीवस्तुपालसचिव निविडगुण पटमिवाश्रयति ॥ १६ ॥
उद्धृत्य बाहुमहमेय मुहुर्बदामि दृता स मद्वचसि विप्रतिपद्यते यः ।
यद्यस्ति कश्चिदपरः परमार्थवेदी श्रीवस्तुपालसचिवेन समः क्षमायाम् ॥ १७ ॥

श्रीवस्तुपाल ! चिरकालमय जयन्तर्षिदः सुतस्तव भवत्सचिकाधिकभीः ।
यस्तावकीनधनवृद्धिद्वतावशिष्टं शिष्टेषु दौस्यदवपावकमुत्तिष्ठति ॥ १८ ॥

यथा यथाऽयं तव वस्तुपाल ! गोत्र गुणैः सन्तुल्लङ्घरोति ।
तथा तथा मत्सरिणा नराणामवैमि चित्सेधनल करोति ॥ १९ ॥

पुरा पादेन दैत्यारेभुवनोपरिवर्तिना ।
अधुना वस्तुपालस्य हस्तेनाघःकृतो बलिः ॥ २० ॥

मप्यस्य कथयन्ति केचिदिह ये त्वा साधुवृत्त्या बुधाः
श्रीमन्जीश्वर ! वस्तुपाल ! न मृषा तेषामपि व्यादृतम् ।
कर्णोऽभूदुपरि क्षितेर्वैल्लिखस्व चात्र मध्ये तयोः
स्थातेत्यर्थसमन्वये ननु वय मप्यग्न्याचक्ष्महे ॥ २१ ॥

कम्पाकुलमलोक्य प्रतिवीराणां रणाङ्गणे हृदयम् ।
अनुकम्पाकुलमयमपि सचिवश्चक्रे निजं चेतः ॥ २२ ॥

नरेन्द्रश्रीशुद्धा सपदि मद्विरेवापहस्ते
हताशा चैतन्यं परिचरितमालिन्यमनसाम् ।

इहाऽमात्ये भ्रान्त्याऽप्यकलितकल्पे पुनरसौ

नियेकाविष्कार स्वयति पर गीरिव गुरोः ॥ २३ ॥

सोचेऽस्मिन्नयमेव मन्त्रितिलक श्रेयानिति व्याहृत

सत्य मानय माऽपमानय सखे ! मान्य तदन्यैर्जनैः ।

एतस्मिन् मुकुतामयेऽपि समये सौम्येन यः कर्मणा

धर्मे संयुजते करोति च महाजैनो निजैर्नोव्ययम् ॥ २४ ॥

ये वा स्तलन्ति न नरेन्द्रनियोगमुद्रां हस्तस्थिता मधुषटीमिव धारयन्तः ।

तां दीपिकामिव फरे पुनरेष कृत्वा सन्मार्गमश्नति निरस्ततमः समूहः ॥ २५ ॥

कार्पण्यानिक्षयेन कश्चन घन यः स्व निषेत्ते स तद्

मोक्षु नान न वाऽप्यमुन लभते हस्तादधस्ताद् गतम् ।

यः पात्रप्रतिपादनेन सफलीभूता विभूतिं पुन

मुद्भुक्तेऽस्मिन् विदितागमोऽनुगमयत्यन्यत्र जन्मन्यपि ॥ २६ ॥

मया मोह नीता कति न मतिमन्तोऽपि किमह

निवृष्टैर्नास्तिष्टा विपणिषु पणखीगणनया ।

विषाद कृत्वा भीरिति फिल गता तीर्थमिव त

ततः सन्मार्गेण प्रतिदिशसमेना नयति य ॥ २७ ॥

गुणेः परेषा गणशो गृहीतिगुणीति युक्ता किल कीर्तिरस्य ।

अप्यर्थिसार्थप्रतिपादितभी , श्रीमानिति ख्यातिरिदं ॥ चित्रम् ॥ २८ ॥

आलोकनादपि विनाशितसज्जनार्त्ति , श्रीयस्तुपालसचिव स चिरायुरस्तु ।

यत्कीर्त्तयस्त्रिदिवसिन्धुपय सपक्षा प्रक्षालयन्ति कलिना मलिना घरित्रीम् ॥ २९ ॥

चेचित् कवीन्द्रमपरे पुरुषप्रधान, जानन्ति स्वयति सुदु सहमन्युमन्ये ।

मन्येऽहमेनमिह कर्णमियावतीर्ण, श्रीयस्तुपालवपुषा विदुषा तपोभि ॥ ३० ॥

नेत्रोत्सव सुवति तापमपाकरोति, दत्ते सदा सुमनसाममृतैः प्रमोदम् ।

सहृदयप्रणयिनी च विमर्त्ति भूति, किं रोहिणीपतिरहो ! ननु वस्तुपाल ! ॥ ३१ ॥

लोकाना वदनानि दीनवदनः कस्मात् समालोकसे,

भ्रातः ! सम्प्रति कोऽपि कुत्रचिदपि ज्ञाता न जातापदाम् ।

अस्त्येक परमत्र मन्त्रितिलक श्रीवस्तुपाल सता,

दैवादापतित छिनत्ति मुकुती यः कण्ठपाश हठात् ॥ ३२ ॥

मचारिद्विपसिंहसिंहनचमूचक्षेण विव्रामतो

यस्यासिस्फुरितानि तानि ददशु के वा न रेवातटे ।

तस्यापि प्रसम वमज्ज भुजयोः संरम्भमग्मोनिधि

प्रान्ते तेष सरोपदष्टिषन्नामात्रेण मन्त्रीश्वर ॥ ३३ ॥

विनामद्वैरिचक्रप्रहितशितशरासारदुर्बारवीर-

व्यापारे यस्य नाऽऽसीदतिपम्पकष सङ्गरे भङ्गरेखा ।

तेन श्रीवस्तुपालाद् विलसदसिलतामीमवृत्तादमात्या-
दत्याकारावतारः प्रथममधिगतः सिन्धुराजात्मजेन ॥ ३४ ॥

येनारिनागदमनीं दधतासिलताममोधमन्त्रेण ।
उच्चारितरोषविग्रसरः समरे कृतः शङ्खः ॥ ३५ ॥

अमात्यतरणे । शृणु क्षणमिदं मदीयं वचः,
स्वचक्र-परचक्रयोरपि पुरः प्रमोदात् सदा ।
तयोपकृतिमर्थिनः प्रहृतिमप्रमतेन्द्रियाः,
कृतिं च कृतिपुङ्गवा युवतयः स्तुवन्त्याकृतिम् ॥ ३६ ॥

सा कालिदासस्य कवित्वलक्ष्मीः, स्फुटं प्रविष्टा स्वयि वस्तुपाल । ।
आसादिताऽस्माभिरवेक्षमाणैः, साक्षादियं तत्पदपद्धतिर्यत् ॥ ३७ ॥

धरणे । धरः स्थितोऽसौ नागः शोयः करोति घृतिमतुल्याम् ।
पुत्रागः पुनरपि स्थितोऽश्वराजात्मजः सततम् ॥ ३८ ॥

श्रीवस्तुपालः स चिरायुरस्तु यन्मन्त्रसंनस्तसमस्तशत्रो' ।
चौलुक्यमनुस्तदसेश्च तिष्ठत्यलम्बसिद्धिं परमारणेच्छ ॥ ३९ ॥

तिस्रः सृष्टाश्चपि तिथीरिव जगतीरेष ते यशोवारः ।
श्रीवस्तुपाल ! कल्यतिं नावमता मे तदाश्चर्यम् ॥ ४० ॥

कल्याणुर्भवतु द्विषोऽभिभवतु श्रीवस्तुपालः क्षितौ
दुर्दैवानलदग्धसाधुजनतानिर्वाणैकापणः ।
अग्नौषे. सविधे विधेरपि मनस्यातन्वता विस्मयं
येन क्रोधकरालमालभ्रकृटिमग्ना भटानां घटा ॥ ४१ ॥

मन्ये धुरि स्थितमिमं सचिवं शुचीना मध्यस्थमेव मुनयः पुनरामनन्ति ।
मातः ! सरस्वति ! विवादपदं तदेतन्निर्णयिता सह महद्भिख्यागत मे ॥ ४२ ॥

आलोकतेऽस्य न रत्नेऽपि किमप्यवद्यं विद्याभिभूतपुरुषहृत्पुरोहितस्य ।
यस्यायमाहतमुष्मागला व्यधायि श्रीवीरवेष्टमग्निं कलिः स्वल्पप्रवेशः ॥ ४३ ॥

विरचयति वस्तुपालश्चौलुक्यसचिवेषु कविषु च प्रवरः ।
न कदाचिदयंहरणं श्रीकरणे काव्यकरणे वा ॥ ४४ ॥

प्रचारं चौराणां प्रचुरतुरगभोः प्रशमयन्मयेयं पायेयं पथि पथिकसार्थाय वितरन् ।
दिगन्तादाहृतैर्विहितबटुमानैः प्रियजनैः समं मन्त्रीयानामयमकृतशत्रुञ्जयमिरो ॥ ४५ ॥

यो मान्ये मानमुच्चैः सुहृदि सुहृदयः स्नेहमल्पे प्रसादं
भीते रक्षां हरिद्रे द्रविणवितरणं यानहीने च यानम् ।
मागं दुर्गेऽपि कुर्वन्परं इव सुरस्मारुहः क्षमापमन्त्री
यानां कृत्वोच्चयन्ते विजितकलिम् ॥ ४६ ॥

अनुजन्मना समेतस्तेजःपालेन वस्तुपालोऽयम् ।
 मदयति कस्य न हृदय मधुमासो माघयेनेव ॥ ४७ ॥
 स श्रीतेज पात्र सचिवश्चिरकालमस्तु तेजस्वी ।
 येन जना निश्चिन्ताश्चिन्तामणिनेव नन्दन्ति ॥ ४८ ॥
 लवणप्रसादपुत्रश्रीकरणे एवणमिहजनकोऽसौ ।
 मन्त्रित्वमन कुर्वता कल्पशत कल्पतरुस्त्वम् ॥ ४९ ॥
 श्रीवस्तुपालतेज पालै जगतीजनस्य चतुर्थ्यौ ।
 पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्याता सदृशौ न रवि द्यशिनौ ॥ ५० ॥
 तत्त्वप्रकाशक येन तयो स्वच्छस्वभावयो ।
 परस्परप्रेमैयत्वमासील्लोचनयोरिव ॥ ५१ ॥
 पन्थानमेको न कदापि गच्छेदिति स्मृतिप्रोक्तमिव स्मरन्तौ ।
 सहोदयो दुर्द्धरमोहचारे सम्भूय घर्माऽध्वनि तौ प्रवृत्तौ ॥ ५२ ॥
 तेन भ्रातृयुगेन या प्रतिपुर ग्रामाऽध्व-शैलस्थल
 घापी-रूप निपान-कानन-सर प्रासाद सनादिका ।
 धर्मस्थानपरम्परा नवतरा चब्रेऽथ क्षीर्णोद्धृता
 तत्सख्याऽपि न मुष्यते यदि पर तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ५३ ॥
 यावद् दिवीन्दुनाऽर्को वासुकिना वसुमतीतले शेष ।
 इह सहचरितस्तावत् तेज-पालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ ५४ ॥
 ॥ एते गूर्जरेभरपुरोहित ठ० सोमेश्वरदेवस्य ॥ छ ॥

✽

प्रशस्तिरेखाङ्क—४

भूयास पदवाक्यसङ्कतिगुणालङ्कारस्वरक्षण
 प्रक्षीणप्रतिभा. सभासु कवय क्रीडन्तु किं तादृशैः ।
 द्राक्षापानकचवणप्रणयिभिर्गुम्फैर्गिरामुद्विरन्
 नि सीम रसमेक एव जयति श्रीवस्तुपाल कवि ॥ १ ॥
 गुणगणमवलम्ब्य यस्य कीर्त्ति प्रथयति नर्चनचातुरीं विचिन्ताम् ।
 परिकल्पितविशालवक्त्रकोटि पटुतरदिक्करिकोटिकर्णतालैः ॥ २ ॥
 जगदुपकृतिव्यापारैकप्रवीणमतेरित, कथमिदमभूदेव विश्वापकारपर यश ।
 द्विजपरिवृट्पल्लविं धत्ते तुषारगिरे कला, दलयति सुरस्रोतस्विन्यास्तनोति पराम्बवम् ॥ ३ ॥
 यदीयप्राधान्यादनुपदमभाष्योदयदशा, प्रशारित क्षमापीठ जलधिवलय धीरधवल ।
 अपारस्ते यन्मन्त्रैरपि च रिपुचक्रे रणकलाविलासानेवोच्चैः कलयति मनोराज्यविषयान् ॥ ४ ॥
 परीहसप्रोदा शिवशिरपरिमासा विदधतो मराली मालिन्य मुषितमहिमानो हिमगिरे ।
 त्रियामाजीवातो कवलितकलङ्का प्रतिदिश दिशन्ति प्रागल्भी यदसमयश पूरविहरा ॥ ५ ॥

यस्य स्तम्भपुरे पराक्रमचमत्कारेण पारे गिरामुद्धीवोऽपि नमजमन्दसमराहङ्गारकारस्करात् ।
सङ्ग्रामापस्तप्रपावितहयप्रस्वेदबिन्दूलरैरसाक्षीदयश प्रशस्तिमसितैः सङ्ग्रामसिंहः पथि ॥ ६ ॥

धीर क्षारममोदिनी कुमुदिनी राका वराकी हता श्रीहीनास्तुहिनावनीधरमुखो मन्दैव मन्दानिनी ।
नि साराणि सरोरुहाणि न च ते हृषाः प्रशशास्पद यत्कीर्त्तिप्रमरे सुरेभद्रशनच्छये दिशश्च्युति ॥ ७ ॥

यस्यान्धङ्गरणेऽपि भूयसि घने निःशेषशास्त्रागम
ज्ञानव्योतिरपास्तमोहतमसो नाऽभून्मदप्रथयः ।
नोन्मीलन्ति च धर्मवर्मिततनोरुद्धामकामभ्रम
व्याप्रेरितमार्गण्यतिकरव्यापिव्यथावीचयः ॥ ८ ॥

यग्रामः कनकाचलः स परिखामान निधिः पायसा
द्वीपान्यङ्गणवेदिका परिस्रो विन्ध्याटवीनिष्ठुटः ।
यस्याऽञ्जुश्चित्चित्रबुद्धिविलसद्याणकयसाक्षात्कृते-
रहोमे करगतर्नर्त्तितजगत्यव्याजमुन्मीलति ॥ ९ ॥

तीर्थयानामिषाद् येन तन्वता दिग्गयोत्सवम् ।
परामवो विपशस्य बलिनोऽपि कलेः कृतः ॥ १० ॥

दिग्धैर्तुङ्गप्रहोदधौ हिमगिरौ स्मेरैः शिवे सादरैः
सात्कोटैः स्फटिकाचले सभ्रद्यत्तोपैस्तुपारत्विपि ।
रेजे यस्य विकस्वराऽभ्युजवनस्तोमेपु रोमाञ्चितै-
रुन्मीलन्मदराजहसरमणीरग्यैशोराशिभिः ॥ ११ ॥

यद्दानं यदसीमद्यैर्विम्ब यद्वैम्ब यद्यशो
यद्वृत्त भणदोष्टकण्डमभजत् कुण्डत्वमेतस्य यत् ।
आजन्मासल्लितैर्वचोभिरभजद् भद्रप्रसङ्गैः कथ
साग्यं यातु वसन्तपालकृतिना तस्माद् गिरामीश्वरः ॥ १२ ॥

ते नीहारविहारिणः, क्वचित्तास्ते चन्दनैः स्यन्दिमि,
ते पीयूषमयूषमग्नयुपः, ते पञ्चसन्धाभिताः ।
माकन्दाङ्गुरमञ्जरीनिगहिताः श्रीढन्ति ते सन्तत,
सित्ताः सत्सिमुधारसेन सुकवेः धीवस्तुपालस्व ये ॥ १३ ॥

यस्य साहित्यपायोधिपदवीपारदधनः ।
श्रयन्ति वाग्वहिनाणि विचित्राणि कवीश्वराः ॥ १४ ॥

आमोद मुमनःसु सविदधती पुंस्कोमिलप्रेयसी
नादग्रीमुहदा मुहुः कविगिरामुन्मुद्रयन्ती पथः ।
माकन्दाङ्गुरमञ्जरीमिव गुणध्रेणि समातन्वती
सेय हन्त ! वगन्तपाल ! भवतः कीर्त्तिर्नन्तायते ॥ १५ ॥

आजन्माऽपि शये कृताय सुतृप्तोमाय यन्नान्मया
 यन्नासायत कोऽपि दूषणकणः श्रीवस्तुपाल ! त्वयि ।
 यत्कस्यद्रुमपल्लवपुतिमपृथग्यैव कल्पद्रुम
 पाणिर्षिक् कुरुते तवैव मनुते कोऽमु न दोषाश्रितम् ॥ १६ ॥
 ॥ एते कविमार्गभौमश्रीहरिहरस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिरेखाङ्क—५

मुत्तमुद्रया सहान्ये दधति करे सचिवमन्त्रिणो मुद्राम् ।
 श्रीवस्तुपाल ! भवतो यदान्य । तद् दितयमुन्मुद्रम् ॥ १ ॥
 कीर्त्तिं कन्दलितेन्दुकान्तिरिमया, धत्ते प्रतापः पुनः
 प्रीतिं कामपि तिग्मरश्मिमहसा, शुद्धिर्बुधाराधनी ।
 प्रयुजीवयतीह दानमसम कर्णादिभूमीमुज्ज्वलं,
 तत् निश्चिन्न तयास्ति यत्र जगतः श्रीवस्तुपाल ! प्रियम् ॥ २ ॥
 गीत न स्वदत्ते, धिनोति न विधुः, प्रीणाति वीणा न सा,
 काम्यः सोऽपि न कोनिलाकल्परः (१ रवः), अग्नौ न हसस्वनः ।
 वाग्देवीपदपद्मनूपुर । यदि श्रीमल्लदेवानुज ।
 भूयन्ते सन्निपातसः । भवता सर्वाकीर्त्तिताः एतयः ॥ ३ ॥
 तिष्ठन्तोऽपि सुदूतस्त्रिमुवनव्यासिप्रगल्भात्मना
 तेन त्वद्यशसा वय मुमनसो निर्वासिताः सन्ननः ।
 तैरेतैरिह तद्विरोधिरमसाद् बद्धा स्थितिस्ते हृदि
 क्षन्तव्य कविबान्धवेन तदिदं श्रीवस्तुपाल ! त्वया ॥ ४ ॥
 ॥ एते महामाण्यश्रीवस्तुपालपरममित्रमन्त्रिश्रीवशोबरीरस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिरेखाङ्क—६

स्वस्ति श्रीवस्तुपालाय शालन्ते यस्य कीर्त्तयः ।
 व्योम्नि यन्माति गौराङ्गीधम्मिल्ल इव मल्लिका ॥ १ ॥
 श्रीरामः सुम्नतुलो वसन्तपालः । किं वाच्यः शुचिचरितानि यद्यथासि ।
 आपत्ते निर्वाणशोपवीतत-तुल्याजेनोरसि रसिकः स्वयं स्वयम्भूः ॥ २ ॥
 तत्तादृगवधर्मकर्मरत्नार्णवमिदानीं मुहु-
 र्माहात्म्यं किल वस्तुपालयशसा कः प्रस्तुत न स्तुते ! ।
 वन्द्योऽपि शुषदा सदा कलयति श्वेताशु-सर्पाधिप-
 स्व स्रोतासि जटातटे यदुपमापूतानि भूताधिप ॥ ३ ॥

इदं किञ्चन शान्तिविश्रमपटोद्वारैश्चिरादप्यते

शुद्धं साधु च वस्तुपालसन्निवेनेति देवो हरिः ।

श्रीकान्तोऽपि त्रिभुवरोऽपि जगता धुर्योऽप्ययं वर्णिका

स्वर्कीर्तरेव दर्शयत्यमिसमं हस्तात्तकम्बुच्छयात् ॥ ४ ॥

श्रीमन्नीश ! वसन्तवत् तव यशो लक्ष्मीसखीषु स्वयं

गायन्तीषु जगन्निषेरुदरभूः पातालपाता स्मितः ।

श्रोतुं नामिष्ये विभक्तिं निभृत्तं देवः सहस्रस्कटं

शङ्के शुद्धसहस्रपत्रमिषतो मूर्ध्ना तमस्त्रिश्रवाः ॥ ५ ॥

स्वर्कीर्तिच्छमसूक्त्योर्गिरिश-गिरिजयोद्योगमाजोः कराम-

स्वर्शे भूयोविद्योगव्यसनचक्षितयोरर्द्धनारोद्यभावः ।

जज्ञे श्रीवस्तुपाल ! ध्रुवमयमनयोस्त्वत्प्रतापाम्बिकील-

लीलाभिस्तारकात्तत्स्वरवरवपुषोः सन्धिबन्धामिरामः ॥ ६ ॥

सुरस्त्रीणा वक्त्रैः शुचिभिरभिभूतोऽपि महसा-

महङ्काराद्वैतं यद्वृत्त कल्ङ्को हिमकरः ।

मुदा तेजःपालाग्रज ! तदपि माह्वं स्मयमयै-

रमीभिर्गायन्दिर्दिशि विदिशि तेने तव यशः ॥ ७ ॥

यदि विदितचरित्रैरस्ति साम्यस्तुतिस्ते कृत्युगट्टतिभित्तरस्तु तद् वस्तुपाल ! ।

चतुर ! चतुर्वदन्वद्वन्द्वराया चरायां स्वमिव पुनरिदानीं कोविदः को विदग्धः ? ॥ ८ ॥

मन्येव जागरूके शरणमुपगतो मत्प्रभुप्रौढकीर्तिं

स्पर्द्धाबद्धावराधन्विशुवनविभुना हुं किमेतेन पात्यः ।

इत्याक्रम्यातितीव्रं प्रथमममुमुमाकाशमर्चिष्मटशि-

च्छन्ना संशोध्य दीनं द्वादिनमनमयद् वस्तुपालप्रतापः ॥ ९ ॥

पाताले त्वदरातिभूषणिवधूनेनाम्बुपूरः पतन्

पाथोनामपथैः कटर्थयतु मा पीयूषकुण्डानि न ।

इत्यग्न्येवमुद्वरन्ति विवृषाः क्षामेन सोमायने

कुम्भेनेव सकञ्जल जलमिदं तल्लक्ष्मलक्ष्यादिह ॥ १० ॥

अरमत्प्रभुप्रभवतीव्रतरप्रतापस्पद्रोढतः कथमनेन धृतोऽयमौर्व ? ।

यात्रोत्सये तव वसन्त ! महीरनोमिरित्थं कुयेव पिङ्गुर्नन्यादिमन्थाः ॥ ११ ॥

श्रीमन्नीशवत्सल ! नूतनभवत्कीर्तिप्रवन्वावली-

नित्यव्यालिखनेन तालवक्षु च्छिन्नच्छदभ्रणिषु ।

कः स्यादस्य निसर्गदुर्गतकविस्त्रीमण्डलस्य भुते-

राक्त्वः क्षितिकल्पवृक्ष ! न यदि स्वर्णानि दद्याः सदा ॥ १२ ॥

॥ पृते ठ० लूणमीह सुत टकर अरामिहस्य ॥ छ ॥

प्रशस्तिस्तोत्राङ्क—७

अमन्दप्रदनिस्वन्दपदप्रेमपचेलिमाः ।

वाचः श्रीमस्तुपालस्य वन्द्या वाचस्पतेरपि ॥ १ ॥

सिद्धे सिद्धनृपे, शनैरवसिते राज्यप्रतापो दृढो (१ पे दृढे)

जाता गूर्जरनिर्जरेन्द्रमहिषी गोपोपभूयैव भूः ।

कारुण्यादुपकारिणो भगवत्तद्वस्तुपालच्छलात्

सर्गोऽयं सुकृतैः सता परिणतः श्री बाङ्मयो वेद्यसः ॥ २ ॥

लक्ष्मीं नन्दयता, रतिं कलयता, विश्वं यशीकुर्वता,

अश्वं तोषयता, मुनीन् मुदयता, चित्ते सतां जाग्रता ।

संख्येऽसहस्यशरावलीं विनिरता, रूपश्रियं सुष्णता,

नैक्य मकरध्वजस्य विहितो येनेह दर्पव्ययः ॥ ३ ॥

शेषाहिः सह शङ्करेण, शशिना राका, सरो मानसं

हृत्तेः, वैरिणीकुलानि शरदा, गङ्गा तुपाराद्रिणा ।

सम्भूयापि न यस्य विभ्रुतगुणग्रामस्य जेतु क्षमाः

स्नानोत्तीर्णसुरेन्द्रदन्तिरदनच्छायावदात यशः ॥ ४ ॥

कल्त्रिकापङ्ककलङ्कितानि यकनाम्बुशानि द्विपदङ्गनानाम् ।

प्रक्षालयामास चिराय चारु यत्स्नङ्कधारामलिनप्रवाहः ॥ ५ ॥

नैवान्यः स्पर्द्धमानोऽपि वनृषे यस्य कीर्त्तिमिः ।

ऋते वियुक्तवैरिस्त्रीगण्डमण्डलपाण्डुताम् ॥ ६ ॥

अरावाचः सर्गैः क्षिति बलि-दधीचिप्रभृतयो

विधातुर्व्यासेन व्यवसितवतो दातृविषये ।

कल्यै सक्षितैतत्प्रकृतिपरमाणूचयमयः

समासेनेदानीं स्फुटमयममात्यैकतिलक ॥ ७ ॥

सौभ्रानं पितृमक्तिरन निविडा मैत्रीति रामायणी

येनाश्रावि नृशंसमार्गवभुजोपाख्यानवर्जं कथा ।

निश्चान्यत् तपसः सुतो नरपतीनाक्रम्य यत्रेष्टवान्

पर्वोऽऽसीदधिकं तदेव रतये यस्यानिशं भारतम् ॥ ८ ॥

सुज्ञ-भोगमुत्तमोजवियोगविधुरं मनः ।

श्रीमस्तुपालवक्त्रेन्दौ विनोदयति भारतम् ॥ ९ ॥

देये स्वर्गिण्युदयनमुते वर्त्तमानप्रभूणा

दूरादर्थी निरमति क्षत ! द्वारतो वारितः सन् ।

दिष्ट्यै तस्मिन्नपि कुलमये जातमालम्बनेन

स्वच्छे वाञ्छा फलति महता वस्तुपाठे विशाला ॥ १० ॥

उत्तपोऽयमथापसर्पनिषयः सद्गयो न दृष्टामहे
ये चाऽरोचकिन् सदा कृतधियस्तेभ्यस्तु बद्धोऽञ्जलि ।
एतस्यानुगुणोपमानरसिका दाने दमे पौरुषे
किं कुर्मो मतिरन्यमेति न समुत्कम्पाऽपि चम्पाधिपे ॥ ११ ॥
अन्ये वाचि परे क्रियासु सचित्रा सन्त्येव राजाङ्गणे
शङ्के यैरनुशीलित गुरुकूल मा वाहसा पक्षिण ।
आसाराजमुतस्तु ता स्तुतिपद श्रीरस्तुपाल सता
मेकः कर्मणि वाचि चेतसि समुज्जागर्त्ति य कार्त्विषु ॥ १२ ॥
पालने राजलक्ष्मीणा लालने च मनीषिणाम् ।
अस्तु श्रीरस्तुपालस्य निरालस्यरतिर्मति ॥ १३ ॥
एतानि पण्डितधामभ्रातृपण्डितदेवरस्य ॥ १४ ॥

ॐ

प्रशस्तिरेखाङ्क—८

स्वस्ति श्रीभूमिमीमाविपिनपरिसरात् क्षीरनीराग्निनाथ []
पृथ्वा श्रीरस्तुपाल क्षितिधवसच्चिव बोधयत्यादरेण ।
अस्यामास्माकपुत्र्या सुपुरुषजनित कोऽपि चापस्यदोषो
नि शेष सैष लोकपृष्ठ[ण]गुण ! भगता मूलतो मार्जनीय ॥ १ ॥
—५० जगसीहस्य ॥

ॐ

प्रशस्तिरेखाङ्क—९

कलिकनलननाप्रत्याणिखेलप्रतापचुतिलहरिनिपीतप्रत्यनीकप्रताप !
जयति समरतत्त्वारम्भनिर्दम्भनेलिप्रमुदितब्रजलक्ष्मीकामुको वस्तुपाल ॥ १ ॥
स्व जानीहि मयाऽस्ति चेतसि घृत सर्वोपकारप्रती,
किं नामा^१ सविता, न, शीतकिरणो, न, स्वर्गितृप्तो, न हि !
पर्जन्यो, न हि, चन्दनो, न हि, ननु श्रीरस्तुपाल, त्वया
शत सम्प्रति, शैलपुत्रि शिवयोरित्युत्तम पातु व ॥ २ ॥
सारस्यताऽम्भोनिधिपार्वणेन्दु श्रीरस्तुपाल सचिवाधिराजः ।
चिर जयत्वेप सहाऽनुजमा सपुत्रपौत्र सपरिच्छदश्च ॥ ३ ॥
भृगुरुच्छीय ध्रुव ठ० वीरलसुत ठ० वैरमिहस्येते ॥ ४ ॥
शुभ भगवतु श्रीगुह्यस्य इति ॥ ५ ॥ मद्रम् ॥ ६ ॥

ॐ

પ્રશસ્તિલેખાદ્ધ—૧૦

પૂર્વે દીપસ્વદિવારેન્ધ્રકારે ચ પદ્યન્તિ જ્યોતિરન્તર્મુનીન્દ્રાઃ ।
 વિશ્વાત્માન દેવમાય તમીઢે ચૂડારત્ન યસ્ય ગલઃ શશાન્ક- ॥ ૧ ॥

નેન્દ્રેઃ કથા ન ગિરિજા ન કપાલશુચ્ચિર્નોદ્યા ન મમ્મ ન જટા ન મુજ્જહારાઃ ।
 યાત્રાસ્તિ નાન્યદપિ ત્રિશ્ચિદુપાસ્મદ્દે તદ્દૂર્ષં પુરાણમુનિશીલિતમીધરસ્ય ॥ ૨ ॥

એકસ્મિન્નિદા હૃદિ સદા વસતિ સ્મ ચિત્ત યો વિદિપા ચ વિદુપા ચ મૃગીદશા ચ ।
 તાપ ચ સમદમર ચ રતિં ચ સિશ્વન્ સુ- (? શૌ) યોગ્મણા ચ વિનયેન ચ લીલયા ચ ॥ ૩ ॥

વિન્નયતા શક્તિ નિઃશ્વસિતેન નિન્યુયંસ્વારિવારિજ્જ્વલ્નયમાયતેન ।
 મર્ત્યુયંશશ્ચ વદન ચ કલઙ્ક્યુન્યશીતાશુચિન્નસદશ મણિદર્પણ ચ ॥ ૪ ॥

શીલેતિ શીલરુચિરામરણા કલત્ર યસ્યામવજ્જલનિષેરિવ જ્ઞહ્નુકન્યા ।
 જ્યોમેન્દ્રનીલસુકુરાન્તર- (? ર) રુઘ્નનીય યસ્યા જ્ઞેન કૃતિના પ્રતિમેતિ મેને ॥ ૫ ॥

હતિ માન્ધાતૃનગરમહેશ્વરપ્રશસ્તિકાવ્યાનિ ॥ ૭ ॥

શુભ ગવતુ શ્રીસહસ્ર્ય હતિ મદ્દમ્ ॥ ૮ ॥

✽

ઉપર જણાવેલા ૬૨ પ્રશસ્તિલેખોનો સક્ષિપ્ત પત્રિકા આ પ્રમાણે છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૧ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા આચાર્યશ્રી નરેન્દ્રપ્રભાકરિ છે અહીં વસ્તુપાત્રને વીર, વિવેકી, જનરક્ષક, વિગેધિ અવિગેધિ જનોને દાન આપનાર, સર્વતોમુખીકીર્તિવાળો અને ભાગ્યવાન જણાવ્યો છે ઉપરાંત અહીં એ પણ જણાવ્યું છે કે : તેના નિહાનોની પત્નીઓ મણિ મોતીઓના આભૂષણો પહેરતી અને તેના મેઝાકો પણ દાનશીલ હતા

પ્રશસ્તિલેખાંક ૨ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા વસ્તુપાત્રના યુગુ નાગેન્દ્રગચ્છીય વિજયમેનસુનિ સિ ૫ આચાર્યશ્રી ઉત્પલભાકરિ છે અહીં ગિરનાર, શ્રીનેમિનાથ અને શ્રીઆદીશ્વર ભગવાન પ્રતિ ભક્તિભાવે વ્યક્ત કરીને વસ્તુપાત્રની દાનશીલતા અને ધાર્મિકતા જણાવી તેને દીર્ઘાયુ થવાની આશીર્વા આપી છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૩ : આ પ્રશસ્તિ ગુર્જરેશ્વરપુરોદિત સોમેશ્વરદેવે રચેલી છે આના કેશાવ પદ્યો સોમેશ્વરદેવરચિત્ર કીર્તિકોમુની તથા લઘુવસહી (આખ્યુ) ની પ્રશસ્તિમાં મળે છે વસ્તુપાત્રના દીર્ઘાયુની આશિર્વા આપવા ઉપરાંત પાડિય દાનશીલતા, અપકરક ઉપર ઉપકારીપણુ, આત્મ પરજનની યિતિનું ચિત્તન, મુદ્દગા દત્તાશ શત્રુઓ પ્રત્યે અનુકંપા, વિવેકપણુ, ધાર્મિકતા, અધિકારનો સદુપયોગ સમય રીપણુ યુક્ત્ય વગેરે વસ્તુપાત્રને લગતી હકીકતોનું હૃદયગમ વર્ણન આ પ્રશસ્તિમાં છે ઉપરાંત તેજપાત્ર અને જનતસિકંતની દાનશીલતા તથા વસ્તુપાત્રના પ્રત્યેક કાર્યમાં તેજપાત્રના સાહચર્યનો ઉલ્લેખ મળે આ પ્રશસ્તિમાં છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૪ : આના ગચ્છિના કવિ સાર્વજનિક હરિહર પદિત છે આ પ્રશસ્તિમાં વસ્તુપાત્રની દાનશીલતા અને પરશ્વતિતાને સુન્દર રીતે વર્ણવીને તેની કીર્તિની વ્યાપકતા જણાવી છે વસ્તુપાત્રે સમ્રામસિદ્ધને પરાજિત કર્યાનો ઉલ્લેખ પણ અહીં છે, વસ્તુપાત્રે કેટલા શાનપરપરાવરના પ્રસંગને વર્ણવતું અખપરાવરના નામક આ હરિહર પદિત રચ્યું છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૫ : માત્ર આ કાવ્યાત્મક આ પ્રશસ્તિના રચયિતા મહામાતૃ વસ્તુપાલના પરમમિત્ર યશોવીર મત્રી છે આમા વસ્તુપાલનો ગુણુદાન મિત્રો પ્રત્યેનો આતરહકિતધુમ્ન રનેહ અને વસ્તુપાલમા એની કોઈ વસ્તુ નથી જે જગતમા કોઈને પણ અપ્રિય હોય, આ બે હમીકતો મુખ્યનમા જણાવી છે ઉપરાંત વસ્તુપાલની સમિતિઓ (સલાયિતો) શ્રેષ્ઠતમ હતી તેનો પણ નિર્દેશ અહીં જણાવી શકાય છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૬ : આ પ્રશસ્તિ ૬૦ લઘુસિંહના પુત્ર હંકુર અરસિંહ-હંકુર અરસિંહે રચેલી છે અહીં વસ્તુપાલની સચ્ચરિત્રતા, ધર્મભાવના અને દાનશીલતા વર્ણવીને તેની કીર્તિની આપકતા તથા વીરતા જણાવી છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૭ : આમ નામના પડિતના ભાઈ દોર નામના પડિતે આ પ્રશસ્તિ રચી છે અહીં વસ્તુપાલમા લક્ષ્મી-સરસ્વતીનું એક જ બતાવ્યું છે ઉપરાંત તેની સક્રિયતા, સર્વતોમુખી કાર્ય ક્ષતા, વીરતા, દાનશીલતા અને વિદ્વત્તાનો અહીં નિર્દેશ કર્યો છે તેમ જ તેના યશને સર્વદિગ્-આપી જણાવ્યો છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૮ : માત્ર એક જ પદ્યમય આ પ્રશસ્તિ જગસિંહ પડિતે રચી છે અહીં વસ્તુપાલને આલમ્બરિક રીતે સપુરુષ જણાવેનો છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૯ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા જુયકન્ઠ(ભરૂચ)નિવાસી કુવ અટકવાળા હંકુર વીકલના પુત્ર હંકુર વૈરસિંહ છે અહીં વસ્તુપાલને મહાન યોદ્ધો, શ્રેષ્ઠ પરોપકારી અને વિદ્વાન જણાવેલ છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૧૦ : આ પ્રશસ્તિમા એના રચનારનું નામ આપ્યું નથી અતની ગુણિમ ઉપરથી જણાવી શકાય છે કે આધાતનગરમા આવેલા મહેશ્વર નામના ગિત્તાલયના શિનારેખની આ પ્રશસ્તિ છે આના પહેલા બે પદ્યો શકરની પૂજા ભકિતરૂપે છે અને બાકીના ત્રણ પદ્યો વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિરૂપે છે આમા વસ્તુપાલનું નામ નથી તેમ જ અતિમ પાચમા પદ્યમા પ્રશસ્તિના મુખ્ય નાયકને શીલા નામની પત્ની જણાવી છે તેથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની દરો કે કેમ, તેવી શકા થાય તે સ્વાભાવિક છે સમય છે કે શિવાલેખ ઉપરથી પરપરત્વે ઉતારા થના મૂળ પ્રશસ્તિનો કેટનો'ક ભાગ લેખમેના દોરે ભુનાઈ જવાથી લુપ્ત થયો હોય બકી જે પોથીમા વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિઓનો જ સંગ્રહ છે તેમા આવતી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની જ હોવી જોઈએ એમ માની શકાય ઉપગત, વસ્તુપાલે શિવાલયોના પુનરુદ્ધારો તેમ જ શિવના પૂજા-દર્શન કર્યાના ઉલ્લેખો તો તેના સમયની જ કૃતિઓમા મળે છે તેથી પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની ન હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી આ પ્રતિપાદન બે સાચું હોય તો વસ્તુપાલની પત્ની સોખુના નામને સુસસ્કૃત કરી કદાચ શીલા તરિક્તે અહીં નિર્દિષ્ટ કર્યું હોય તેનું અનુમાન થઈ શકે

આ પ્રશસ્તિઓના કર્તાઓ પૈકી આચાર્યશ્રી નરેન્દ્રપ્રભસૂરિ, આચાર્યશ્રી ઉત્તમપ્રભસૂરિ, ગૂર્જરેશ્વર પુરોહિત શ્રીસોમેશ્વરદેવ દ્વિસાર્વભૌમ દરિહર પડિત, મત્રી યશોવીર અને હંકુર અરસિંહના સન્નધમા ઝોં ભોગીનાન સડેસરાએ પોતાના “ મહામાતૃ વસ્તુપાલનું સાહિત્ય મળ અને સમૃદ્ધસાહિત્યમા તેનો ફાળો ” નામના પુસ્તકમા સવિસ્તર લખ્યું છે સાતમા પ્રશસ્તિરેખના કર્તા દોદર પડિત, આઠમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા જગસિંહ અને નવમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા હંકુર વૈરસિંહ આ ત્રણ વિદ્વાનોના નામ પ્રાય અન્યત્ર અનુપનમ્ય છે આથી વસ્તુપાલના નિદ્ધર્તૃત્વમા આ ત્રણ નામ ઉમેરાય છે

અહીં જખાવેના દશ પ્રશન્તિવેળોના સમગ્રની હરનિખિત પ્રતિ અમોને વીલાતવિગય જૈન જ્ઞાનભાર(રાધનપુર)માથી મળી છે પ્રસ્તુત પ્રતિ નિમ્નના પદ્યમા શતમ્ના અનભગ્ય લખાવેની છે

પ્રત્યુત દશ પ્રશન્તિવેળો પૈકી પહેલા પ્રશસ્તિવેળ સિદ્ધાપના નવ લેખો અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ છે પહેલા પ્રશન્તિવેળનું મુદ્દણ સિંધી જૈન ગ્રંથમાવામા ગ્રંથાદ પ તરીકે ' મહામાત્સ-વસ્તુપાલ-કીર્તિશીર્ષન ર્નરૂપ સુકૃતકીર્તિદ' નોનિન્યાનિ વસ્તુપાલપ્રશન્તિસમદ' નામે પ્રસિદ્ધ થયેલા ગ્રંથમા થયેલ છે જ્ઞા અહીં આપેના આ પહેલા પ્રશન્તિવેળમા વસ્તુ પાલે ગિગના ઉપર કઠાવેલા જનુજ્યાનનાગ તર્થની મ્થી પાશુની ભીત ઉપગના શિવાલેખની નવવરૂપ પ્રસ્તુત પડેલો પ્રશન્તિવેળ છે તે હકીકત નિશ્ચ દોવાથી ગિજાશુઓને અને સસોધકોને ઉપયોગી સમજીને અહીં આપ્યો છે વસ્તુપાલને હજતા અન્યન્ય સાહિત્યની તથા આ પ્રશસ્તિઓની ગંભીરપાડિલપૂર્ણ રચના જોતાં વસ્તુપાલ ઉચ્ચગોત્રિનો કાવ્યપરીણ હતો તે હકીકત અપ્રદ થાય છે દશમો પ્રશન્તિવેળ, પડેલા જળ્યાન્યુ તેમ, શિવાવયના શિવાનેખની ઉત્તરોત્તર થતી આવેની નવવરૂપ છે એટલે પડેલા અને દશમા પ્રશસ્તિવેળ સિદ્ધાપના આ પ્રશન્તિવેળો વસ્તુપાલની પરિચાયક સ્તુતિ-પ્રશન્તિરૂપે છે અવ્યત્ત, આ પ્રશન્તિઓ વસ્તુપાલના કોઈ પણ શિનાવેળ ॥ મધ્યભાગ સાથે મૂકના માટે બગાડ સમત થાય તેવી છે આમ છતાં આમો પ્રશન્તિવેળ માન એકપદ્યરૂપે છે તેથી આ પ્રશન્તિ તો કેવળ સ્તુતિપ્રશ્નારૂપે જ ગણાય

આ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે, જેમ પ્રાચીનગ્રજમા મહારાજ ભોજ આદિ વિદ્યાપ્રિય અને જ્ઞાનવીર રાજાઓ સમક્ષ કુળણ કવિઓ પોતાની ઉત્તમોત્તમ કૃતિઓ રજૂ કરીને સુયોગ્ય પરિક્ષક પામેથી પુરસ્કાર લઈને ગર્વ અનુભવતા તેમ વસ્તુપાલ સમક્ષ પણ અનેક વિદ્વાનો આવતા હશે જ અને તે તેમની કૃતિઓની પૂરેપૂરી મહત્તા સમજીને સમૃધ્ધિ પુરસ્કારથી તેમને સન્માનતા હશે એમા જરાય શંકા નથી સમન છે કે આમો પ્રશન્તિવેળ આવા જ કોઈ પ્રસંગનો હોય

પ્રારભમા આપેલા બીજા શિવાલેખમા વસ્તુપાલ માટે વપગયેલુ નિર્ણય શારદામતિપન્નાવલ્ય (સરસ્વતીનો દત્તક પુત્ર) પણ વસ્તુપાલમા ઉત્તમ પાડિત્ય અને પાડિત્યપરીણલુ હતુ તે વસ્તુનું સ્પષ્ટ છે વસ્તુપાલનું આ નિરોપણ જરાય અતિશયોક્તિ કે અનિવાર્યતારૂપે નથી પણ એ એક હકીકતનું સ્પષ્ટ છે કારણકે, વસ્તુપાલે પોતે રચેના નરનારાયણાનન્દ મહાકાવ્ય અને રેવતકાદિમકનનેશિનિર્નસતવના અતમા પોતાને વાદેવીધર્મવસ્તુ અને શારદાધર્મવસ્તુ એટલે કે સરસ્વતીના ધર્મધ્રુવ રૂપે જણાવે છે

દૂકમા, વસ્તુપાલનો પરિચય આપનાર લખ્ય સર્વસાધનોમા તેનું પાડિત્ય ગણે ને પગ ને આવેમાયેલુ હોનાથી વિદ્વાનોને એના પ્રત્યે અનન્ય આકર્ષણ હતું તે નિર્વિવાદ હકીકત છે સાથે સાથે અહીં એ પણ સમજ લેવું જોઈએ કે, વસ્તુપાલના સમકમા ઉપનબ્ધ થતી નાનીમોગી રચનાઓની એ નિરેશના છે કે તેના રચનારા ઉચ્ચગોત્રિના નિશ્ચિત વિદ્વાનો હતા આવા વિદ્વાનો વિદ્યા પ્રપેના સમયિત આત્મિક આદર સિદ્ધાપ કેવળ ધનકુમેરના ધનથી આકર્ષાત તેના ચાચકચ્છિત્તાણા કોઈ શકે જ નહિ, અને હો તો તેમની રચનાઓ આવી પ્રામાદિક બની ગઈ નહિ આ ઉપરથી વસ્તુપાલમા વિદ્યા પ્રત્યે તેમ જ વિદ્વાનો પ્રત્યે બહુમાનયુક્ત ભક્તિ હતી તે હકીકત અપ્રદ થાય છે

આજે પ્રત્યુતમાનામા ઉપનબ્ધ થતી પુણ્યસ્તોક મહામાત્ય વસ્તુપાલસન્ધિન સમગ્ર સામગ્રીને જોતા તે વીરગાથા, જ્ઞાનગાથા, ધર્મગાથા અને વિદ્યાગાથાનો સાચો અધિભરી હતો એમ અપ્રદ જણાય છે આ હકીકતનો દૂકમા પરિચય આ પ્રમાણે છે .

અન્યાન્ય સુદ્ધમા સકળ યોદ્ધા તરીકેની કામગીરી, રાખનૃપ આદિ રાજ્યઓનો પરાગત્ય કરવો તેમ જ બુદ્ધિ શક્તિથી રાજ્યપદવીનું સચાલન આ વસ્તુને વસ્તુપાલની વીરગાથા કહી શકાય

દીન દીન દુષ્ટી જનોને અનુપ્રાદાન આપવું, સાર્વજનિક ઉપયોગ થાય—લાલ લેનાય તેના સ્થાનો દા. તો, કૂવા, વલો, તળાનો, પરબો સત્રાગારો—સદાનતો વગેરે બધાનના અને નિઘાના બહુમાનરૂપે નિદાનોને પુરુષારૂપે ભક્તિભાવપૂર્વક ઘન આપવું—આ વસ્તુને વસ્તુપાલનો દાનધર્મ કહી શકાય

આખું—દેવવાદાના વિશ્વરૂપના મંદિરોનું નિર્માણ; મનુષ્ય ઉપર ઇન્દ્રમાપ નદીશ્રાવતા, સ્તમ્ભનતીર્થવાનાર, શકુનિગિરિ^૧નાતાર, સસપુતીર્થનાતાર ઉજ્જયિતાતાર, અવલોમ્બનસામ પ્રહુમ્બ અમાનામગિરન રશિખરચતુષ્કવતાના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થાદિનું નિર્માણ ગિરનાર ઉપર અષ્ટાપદાવતાર સમ્મેતશિખરાતાર શત્રુજ્યાવનાર સ્તમ્ભનતીર્થાવતાના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થનું નિર્માણ ધોળકા વગેરે સ્થળોમા નીન ગિનમંદિરોનું નિર્માણ શ્રીપદાસરપાર્શ્વગિનમંદિર (૫૮૫), શ્રીપાર્શ્વગિનમંદિર તથા શ્રીયુગાદિગિનમંદિર (ખભાત); વ્યાધપતી—વાવેલનું ગિનમંદિર, શ્રીઆદીશરિનમંદિર તથા અગ્નિપ્રામંદિર (કાસકુદતીર્થ); વયભી(વળા)નું શ્રીયુગાદિગિનમંદિર આદિ અનેક ગિનમંદિરોનો જીર્ણોદ્ધાર, અનેક ગિનમંદિરોમા વિવિધ ગિનમિયોનું પ્રતિષ્ઠાપન, ધોળકા, ખભાત વગેરે સ્થળોમા નવા ઉપાશ્રમેનું નિર્માણ ભરૂચ વગેરે સ્થળોમા મંદિરોમા સુવર્ણદાદિ આશનાવા, મનુષ્યના, ઉજ્જયિતાદિ અનેક તીર્થોની અનેકશ યાત્રાઓ કરવી, આત અથભારો લખાવવા—આ બધી ટકીકતોને વસ્તુપાલની ધર્મગાથા કહી શકાય

માળાનો સુભવર્મા નામનો રાજા હાલોધના વૈદ્યનાથના શિવાવધના સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તેના સ્થાનમા વસ્તુપાલે નવા સુવર્ણકલશો સ્થાપના^૨ લતા, ખભાતમા ભીમનાથના શિનાયયમા સુવર્ણદા અને સુવર્ણકલશ ચઢાવ્યારે, હાદાદિય સૂર્યની પ્રતિમાનો સુવર્ણમુકુટ કરાવ્યો^૩ અને તે જ હાદાદિયની પૂજા માટે વહકનામના વનમા કૂવો કરા^૪ થયો; રસમૂ વૈદ્યનાથનું અપામરૂપવાળું શિવાલય બધાવ્યું^૫ બહુધાનિય—સૂર્યના મંદિરમા જિયો માપ કરા^૬ યો, ધોળકામા રાણકલકાગકના મંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો^૭ પ્રમાસમા સોમનાથની ભક્તિપૂર્વક પૂજા કરી, નગર ગામમા સતત ૬૦૩ની સાવમા અતિવર્ધાને લીધે પડી ગયેના સૂર્યમંદિરમા સૂર્યપત્ની ગંગાદેવીની મૂર્તિ તૂટી ગઈ હતી તેથી તેના સ્થાને ખોતાની પત્ની લયિતાદેવીના પુણ્ય સૌભાગ્યનિમિત્તે સન ૧૨૮૨મા રતનાદેવીની નવી મૂર્તિ બનાવી, જે સમઘી શિનાયેખ^૮ આજે પણ સુરક્ષિત છે, તેમ જ વસ્તુપાલ તરફથી રોજ પાચસો બ્રાહ્મણો વેદપાઠ કરતા તેવી હકીકત પ્રમધોમા મળે છે—આ બધી હકીકતો ઉપરથી વસ્તુપાલમા પગસપ્રત્યો પ્રત્યે તે તે સપ્રદાયની પગપરાને અનુરૂપ નિષ્પણ આદર હતો તે સ્પષ્ટ થાય છે રાજ્ય કે દેશના મુખ્ય રાજપુત્રોએ કેમ વર્તવું જોઈએ, તે માટે વસ્તુપાલ ખરેખર દાખલારૂપ એટલે કે આદર્શ સમાન છે સ્વધર્મસ્થાનની સથે સ્થાયે પરધર્મસ્થાનના નિર્માણ આદિ ટકીકતોને પણ સમપ્રજ્ઞ વસ્તુપાલની ઉચ્ચ પ્રકારની ધર્મગાથા કહી શકાય

આ લેખમા પ્રસંગે પ્રસંગે આવતી તથા અન્ય પણ મોટા પ્રમાણમા ઉપલબ્ધ થતી વસ્તુપાલ સમ્પતિ વિદ્યા પ્રત્યેની અને નિદાનો પ્રત્યેની ભક્તિ વગેરે હકીકતો તેમ જ નગનાગયજ્ઞાન-દમહાનય જેના પ્રાસ દિકગ્રયની રચના કરી વગેરે જામતોને વસ્તુપાલની વિદ્યાગાથા કહી શકાય

૧ ૭ આ સાત ગ્રંથણીઓવાળી હકીકતો ઠક્કર અસિંહકૃત મુકુટલક્ષ્મીનંદ આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસચિરચિત કીર્તિકલોલિની, શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસચિરચિત વસ્તુપાલપ્રસારિન આદિ વસ્તુપાલના સમયની જ સ્થાનાઓમાં સચિન્દર વર્ણવેલી છે

૮ આ હકીકત ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવચિત કીર્તિમુદીમાં મળે છે

૯ જુઓ એનાહસ ઓફ શ્રી લાંદારકર ઓરિએન્ટલ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ—પૂના વોં ૬, પૃષ્ઠ ૧૮૦, લેખ ૨

આજે વસ્તુપાલના સંબંધમાં જોટલી વિવિધ સામગ્રી ઉપલબ્ધ છે તેટલી ભાગ્યે જ મુશ્કેલી ઠોઠ બીજા ઐતિહાસિક પુરુષની મળતી હશે. યત તત પ્રસિદ્ધ થયેલી વિપુલ સામગ્રીના આધારે આવા વિશ્વવિરલ પુણ્યસ્ત્રોક મહામાત્યના જીવનના વિવિધ પાસાને ચોમેરથી ચર્ચાને એક ગ્રંથ લખાય તો તે એક ઉપયોગી, પ્રેરક અને મહત્વનું કાર્ય ગણાશે.

આ લેખમાં આપેલા બે સિદ્ધાંતોની ફોટોકોપી આપવા બદલ શ્રેષ્ઠ શ્રીઆણંદજી કથાસુદની પેઢીના વહીવટકર્તાઓને તથા દશ પ્રશસ્તિલેખોવાળી હસ્તાક્ષિત પ્રતિ ઉપયોગ કરવા આપવા બદલ શ્રીલાવણ્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભંડાર(રાધનપુર)ના વહીવટકર્તાઓને ધન્યવાદ આપીને પ્રસ્તુત લેખ પૂર્ણ કરું છું. ઇતિ.

હુણસાવાડો, અમદાવાદ-૧

પોષ શુક્લા પ્રતિપદ્ધ, વિ. સં. ૨૦૨૩



મૂડબિદ્રીના જૈન લંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો

શ્રીમતી સરયૂ વિનોદ દોશી

મુહિમુર રાજનમા મંગનોરની પૂર્વે વીમેક માર્ફલ દૂર આવેલું મૂડબિદ્રી નામનું નાનું શહેર એના પ્રાચીન જૈન હસ્તવિખિત અથો તેમ જ દિગમ્બર સપ્રદાયની પ્રાચીન જૈન ધાતુ તેમ જ પાયાણી પ્રતિમાઓ વગેરે સામગ્રીથી ભગપૂર કીમતી ભગ્ન માટે જાણીતું છે અહીંના મિદ્ધાતમસદી ભાગરમા વર્તેથી સચવાયેલા પણ કૃષ્ણાધ્ય ત્રણ તાડપત્રીય* હસ્તવિખિત અથો—પદ્મપંડાગમ, મહાભંધ અને કયાયપાહુડ—આજે તો પ્રસિદ્ધ થઈ ગયા છે આ અથોમા કેવલાદ ચિત્રો પણ છે ડોં હીગવાય જૈને, પોતાના “પદ્મપાગમ” તેમ જ “ભારતીય સમ્કૃતિમે જૈન ધર્મકા યોગદાન” નામક અથોમા આ પ્રતોમાના પ્રાચીન ચિત્રો પ્રસિદ્ધ થઈ હતા, પણ તેના ભાવાર્થ અને કથાનું નિવેચન કરવું જરૂરી છે

ઈ.સ. ૧૯૬૪ના જાન્યુઆરીમા દિલ્હીમા મળેલા આતમગાધ્યૂષ પૌર્વાસ મહાસભાના અધિવેશન પ્રમુખે યોગયેલા ઉત્તપ્રતોના પ્રશ્નમા આ પ્રતોના ચિત્રો વિદ્વાનોને સારી રીતે જ્ઞેવા મળ્યા અને તેના સારા કોટા વગેરે લઈ શકાયા અને ૧૯૬૪મા અમેરિકામા પેનસિલ્વેનિયા યુનિવર્સિટીમા યોગયેન દાગોર વ્યાખ્યાનમાળામા ડોં મોતીચંદ્રજી એ ચિત્રો પ્રત્યે અગ્નિનિર્દેશ કર્યો હતો દક્ષિણ ભારતમાથી આજમુધી ઉપનમ્ય અથરથ ચિત્રોમા આ ચિત્રો કદાચ સૌથી વધુ પ્રાચીન છે તેથી, તેમ જ પ્રાચીન ભારતીય ચિત્રવાના દતિદાસમા અગલનું ગ્યાન ધરાવતા હોવાથી, અને દિગમ્બર જૈન સપ્રદાયના અથરથ ચિત્રોમા પણ મહત્વનું ગ્યાન ધરાવતા હોવાથી એનું થોડું નિરૂપણ આવશ્યક છે

પદ્મપાગમ, મહાભંધ અને કયાયપાહુડ નામક આ ત્રણે સચિત્ર અથો જૈન કર્મ સિદ્ધાંતનું નિરૂપણ રતા અને દિગમ્બર જૈન માન્યતા મુજબના સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રમાણુભૂત અથો છે દિગમ્બર માન્યતા

* સચિત્રના મહિતી માટે જુઓ જુલેનિન ઓફ ધી પ્રિન્સ ઓફ વેસ્ટ મ્યુઝિયમ ઓફ વેસ્ટર્ન ઇન્ડિયા નં. ૮, (૧૯૬૨-૬૪), પા ૨૨-૩૬

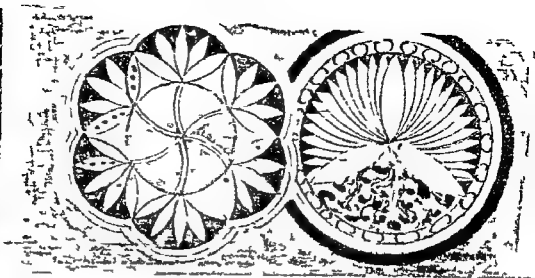
મુગ્ધ, ભગવાન મહાત્માનો ઉપદેશ, જે તેઓના ગર્ભધરોએ બાળ અગ્ર ધર્મોમાં સમાવિષ્ટ કરેલ તે, સમય જતા પરપગત મૌખિક વિનિમયમા કમશ નટપ્રાપ્ત થયો માન પામ્યા અને બારમા અમને થોડોક અંશ થોડોક જ આચાર્યો જાણતા હતા પ્રિયતી અવતરના પ્રાન્નદાણમાં, જૈન પ્રાચીન સંદિલને કાપથી નારા થતું અટકાવવાની તીવ્ર જરૂરિયાત અને આતુરતાને લીધે, બે આચાર્યોએ, મિત્રપણે ત કાલીન પ્રવર્તમાન જ્ઞાનને એકત્ર કરી, અથરથ કંવાનો પ્રયત્ન કર્યો મુગ્ધધર્મચાર્યે કર્મધનના કાણુનું ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ કપાળોનું નિરૂપણ જેમાં છે એવા કપાળપાહુડ અથની રચના કરી ધર્મસેવાચાર્યે પુષ્પદત્ત અને જૂતમવિ નામક બે તેજની શિષ્યોને પોતા પાસે રહેવું સર્વ કઈ જ્ઞાન લીખણે ધર્મસેવાના ઉપદેશોનું આ અનુયાયીઓએ વ્યવસ્થિતપણે સ્વરૂપે સકલન કરી ૭ ભાગમા ‘પદ્મખગમ’નું સર્જન કર્યું પ્રથમ ત્રણ ભાગ આત્માનુગ્રહ અને શેષ ત્રણ ભાગ બાહ્ય કર્મોના પ્રમર્ગદિનો પરિચય કરાવે છે

પત્રીના સૈદ્ધાંતો ઋમિયાન આ અર્થો પર ધણી દીકાઓ રચાઈ, પણ તેમા વીરમેને લખેલ ગણનાપાત્ર દીકાજ્ઞતિ એટલી બધી પ્રખ્યાત થઈ ગઈ કે તેની દીકા આ કૃતિઓ સાથે જ સ્મરિત થઈ ગઈ છે ન્યાયગાત્રનિપુણ વીરમેને ધવલ્લા નામક મોટી દીકાજ્ઞતિ પ્રથમ પાંચ ખાંડ પર રચેલી ૭૬૦ ખાંડ મહાનંદ્ર અયપપટ્ત હોઈ દીકાની જરૂર ન હતી આ મહાબંધ મહાધવલ્લા તરીકે પણ પ્રસિદ્ધ છે કપાળપાહુડ પર જયધવલ્લા દીકાજ્ઞતિ રચના તેમણે પ્રવાસ કર્યો પણ જીવનના અન સુધીમાં માત્ર ત્રીજા ભાગનું જ કાર્ય પૂર્ણ થતા બાકીની દીકા પૂર્ણ કરવાનું ભગીરથ કાર્ય તેમના શિષ્ય જિનસેનને માથે આવી પડ્યું આમ બેઉના બેગા પ્રયત્નથી ૬૦,૦૦૦ શ્લોકપ્રમાણ જયધવલ્લા ગીમ પૂર્ણ થઈ

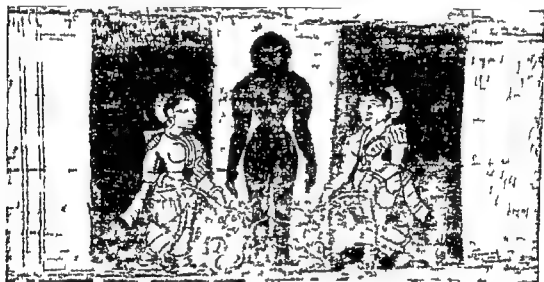
ઈ.સ. ૧૦૦૦ની બારમી સદીની પ્રથમ પચ્ચીસીમાં લખાયેલા આ પદ્મખગમ, મહાનંદ્ર અને કપાળપાહુડ નામક ત્રણ તાલપત્રીય અર્થોનું કદ અનુક્રમે ૭૫ x ૬, ૭૨.૫ x ૭ અને ૬૮.૫ x ૭ સે.મી. છે દરેકમાં અનુક્રમે બે, સાત અને ચૌદ ચિત્રાકૃતિઓ છે મૂળ પ્રાકૃત રચના કન્નડ વિષિમા લખાયેલી છે વીરમેનચિત્ત દીકા પ્રાકૃતમા તેમ જ વચ્ચે વચ્ચે સંસ્કૃત ભાષામાં એમ મિશ્રભાષામાં છે પદ્મખગમની પ્રતિમા એનો લેખનઅવન આપ્યો છે, જે ઈ.સ. ૧૧૧૩ બરોમર ગણાય છે

જે ચિત્રો છે તેનું મહત્ત્વ મુખ્યત્વે મતિશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ છે કલા કે સૌંદર્યદૃષ્ટિ કરતાં બે વધુ તો ધાર્મિક કે આધ્યાત્મિક ખ્યાલથી ચીનરાયેલા આ ચિત્રો છે પૂર્વ ભારત અને નેપાલના સચિત્ર તાલપત્રીય અર્થોમા પાલ કલાના દેવદેવીઓના ચિત્રો આવા જ ઉપયોગમા આવેલા, તેમ જ પશ્ચિમ ભારતીય ચિત્રકલામા પણ તેરમા સૈક્રના વિદ્યાદેવીઓના અને તીર્થંકરના ચિત્રો પણ આના જ ઉદ્દેશથી થયેલા પૂજનીય દેવદેવીની મૂર્તિના આ જાતના ચિત્રાકનની પાઞ્જ, અથની અસંગ્રહકતામા દૈવીમય અથવા સદાય પ્રાપ્ત કરવાનો આશય હોઈ શકે પાઞ્જના સમયમા જેનો ચિત્રાનિચિત્ર (complicated) તાત્ત્વિક મંડલરૂપે વિકાસ થયો તે માન્યતાના બીજ આવા ચિત્રોમા આપણને મળી આવે છે

આ ચિત્રો જૈન દેવેલીઓ, સાધુઓ, આવકશાવિદ્યાઓની ઝાંખી ડરાવે છે ઉપરાંત એમા પદ્મ અને પુષ્પવતાઓના નરના સુશોભનો (Motifs) પણ મળે છે સુદર આવકારિક કિનારીની વચ્ચે મટી હોય એની લાગનાથી આ ચિત્રકૃતિઓ વિગેય આકર્ષક અથવા અસરકારક બની છે. સાદી હોના છતાં ધણી ભાતની આ કિનારો તદ્દાલીન વસ્ત્રોની ભાતોમાથી પ્રેરાયેલ હોય એમ લાગે છે એ જ સમયના માનસોદ્દાસ નામક અથમા આની વસ્ત્રોની ભાતોનું વર્ણન આપણને ઉપલબ્ધ થાય છે કેટલીક વખતે મધ્યવર્તી સુશોભન અથવા પ્રતીકની બે બાજુ જુદી જુદી પદ્ધતિ અને જુદા જુદા



ચિત્ર-૧ મે ગાળાકાર મુશાભનો કાચપાટુદ મ જિદો આ-મી સરીનો પૂર્વર્ધિ ૬૮૫x૭ મે મી



ચિત્ર ૨ આડુખતી મ્યાયપાટુદ મ જિદો બારમી મળીનો પૂર્વર્ધિ ૬૮૫x૭ મે મી



ચિત્ર ૩ ચતુરુભંગી મહાન ૧ મ જિદો બારમી મળીનો પૂર્વર્ધિ ૭૨૫x૭ મે મી (જુઓ પ ૩૩૨)



ચિત્ર-૪ સિદ્ધાસનરથદેવી અને ચામરધારિણીઓ, કપાલપાલુડ, મુઘલિદી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫ x ૭ મે. મી.



ચિત્ર-૫ અભિજા, કપાલપાલુડ, મુઘલિદી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫ x ૭ મે. મી.



ચિત્ર-૬ સર્વર્થ ચક્ષુ (૭), કપાલપાલુડ, મુઘલિદી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ ૬૮.૫ x ૭ મે. મી.

ગંગા સાદા પટ્ટા ચીતરેલા છે, જેમા એકબીજાની ત્રિભુજ આકૃતિઓ અથવા તાલપન, રેખાનય, વૃતરેખા અથવા મિંદુઓ આદિની ભાત હોય છે

કલાકારો કૃતવેલ તરફ ઝુકે વિશેષ અભિરુચિ ધરાવતા હોય એમ લાગે છે તેઓ સુશોભનોની પટ્ટીરૂપે કે ચિત્રોની આસપાસની મિનારી તરીકે એ તો ઉપયોગ કરે છે, તો કોઈકનાર કમાનો (તોરણ) વચ્ચેની ખાની જગ્યાને નાની સરખી રેખાઓ વડે સુષકપણે ભરી દીધી છે (જુઓ ચિત્ર ૫) કલાકારોનું ચાતુર્ય હસનદૌર ય અને આકૃતિ સાથેનો સુપરિચય કમગોના ગોળામર સુશોભનોમા જેવા જથ્થાઈ આવે છે (જુઓ ચિત્ર ૧) તેમા અન્યત્ર જવદને જ ઉપનય છે કમળપત્રોની રહ (conventional) આકૃતિઓને એકબીજામા સમાઈ જતા સુંદર વર્તુલોની ભૌમિક રચનારૂપે સુંદર રેખા નીચી મજૂ કરેલ છે દેવો—અને ખાસ કરીને દેવીઓના ચિત્રો વધુ છે તીર્થંશરોને કાર્યોત્સર્ગ (જુઓ ચિત્ર ૨) અગર પદ્માસન અવસ્થામા દર્શાવેલ છે દ્રક્ષની લતાઓથી વીંટળાયેન ટગર બેસેલા ખાતુનસિ અને પાર્શ્વનાથની મૂર્તિઓ સિનાથ બીજ તીર્થંકરોની મૂર્તિઓ ઉપર લાજનો ન હોવાના કારણે તે કયા તીર્થ રોની છે તે ઓળખી શકાતુ નથી

આ ચિત્રોમા જૈનોની આતનામ શક્તિઓ જેવામા આવે છે એમા પાર્શ્વનાથની અધિષ્ઠાત્રિકા દેવી પદ્માવતીનું ચિત્ર સૌથી વધુ સુંદર છે આસન ઉપર બિરાજિત દેવીએ ઉપની ભુજાઓમા અકુશ અને પાશ ધારણ કરેલા છે અને નીચનો જમણો હાથ અભયમુદ્રામા તથા ડાબો હાથ વરદમુદ્રામા છે દેદીધ્યમાન મુકુટ અને સપ્તદેશધારી નાગનું છત્ર ધારણ કરતી આ દેવી અન્ય આશ્ચર્યજનકી પણ વિશેષ દીપે છે નાગના મરતક અને હસના દેહથી શોભતુ દેવીનું કુકુટસર્પ નામનું વાહન તેની જમણી બાજુએ છે

આમા વૃષભારૂ દેવીનું એ સુંદર ચિત્ર છે આ ચિત્રમા એક પ્રમરની સહનતા છે, જે બીજા કોઈપણ દેવીના ચિત્રમા જેવામા આવતી નથી વૃષભ પર આરૂ દેવીના શરીરનો પડખોનો ભાગ દેખાય છે વૃષભનું ખેંચાયેલુ મરતક અને ગાંઠ વાળેલ બિડતા ખેસ આવા જ પ્રમરના અન્ય ચિત્રોમા જે સ્થિતિભાવ—જડભાવ જેવા મળે છે તેને બદલે, અહીં તાદરશ ચેતનવતા ભાવોની રજૂઆત કરી ગય છે (જુઓ ચિત્ર ૩)

ચતુર્હસ્તધારિણી દેવીએ ઉપરના જમણા ને ડાબા હાથમા અકુશ અને પાશ ધારણ કરેલ છે, પણ નીચના હાથ સ્પષ્ટ દેખી શકાતા નથી અહીં મૂર્તિવિલા એક સમરથા બેસી કરે છે કાણકે એ દેવીમા પદ્માવતીના લક્ષણો હોવા છતાં એનું વાહન વૃષભનું હોવાથી એને પદ્માવતી તરીકે ઓળખાવવી શકાય નથી જે વૃષભ વાહનને જ પરિચયગ્રાહી તરીકે લેખીએ તો એની રોહિણીદેવી તરીકે ઓળખ આપવી સુસંગત થાય છે છતાં એ તેની દ્વિનિધિ લાક્ષણિકતા એ ચિત્રને રહસ્યમય જ રાખે છે

ચારભુજમુખ અને સુતોભિત પીંછાના હસસહિતની બીજા એક દેવીનું ચિત્ર છે તેણે પણ ઉપલા જમણા ને ડાબા હાથમા અકુશ ને પાશ ધારણ કરેલ છે નીચનો જમણો હાથ અભયમુદ્રામા છે ડાબો હાથ ચિત્રમા અસ્પષ્ટ છે આ દેવીને પણ ઓળખવી અઘરી છે આમ ઓછેવતે અંશે સમાન એવા બીજા બે ચિત્રોમા દેવીને લગચોરસ આકારના આસન ઉપર આરૂ કરી, બાજુમા પૂરક અને મધૂર આનેખેન છે એમાના એક ચિત્રમા દેવીના નીચના ડાબા હાથમા પુરતક હોવાથી આ સરસ્વતી દેવી છે એમ પ્રતીતિ થાય છે બીજા ચિત્રમા આગિ મુગળ અકુશ ને પાશ તેમ જ નીચનો જમણો હાથ અભયમુદ્રાદર્શક છે જૈન મૂર્તિશાસ્ત્ર (iconography)—ખાસ કરીને ત્રિઅર માન્યતા મુજબના મૂર્તિશાસ્ત્રમાં પદ્માવતી તેમ જ સરસ્વતીદેવી બેઉના હાથમા અકુશ અને પાશ જેવા મળે છે આ દેવીને સરસ્વતીદેવી તરીકે નિશ્ચિત દર્શાવીએ તે પહેલાં તેને એ ચિત્રમા એન અને બીજામા

સ્થાપત્યવિદ્યા બતાવેલ છે તે પણ વિચારવા જેવી બાબત છે કારણકે સામાન્યતઃ સરસ્વતીદેવીની પૂજા શ્વેત-મંદિર હોય છે, સારે અર્ધે માત્ર આ દેવી જ નહિ પણ બીજી દેવીઓ પણ બન્ને રીતે-શ્વેત તેમ જ સ્થાપત્ય-આલેખેલ છે. એવા ત્રણ દાખલા આ ચિત્રોમાં છે કે જેમાં એક જ પ્રકારના આધુનિકીકૃત દેવી શ્વેત તેમ જ સ્થાપત્ય બન્ને રીતે આલેખેલ છે, અને આવા કિસ્સાઓમાં બેઉ પ્રકારનાં ચિત્રો લગભગ એકબેકની નકલ જેવાં મળતાં આવે છે. ચિત્રમાં, દેવીઓની બેસવાની પદ્ધતિ, લાશ્વિક ચિહ્નો, પાર્શ્વસ્ત્રેયકોની સંખ્યા, હાથલાવ, પોશાક અને કેશજૂથા લગભગ સમાન અથવા મળતાં આવે છે, તફાવત ફક્ત છે વર્ણમાં જ. એક રક્ત અને બીજી પીત છે (જુઓ ચિત્ર ૪). બૌદ્ધોની ગૌર અને શ્યામ તારાની માન્યતા જેવી આ માન્યતા છે. ધ્યાન ખેંચે એવી વસ્તુ એ છે કે જુદી જુદી અવસ્થાઓમાં પણ દેવીની ઉપસી બન્ને ભુજાઓ અને નીચલી જમણી ભુજાઓ એક જ પ્રકારનાં લાશ્વિક ચિહ્નો ધરાવે છે. નીચલા ગ્રામ્ય હાથમાં કેટલીકવાર બિજેરું નામક ફળ હોય છે, અગર તો તે હાથ વરદમુદ્રા દર્શાવતો હોય છે. પરંતુ એ છેલ્લા હાથના હાથાણુ ઉપરથી કોઈ સર્વસામાન્ય સિદ્ધાંત તારવી શકાય તેમ નથી.

બે ભુજાવાળા અંબિકાદેવીનાં બે ચિત્રો મળે છે એકમાં તે પોતાના બન્ને પુત્રો સાથે અને સિંહવાહન ઉપર વિરાજિત છે; બીજામાં પોતે આસન પર બિરાજમાન છે અને તેના બન્ને પુત્રો બન્ને બાજુ સિંહારૂઢ હોય તેમ દેવીની બન્ને બાજુએ દર્શાવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૫).

યક્ષોનાં ચાર ચિત્રો મળે છે, તેમાં એકમાં કુબેરને મળતો દ્વિભુજ યક્ષ બે યક્ષની વચ્ચે બેઠો છે, અને તેની બાજુમાં તેનું હરિતવાહન બતાવેલું છે. દ્વિભુજ પ્રચલિત મુરખતા સર્વજ્ઞ(સર્વજ્ઞ) યક્ષ તરીકે અને ઓળખાવી શકાય (જુઓ ચિત્ર ૫). બીજા ચારે બરાબર ઓળખાવી શકાતા નથી. માત્ર એકમાં મુકુટ ઉપર ચથારથાને નામગી ફેણ ધરાવતા યક્ષને પાર્શ્વનાથના શાસન-યક્ષ ધરજેન્ન તરીકે ઓળખાવી શકાય છે.

હાતાઓ કે ભક્તજનોનાં ચિત્રો ફક્ત પદ્મપાગમની પ્રતિમાં એક જ પત્રના બે છેડે મળે છે. પણ તેમાં પણ આકૃતિઓ ઘસારા મળે છે. ઉપાસકોએ ધોતિયું અને ખેસ ધારણ કર્યાં છે. એમાં એક વ્યક્તિને અણિયાથી દાઢી છે, અને તેણે આભૂષણો અને ભૂરા રંગનું ભાદીટ પહેરેલ છે. પશ્ચિમ ભારતનાં બારમા સદીનાં ચિત્રોમાં જેવા મળતાં ભાદીટ જેવું જ આ ભાદીટ જણાય છે.

આ ત્રણેય ગ્રંથોની નકલ (હસ્તપ્રતિ) લખવામાં સમયની દૃષ્ટિએ ઝાઝું અંતર નહિ હોવાથી એનાં ચિત્રોમાં ખાસ નોંધપાત્ર સૈલિબેદ નથી. છતાં પણ અલેક પોથીનાં ચિત્રો, તત્કાલીન કલાના નીતિનિયમોની મર્યાદામાં રહીને પણ, પોતપોતાનું આગવું વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે.

પદ્મપાગમનાં ચિત્રોની સંખ્યાજનામાં ઘણુંખરું એક જ વ્યક્તિનું ચિત્ર મળે છે, જ્યારે કપાલપાહુમાં ત્રણથી પાંચ આકૃતિઓ એક એક ચિત્રમાં મળે છે. સામાન્યરીતે કપાલપાહુનાં ચિત્રોમાં વધારે નોંધપાત્ર પાર્શ્વભૂમિકા તેમ જ વધારે વિગતો (elaboration) નજરે પડે છે.

પ્રાચીન ચિત્રોમાં બે સુખ્ય પ્રકારના બેદ છે : એકમાં રેખા ઉપર ભાર મૂકવામાં આવે છે, બીજામાં વર્ણુ અથવા રંગની સુખ્ય મદદ લેવાય છે. બીજા પ્રકારમાં, જેને Colour Modelling Style કહે છે, તેમાં વર્ણુને ઘેરો અથવા આછો કરી આકૃતિઓના જુદા જુદા અવયવોને ઉપસાવવામાં આવે છે. ભાદીપાતળા શતી રેખાઓ વડે પણ દેહને ઉપસાવવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે (જુઓ ચિત્રો ૩, ૫, ૬) પણ કેટલીક વખતે રેખાકનસૈદ્ધી(Linear Technique)નો આશ્રય લેવામાં આવ્યો છે અને એમાં વિશેષે કરીને શરીરના અંગપ્રત્યંગમાં અતિશયોક્તિ અને આસન અથવા કાયરિયતિમ અરવાળાવિકતાનાં તત્વો જેવાં મળે છે. પદ્મપાગમનાં ચિત્રો એક પ્રકારે પ્રભાવશાળી છે અને

એમાં દેહની વિશાળતા જોવા મળે છે. મહાજંઘની પ્રતિમાનાં ચિત્રોમાં દેહની આકૃતિની આસપાસ બીડી રેખાઓ દોરી, જે રંગ આછાપાતળા કરી ઉપસાવી રંગાય (Colour Modelling) તે ઉપસાવના પ્રયત્ન કર્યો છે; રેખાઓ ને વળાંક આપી દેહની બગાઈ દર્શાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે (જુઓ ચિત્ર ૩, ૫). કયાપપાહુની પ્રતિમાનાં ચિત્રોમાં રેખાંકનશૈલી (Linear Technique)નો વધુ ઉપયોગ થયો છે. મુખદર્શનમાં, ખીજ બાજુના કપોલ અને ગાદને દેખાવી, તે તરફની આંખને આંખી ખતાવવા જતાં, એનો છેડો શરીરની આગળ અવકાશમાં નિરાધાર લટકતો બતાવ્યો અને દેહના અંગપ્રયોગના ચિત્રણમાં અતિશયોકિત ચતાં સપ્રમાણતાનો અભાવ આવ્યો. સ્ત્રીના પયોધરો મોટા અને કટિપ્રદેશ વધુ પડતો સંકુચિત ખતાવવામાં આવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૨, ૪).

હાથ અને પગ ચીનરવામાં જે એક પ્રકારની પ્રાપ્તતા કે અલ્પધડપણું દેખાય છે તે આવડતના અભાવ કરતાં જે વિશેષ કરીને તો કલાકારની મનોવૃત્તિનું પરિણામ છે. આ પ્રકારની ખેદશરી મુખ્યત્વે શરીરના અવયવોના છેદના ભાગોમાં ખાસ કરીને દેખાય છે.

ચિત્રોમાં સ્થાપત્યનું દર્શન નજરનું છે. ખાસ કરીને ત્રણ કે પાંચ વળાંકવાળી કમાનો મળે છે, જેની નીચે દેવીઓ આસનારૂઢ બીતરેલી છે. કેટલીક વખતે આ કમાનો વધારે અલંકૃત દેખાય છે, જે તત્કાલીન સ્થાપત્યોના અનુકરણરૂપ છે. વૃક્ષોનું આલેખન રૂઢિ મુજબનું છે. એક પ્રકાર મુજબ વૃક્ષની વચમાં રક્તરંગી ખિંદુ અને આરેકોર ખીલેલાં પાંદડાં છે; ખીજ પ્રકારમાં વૃક્ષની ટોચ નાનાં ગુલાબોની બનેલી છે (જુઓ ચિત્ર ૪). ત્રીજા પ્રકારમાં મોટાં વળેલાં પાંદડાં સોલામાં ખૂણ વધારો કરે છે. આ ચિત્રોમાં ઘેરો લીલો, ખીજો અને લાલ રંગો વાપર્યાં છે. રેખાંકનોમાં કાળો રંગ વાપર્યો છે.

■ આ ચિત્રોની કળા સમકાલીન કલ્યાટકી શિલ્પોની કલા સાથે ગાઢ સંબંધ ધરાવે છે એ નોંધવું જોઈએ. અલંકરણ અથવા સુશોભનરૂપે વેલ (scroll) પટ્ટીનું નિરૂપણ, દેવદેવીઓનાં મૂર્તિવિધાન, હાથ વગેરેની મુદ્રા અથવા ગોઠવણી અને અલંકારો તથા એને પહેરવાની ઢળ વગેરે તત્કાલીન શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમાં સમાન છે, અને એકબેકનો સંબંધ પુરવાર કરે છે. શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમાં સિંહની આકૃતિ એકસરખી રૂઢિની છે. એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે બારમી સદીમાંનાં કલ્યાટકી ચિત્રો અને શિલ્પો બન્ને સમાન ધાર્મિક તેમ જ સૌંદર્યવિષયક આદર્શોથી પ્રેરાયેલ હતાં.

અંતમાં, આ ચિત્રકૃતિઓ કલાદૃષ્ટિએ મહાન ન હોવા છતાં પણ દક્ષિણ ભારતની પ્રાચીન ચિત્રકલાના અસ્તિત્વસૂચક શેષમાત્ર નમૂનારૂપ હોઈ મહત્વની છે. અભારસુધી સમગ્ર પુરાવાના અભાવે આવી ગ્રંથસ્થ ચિત્રકલાનું અસ્તિત્વ ફક્ત કદપવામાં જ આવતું હતું; પરંતુ હવે મુઝબિદ્રીના સચિત્ર હસ્તપ્રતોની શોધથી આ ચિત્રકલાની પરંપરાની કંઈક ઝાંખી થાય છે, અને એ ચિત્રો આપણને વૈભવશાળી તેમ જ ગૌરવમુક્ત ભૂતકાળની ઝાંખી કરાવે છે. વધુમાં, આ ચિત્રોમાં ગુજરાત અને રાજસ્થાનની પશ્ચિમ ભારતની ચિત્રકલાની શૈલી સાથે અનુરૂપ એવાં કેટલાંયે તત્વો જોવા મળે છે, આ ચિત્રો ચિત્ર અને શિલ્પકળાનો પરસ્પર ગાઢ સંબંધ દર્શાવે છે, અને પાછલા સમય દરમિયાન દક્ષિણ ભારતમાં ચિત્રકલાનો જે વિકાસ થયો તેનાં પુરોગામી છે.



हिन्दी विभाग

भारतीय दर्शनमें आत्मवाद

साध्वी निर्मलाश्री

मानव स्वभाव चिन्तनशील है। वह कुछ न कुछ चिन्तन करता रहता है, इसलिये दर्शनका क्षेत्र 'सत्यका अन्वेषण' होना चाहिये। भगवान् महावीरके शब्दोंमें 'सत्य ही लोकमें सारभूत है'।^१

दर्शन शब्दका प्रयोग सबसे पहले 'आत्मासे सम्बन्ध रखनेवाला विचार'के अर्थमें हुआ है। दर्शन अर्थात् वह तत्त्वज्ञान जो आत्मा, कर्म, परलोक, मोक्ष आदिका विचार करे।

'सांख्यिक विचार-पद्धति' या 'तत्त्वज्ञान'को भी दर्शन कहा जाता है।^२ जिस पद्धति या यस्तुको लेकर तर्कपूर्ण विचार किया जाय उसीका वह (विचार) दर्शन बन जाता है—जैसे आत्मदर्शन आदि। सबसे प्रमुख तत्त्व आत्मा है—'जो आत्माको जान लेता है वह सबको जान लेता है।'^३

अनेक व्यक्ति यह नहीं जानते कि 'मैं कौन हूँ?' 'कहाँसे आया हूँ?' 'कहाँ जाऊँगा?' 'मेरा पुनर्जन्म होगा कि नहीं?'^४, दर्शनका जन्म इस तरहकी जिज्ञासासे होता है। इस विचारपद्धतिकी नींव आत्मा है। यदि आत्मा है तो वह विचार है, यदि आत्मा नहीं है तो वह भी नहीं। अतः आत्माके विषयमें दार्शनिकोंका मन्तव्य जानना आवश्यक हो जाता है।

पार्यायक दर्शनके अनुसार—प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है। अतः स्वर्ग, नरक, आत्मा, परलोक आदि नहीं है। यह लोक इतना ही है जितना दृष्टिगोचर होता है। जड़ जगत् पृथिवी आदि चार प्रकारके मौलिक तत्वों से बना हुआ है। जैसे पान, चूना और कल्लेमें अलग अलग लत्ताई दीज नहीं पड़ती, पर इनके संयोग होनेसे लत्ताईकी उत्पत्ति हो जाती है और मादक द्रव्योंके संयोगसे मदिरामें मादकताका

१ सचं ज्ञेयमिह सारभूत—प्रश्नपत्रा० २ संवत्सार । सचमिह विदं ब्रुवन्वा—आच्य० १ । ३।१।११ ।

२ न्या० सू०-१-१-१, वे० द० १।१।१ ।

३ आत्मनि विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं सर्वत्र—बृह० उप० २-४६ । जे धम जगत्से सम्बन्ध जानकर—आच्य०

४ इह मेनेसि नो सत्ता वेद, कम्हाम्हे दिशाम्हे वा अगम्हे अर्धमसि ? अन्धि मे आया उव्वारप्प वा भन्धि ? पेया—अर्धमसि ! के वा इमो सुओ ण पेया भविस्सामि ।—आच्य० १।१ ।

भारतीय दर्शनमें आत्मवाद

साध्वी निर्मलाधी

मानव स्वभाव चिन्तनशील है। यह कुछ न कुछ चिन्तन करता रहता है, इसलिये दर्शनका क्षेत्र 'सत्यवा अन्वेषण' होना चाहिये। भगवान् महावीरके शब्दोंमें 'सत्य ही लोकमें सारभूत है'।^१

दर्शन शब्दका प्रयोग सबसे पहले 'आत्मासे सम्बन्ध रखनेवाला विचार'के अर्थमें हुआ है। दर्शन अर्थात् वह तत्त्वज्ञान जो आत्मा, कर्म, परलोक, मोक्ष आदिका विचार करे।

'तार्किक विचार पद्धति' या 'तत्त्वज्ञान'को भी दर्शन कहा जाता है।^२ जिस पद्धति या यन्त्रो लेकर तर्कपूर्ण विचार किया जाय उसीका वह (विचार) दर्शन बन जाता है—जैसे आत्मदर्शन आदि। सबसे प्रमुख तत्त्व आत्मा है—'जो आत्माको जान लेता है वह यथोक्त जान लेता है।'^३

अनेक व्यक्ति यह नहीं जानते कि 'मैं कौन हूँ?' 'कहाँसे आया हूँ?' 'कहाँ जाऊँगा?' 'मेरा पुनर्जन्म होगा कि नहीं?'^४, दर्शनका जम इस तरहकी निश्चिन्तासे होता है। इस विचारपद्धतिकी नींव आत्मा है। यदि आत्मा है तो वह विचार है, यदि आत्मा नहीं है तो वह भी नहीं। अतः आत्माके विषयमें दार्शनिकोंका मन्तव्य जानना आवश्यक हो जाता है।

धार्मिक दर्शनके अनुसार—प्रत्यक्ष ही एकमान प्रमाण है। अतः स्वर्ग, नरक, आत्मा, परलोक आदि नहीं हैं। यह लोक इतना ही है जितना दृष्टिगोचर होता है। ऋद्धि, अहर्, पृथिवी आदि चार प्रकारके मौनिक तत्वों से बना हुआ है। जैसे पान, चूना और कच्चेमें अलग अलग स्वाद रस नहीं पड़ती, पर इनके संयोग होनेसे ललाईवा उत्पत्ति हो जाती है और मादक द्रव्योंके संयोगसे मदिरामे मादकता

१ सत्य लोकमें सारभूत—प्रमाण० २ सारदार। सत्यनि विरुद्धज्ञ—आत्म० १। ३। ११११।

२ न्या० मु०-१ १-१, वे० ६० ११११।

३ आत्मनि विद्यते सर्वमिदं विदितं मननि—दृष्ट० तप० २-४-६। वे एव कारणे ते सर्वं कारण—भार०

४ इह भोमि ने सता होर, कम्हाये रिवाये या अगभो कम्हामि? अन्ति मे अया उरगए वा नयि? वेग—अदमि? के वा श्ये सुभे इह पेका भविस्तानि।—आत्म० १११।

आधिर्भाव होता है, वैसे ही पृथिवी आदि चारों भूत जब देहरूपमें परिणत होते हैं तब उस परिणत विशेषसे उद्यममें चैतन्य उत्पन्न हो जाता है।^१ उस चैतन्य विशिष्ट देहको जीव कहा जाता है।^२ 'मैं स्वप्न हूँ', 'मैं क्रोध हूँ', 'मैं प्रसन्न हूँ' आदि अनुभवोंका ज्ञान हमें चैतन्ययुक्त शरीरमें होता है, भूतोंके नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।^३ अतः चैतन्यविशिष्ट शरीर ही कर्ता तथा भोक्ता है, उससे भिन्न आत्माके अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक है अतः उपलक्षणसे जीव भी अनेक है, देहके साथ उत्पत्ति और विनाश स्वीकारनेसे यह देहाकार और अनित्य है। चार्वाकका एकदेश कोई इन्द्रियो, कोई प्राणको और कोई मनको भी आत्मा मानते हैं।^४ कोई चैतन्यको ज्ञान और देहको जड़ मानते हैं। उनके मतमें आत्मा, ज्ञान-जड़ालम्ब है।^५

बौद्धदर्शनके अनुसार—आत्मासे किसी स्थायी द्रव्यका बोध नहीं होता है किन्तु विज्ञान-प्रवाहका बोध होता है,^६ विज्ञानगुणरूप होनेके कारण उसका कोई परिणाम नहीं है।^७ बुद्धको उपनिषद् प्रतिपादित आत्माके रहस्यको समझाना प्रधान विषय था। सकल दुष्कर्मोंके मूलमें इसी आत्मज्ञानको कारण मानकर उन्होंने आत्मा जैसे एक पृथक् पदार्थकी सच्चाई ही अस्वीकार किया है।^८ मोक्षकी प्राप्ति के विषयमें प्रायः बुद्धदेवका उपनिषदोंसे कोई मतभेद नहीं दीखता। किन्तु आत्माको लेकर बुद्ध और उपनिषदाचार्यों में जो भेद है, उसे हम इस प्रकारसे रख सकते हैं कि वहाँ उपनिषदें यह मानती हैं कि मोक्ष आत्मज्ञानसे होता है, वहाँ बुद्धदेवका यह विचार है कि आत्माका ज्ञान मोक्ष नहीं, जीवके बन्धनका कारण है।... आत्माका अस्तित्व है, तबतक हम 'मैं और मेरा'के बन्धनसे छूट नहीं सकते।^९ विज्ञानोंके प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण नष्ट होनेके कारण अनित्य है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञानमें कारणरूप होनेसे मानसिक अनुभव और स्मरणादिक की असिद्धि नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्षको स्वीकार करते हैं। खेयटर परकोहरका मत है कि 'बुद्धदेव पुनर्जन्मको मानते थे किन्तु आत्माके अस्तित्वमें उनका विश्वास नहीं था'।^{१०}

यदि बुद्ध आत्माकी नित्यताको नहीं मानते थे तो पुनर्जन्ममें उनका विश्वास कैसे हो सकता था! वचन, युवा और वृद्धावस्थामें एक ही व्यक्तिका अस्तित्व कैसे हो सकता है?

प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवादके कारण नित्य आत्माका अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओंका एक प्रवाह या संचालन है। जीवनही विभिन्न अवस्थाओंमें पूर्वापर कार्य-कारण सम्बन्ध रहता है इसलिये संपूर्ण जीवन एकमय ज्ञात होता है। जैसे दीपकज्योत; यह प्रतिक्षण भिन्न होनेपर भी अविच्छिन्न ज्ञात होती है।

१ त्रिमादिभ्यो मयशक्तिचैतन्यमुपजायते ।—सर्ग० ६० संमद. पृ० २ ।

२ चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा ।—सर्ग० ६० संमद. पृ० ३ ।

३ विज्ञानान् पश्येत्तन्मो भूतेभ्यः सप्रत्यय तान्येवानुविनश्यति न त्रेल संश्रित ।—पृ० २१५।२ ।

४ चार्वाकितोश्चिन्तय एव केचिदिन्द्रियाभ्येवात्मा, अन्ये च प्राण एवात्मा, अपरे च मन एवास्मेति मन्यन्ते ।—सर्ग० ६० संमद. पृ० ५६ ।

५ चैतन्यविशिष्टे देहे च चैतन्याज्ञो बोधरूप देहाशुभ जडरूप इत्येतन्मते जटवोधेनदुर्भवस्यो जीवो भवति ।—सर्ग० ६० संमद. पृ० ५६ ।

६ विज्ञानरूपको जीवात्मा ।—सर्ग० ६० सं० पृ० ५७ ।

७ दीर्घं नि० पृ० २१३-२१५ । भारतीय दर्शन । बन्धेव । उपाध्याय पृ० १८५ ।

८-२ तत्संज्ञिके चार अर्थाय । दिनकरजी । पृ० १३५-१३६ ।

आत्माके विषयमें पूछनेपर बुद्ध कहते थे कि 'यदि भू कहूँ आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी बन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं।' बुद्ध मध्यमार्गके व्याख्याता थे।

डॉक्टर आनन्द कुमार स्वामीका यह भी कहना है कि, सारे बौद्ध ग्रहित्यमें कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा नहीं है अथवा जो शरीर रोगी, वृद्ध या मृत बन जाता है उससे अलग मनुष्यमें कोई शक्ति नहीं होती....."³³

राहुलजीने इस विषयकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि, "बुद्धके समयमें आत्माके स्वरूपके विषयमें दो मत प्रचलित थे। एक तो यह कि आत्मा शरीरमें बसनेवाली, पर उससे भिन्न एक शक्ति है, जिनके रहनेसे शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जानेसे वह शून्य हो जाता है। दूसरा मत यह था कि आत्मा शरीरसे भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीरमें ही रखीये योगसे आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीरको जीवित रखती है। रसोंमें कमी वेशी होनेसे इस शक्तिमा लोप हो जाता है जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्धदेवने अन्वयकी भाँति यहाँ भी बीचकी राह पकड़ी और यह कहा कि आत्मा न तो सनातन और कूटस्थ है न वह शरीरके रसों पर ही निर्भर अवलम्बित रहती है और न वह शरीरसे विच्छिन्न मिश्र ही है। वह, असलमें स्वर्णों भूत (Matter) और मन(Mind)के योगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भाँति क्षण-क्षण उत्पन्न और विलीन होती रहती है। उन्होंने न तो भौतिकवादियोंके उच्छेदवादकी स्वीकार किया, न उपनिषद्वादियोंके शाश्वतवादकी। असलमें, आत्माके विषयमें उनका मत अशाश्वतानुच्छेदवादका पर्याय था।"³⁴ माध्यमिक बौद्धोंके अनुसार व्यवहारदशाम जीवात्मा प्रतिमासित होता है किन्तु उसका मूल स्वरूप शून्य ही है।³⁵

न्याय-वैशेषिकदर्शनके अनुसार—जीवात्मा कूटस्थनित्य और विभु है। वह अनेक है। बुद्धि या ज्ञान, सुख दुःख, राग द्वेष, ईर्ष्या, प्रयत्न आदि गुण उसमें रहते हैं। ये जड़ जगत्के गुण नष्ट हैं अतः हमें मानना ही पड़ता है कि ये एक ऐसे द्रव्यके गुण हैं जो जड़ द्रव्यासे भिन्न है, जिसे आत्मा कहेंगे हैं। महर्षि कणादने 'प्राणायान, निमेषोन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर, आदि आत्माके लक्षण बतलाये हैं।' 'इन्द्रिय और शरीर आदिका नियन्त्रण करनेवाला आत्मा है। जो करण होता है वह कर्ताकी अपेक्षा रखता है'।³⁶ इनका मत वस्तुवादी है। वैशेषिक सुखदुःख आदिकी समानताकी दृष्टिसे आत्माकी एकता मानते हैं³⁷ और व्यवस्थाकी दृष्टिसे आत्माकी प्रति शरीर भिन्नता मानते हैं।³⁸

१ अस्तीति ज्ञातव्यादी, नास्तीत्युच्छेददर्शनम् । तस्मादस्तित्व-नास्तित्वे, नाश्रीयेन विचक्षण ॥ मा० वा० १८।१०

२ आत्मेत्यपि प्रसापितमनामेत्यपि देशितम् । बुद्धिर्नात्मा न चानात्मा, बन्धितिरपि देशितम् ॥ मा० वा० १९।६

जीवदर्शनके भौतिकतत्त्व ।—पृ० ३९२ ।

३ सङ्कृतिके चार अथ य, दिनकरजी, पृ० १३९ ।

४ सङ्कृतिके चार अ०, पृ० १३९ ।

५ सर्व० ४० स०, पृ० ३६ ।

६ प्राणायाननिमेषोन्मेष आत्मलक्षणानि ।—वैशेषिक सू० ३।१।४ ।

७ आत्मेन्द्रियायपिष्टता वरण द्वि सङ्कृतम् ।—मुक्त बली वा० ४४ ।

८ सुख-दुःख-ज्ञान निरूपत्वविशेषाद्वैकान्त्यम् । वै० स० ३।१।१९ ।

९ व्यवस्थातो नाना । वै० सू० ३।१।२० । जीवस्तु प्रतिशरीर भिन्न —तर्कमण्ड

सांख्यदर्शनके अनुसार—द्विविध मूलतत्त्व है प्रकृति और पुरुष (आत्मा)। प्रकृति ब्रह्मिष्ठ एक है, परन्तु पुरुष चेतन तथा अनेक है। सांख्य आत्माको नित्य और निष्क्रिय मानते हैं। इसी वदका आचार्य श्री हेमचन्द्रजीने 'स्यादात्मजरी' में निर्देश किया है कि वापिलदर्शानुसार आत्मा (पुरुष) "नर्तते चेतन, भोक्ता, नित्य, सर्वव्यापी, निवारहित, अकर्ता, निर्गुण और स्वस्थ" है। सांख्य जीवको कर्ता मंत्री मानते, किन्तु प्रातिभाषिक कर्ता और फलभोक्ता मानते हैं।^१ उनसे मतानुसार कर्तृत्वशक्ति प्रकृतिमें है। 'मैं हूँ', 'यह मेरा है' इस प्रतीतिके द्वारा आत्माका अस्तित्व निर्विवाद सिद्ध है। बुद्धिमें चेतनार्थके प्रतिबिम्ब पड़नेसे आत्मा (पुरुष) अपनेसे अभिन्न समझता है, अतः आत्मामें मैं हूँ, तुम हूँ, ऐसा ज्ञान होता है। वादमहाणवमें भी कहा है : "दर्पणके समान बुद्धिमें पड़नेवाला पदार्थका प्रतिबिम्ब पुरुषरूपी दर्पणमें प्रतिबिम्बित होता है। बुद्धिके प्रतिबिम्बका पुरुषमें झलकना ही पुरुषका मेग है, इसीसे पुरुषको भोक्ता कहते हैं। इससे आत्मामें कोई विकार नहीं आता"^२ इसी तरह प्रकृति, आसुरी और विन्ध्यवासीने भी अपने विचार व्यक्त किये हैं।

मीमांसादर्शनके अनुसार—आत्मा कर्ता तथा भोक्ता है। वह व्यापक और प्रतिशरीरमें भिन्न है। ज्ञान, सुख, दुःख तथा इच्छादि गुण उसमें समन्वय सम्बन्धसे रहते हैं। आत्मा ज्ञानमुद्रादिरूप नहीं है। भाट्ट मीमांसक आत्माको अशब्देसे ज्ञानस्वरूप और अशब्देसे जड़ स्वरूप मानता है, उनसे मतानुसार आत्मा बोध-अबोधरूप है।^३ भाट्ट आत्मामें क्रियाके अस्तित्वको मानते हैं, उनसे मतानुसार परिणामशक्ति होनेपर भी आत्मा नित्य पदार्थ है। आत्मा चिदशसे प्रत्येक ज्ञानको प्राप्त करता है और अचिदशसे वह परिणाम को प्राप्त करता है।^४ कुमारिल आत्माको चैतन्यस्वरूप नहीं किन्तु चैतन्यविशिष्ट मानते हैं। शरीर तथा विषयसे संयोग होनेपर आत्मामें चैतन्यका उदय होता है, पर स्वप्नावस्थामें विषयसे संपर्क न होनेके कारण आत्मामें चैतन्य नहीं रहता। प्रमाप्तर आत्मामें क्रियावत्ता नहीं मानते। भाट्ट मतानुसार आत्मा पर विचार करनेपर आत्मबोध होता है। 'मैं हूँ' इसे 'अहवृत्ति' (self-Consciousness) कहते हैं। इसीका विषय (Object) जो पदार्थ होता है वह आत्मा है। प्रमाप्तर इस मतको नहीं मानता। उसका कथन है कि 'अहवृत्ति' की धारणा ही अत्युक्त है। क्योंकि एक ही आत्मा ज्ञाता और ज्ञेय दोनों एक साथ नहीं हो सकता।^५

वेदान्तदर्शनके अनुसार—शकरका मत विशुद्ध अद्वैतवादका है। उनके मतानुसार स्वभावात् जीव एक और विभु है, परन्तु देहादि उपाधियेके कारण नाना प्रतीत होता है। एक विषयका दूसरे विषयसे ग्राह्य भेद, ज्ञात और ज्ञेयका भेद, जीव और ईश्वरका भेद ये सब मायाजी सृष्टि है। उपनिषदोंमें प्रतिपादित

१. अमूर्तचेतनो मोक्षी, नित्य सर्वगतोऽक्षिप । अकर्ता निर्गुण स्वस्थ, आत्मा वापिलदर्शने । (सां. सं. पृ० १८९।)
२. प्रकृतेरेव वस्तुतः कर्तृत्वम् तच्च प्रकृतिसम्बन्धातीतमिति प्रतिभासत, अतस्तत्प्रातिभासिकमिति सांख्येयः प्राप्तः ।
वदन्ति मोक्षत्वमप्येवमेव । सं० दं० संह. पृ० ५८ ।
३. सांख्यकारिका, ६२ ।
४. स्यादात्मजरी—पृ० १८६ ।
५. भाट्ट । आत्मानमशब्देन ज्ञानस्वरूप जड़स्वरूप वेच्छन्ति । तेषां मत आत्मा बोधबोधरूप इति—पद्मदरी—विशद
प्रकरण ६।०५ ।
६. चिदशेन दृष्टव सौख्यमिति ग्रन्थमिश्र, निषकत्व च अचिदशेन ।
ज्ञानमुद्रादिरूपेण परिणामितम् । स आत्मा अद प्रत्येकेनैव वेद्य ॥ वासुकीरक सदानन्द-अद्वैत ब्रह्मसिद्धि ।
७. प्रकरण-पद्मदरी पृ० १४४ ।

जीव और ब्रह्मकी एकताके वे पूर्ण समर्थक हैं। शंकराचार्यका कथन है कि प्रमाण आदि सकल व्यवहारोंका आश्रय आत्मा ही है। अतः इन व्यवहारोंसे पहले ही उस आत्माकी सिद्धि है। आत्माका निराकरण नहीं हो सकता। निराकरण होता है आगन्तुक वस्तुका, स्वभावका नहीं।^१ मनुष्य, शरीर आत्माके सयोगसे बना हुआ ज्ञान पड़ता है। परन्तु जिस शरीरको हम प्रत्यक्ष देखते हैं, वह अन्या-य भौतिक नियमोंकी तरह मायाकी सृष्टि है। इस बातका ज्ञान हो जानेपर आत्मा और ब्रह्ममें कुछ अन्तर नहीं है। 'तत्त्वमसि' वाक्यका अर्थ है कि जीवात्मा ब्रह्मसे अमित्र है अर्थात् दोनोंमें अमेद-सम्बन्ध है। 'त्व'से जीवका अधिष्ठानरूप शुद्ध चैतन्य और 'तत्'से परोक्ष तत्त्वका अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य समझना चाहिये। इसी तादात्म्यका ज्ञान करना 'तत्त्वमसि' वाक्यका तात्पर्य है। अद्वैत मतानुसार जीवका कर्तृत्व नैमित्तिक है।

रामानुजके विशिष्टाद्वैतके अनुसार—जीन तत्त्व होते हैं चित्, अचित् तथा ईश्वर। उपनिषदोंमें वर्णित ईश्वर और जीवकी एकता अमेद एवम् एकता नहीं है। ब्रह्म, चित् (जीव) अचित् (बड़) दोनों तत्त्वोंसे युक्त है अतः वह सगुण है, निर्गुण नहीं। चित् और अचित् अथ एकदूसरेसे मित्र हैं, तथापि उन दोनों अंशोंसे विशिष्ट होते हुए भी ब्रह्म एक है।^२ ब्रह्ममें ये दोनों अंश (तत्त्व) अपनी वीजानस्थामें निहित रहते हैं। प्रत्यावस्थामें जीवों तथा भौतिक पदार्थोंका नाश हो जाता है तब भी ब्रह्म, शुद्ध चित् (शरीररहित जीव) और अव्यक्त अचित् (निर्गुण्ययुक्त भूत तत्त्व)से युक्त रहता है। इसे कारण ब्रह्म कहते हैं। सब सृष्टि होती है तब ब्रह्म शरीरवारी जीव तथा भौतिक पदार्थोंके रूपमें अभिव्यक्त होता है यह कार्य ब्रह्म है। ब्रह्म अनन्त गुणोंका भण्डार है। यह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् है। शांकर मतमें ब्रह्म ही मायोपाधिसे ईश्वर और अवियोपाधिसे जीव कहलाता है, परन्तु बड़ जगत प्रातिमासिक (मिथ्या) ही है। अतः एक ही तत्त्व है। रामानुजके अनुसार ब्रह्म ही ईश्वर है, उसके शरीरभूत जीव और जगत् उससे मित्र हैं तथा नित्य हैं। अतः पदार्थ तीन है, एक नहीं। जीन अणुपरिमाण हैं किन्तु अनन्त हैं।^३ वे एकदूसरेसे सर्वथा प्रयुक्त हैं।

उपनिषद् और गीताके अनुसार—आत्मा नित्य है, न कभी बह भरता है और दोषोंको प्राप्त करता है। आत्मा शरीरसे विरक्ष, मनसे भिन्न, विभु और अपरिणामी है।^४ यह घाणी द्वारा भगव्य है।^५ उसका विस्तृत स्वरूप नेति-नेतिके द्वारा बताया है।^६ उपनिषदोंने दो प्रकारके वाक्योंका प्रयोग किया है। एक निर्विशेष लिङ्ग और दूसरा सविशेष लिङ्ग। सविशेष लिङ्ग श्रुतियाँ, सर्वकर्माँ, सर्वकाम, सर्वगन्ध आदि है। निर्विशेष श्रुतियाँ 'बह न स्थूल है,' न अणु है, न क्षुद्र है, न विणाल है आदि हैं।^७

१ आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराश्रयत्वात् प्रमेत प्रमाणादिव्यवहारात् स्थितिः । न चेदस्य निराकरण सम्भवि, आगन्तुक हि निराकृत्यते न स्वरूपम् । श्रु० भा० २।३।७।

२ वस्तुवन्तरिविशिष्टस्य अद्वितीयस्य शुद्धमिमांश । सस्मचित्चिद्विशिष्टस्य ब्रह्मण तदानीं सिद्धत्वात् विशिष्टस्यैव अद्वितीयस्य सिद्धम् । —वैदान्तसत्त्वसार ।

३ शालग्रामस्तनागस्य राक्षसा कल्पितस्य । भागे जीव स विशेषे स चानन्त्याय वक्ष्यते । श्लो० ५-९ ।

४ न हन्यते हन्यमाने शरीरे कठ उप १-२ । २५।१८

५ ईशावास्यमिदं सर्वं । यत् किञ्च जगत्पां जगत्—ईशा० उप० ।

६ अविवायोऽयमुच्यते शी० २-२५ ।

७ यतो वाचो निवर्तन्ते, अप्राप्य मनसा सह—तैत्ति० उप० २।४ ।

८ स एष नेति नेति बृह० उप० ४।१।१-२ ।

९ सन्ति उभयलिङ्गा शुनयो ब्रह्मविषया । सर्वकर्मन्याया मन्त्रिणेल्लिङ्गा, अस्थुष्मन्तु श्वेवमापाद्य निर्विशेषलिङ्गा,

जैनदर्शनके अनुसार—आत्मा जड़से भिन्न और 'चैतन्य स्वरूप' है। सारययोगमें जिसे 'पुरुष' कहा गया है, बौद्ध जिसे 'विज्ञानप्रवाह' कहते हैं, चार्वाक जिसे 'चैतन्य निशिष्ट देह' मानते हैं, और न्याय-वैशेषिक तथा वेदान्तमतसे जो आत्मा है, वह जैनदर्शनकी दृष्टिसे जीव है। ता भी जैनदर्शनकी आत्मविषयक विचारधारा अन्य दर्शनों से स्वतन्त्र है।

‘द्रव्यसमग्र और पञ्चास्तिकायमें जीवकी व्याख्या इसप्रकार है : ‘जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, स्वदेहपरिमाण, भोक्ता, ससारस्थ, सिद्ध और स्वभावतः उर्ध्वगतिवाला है।’ ‘जीव अस्तित्ववार, चेतन, उपयोगनिशिष्ट, प्रभु, कर्ता, भोक्ता, देहमान अमूर्त और कर्मसंयुक्त है।’^१

श्री वादिदेवमुरीजीने भी ‘प्रमाणनयनतत्त्वालोकालङ्कार’में संसारी आत्माका जो स्वरूप बताया है उसमें जैनदर्शनसम्मत आत्माका पूर्णरूप आ जाता है—जैसे ‘प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध’, चैतन्यरूप, परिणामी, कर्ता, साक्षाद्भोक्ता, स्व देहपरिमाण, प्रत्येक शरीरमें भिन्न और पौद्गलिक कर्मों से युक्त आत्मा है।’^२

आत्मविषयक इस लक्षणपर विचार करनेसे प्रतीत होता है कि जैनदर्शनानुसार जड़से भिन्न जो जीव है वह प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे सिद्ध वास्तविक पदार्थ है।

आचार्यश्रीने इस सूत्रमें आत्माको जड़से भिन्न और ‘चैतन्यस्वरूप’ कहा है। चैतन्य आमाका मुख्य गुण और उसका स्वाभाविक स्वरूप है। आत्मा ‘ज्ञानमय’ होनेके कारण चार्वाक, बौद्ध, वैशेषिक इस विशेषणसे भिन्न हो जाते हैं।

चार्वाक जड़से भिन्न पदार्थका अस्तित्व ही नहीं स्वीकार करते। जैनोंसे बौद्ध दार्शनिक इस बातसे सहमत हैं कि चैतन्य जड़पदार्थका विकार नहीं है। निन्दु वे आत्मानामक एक सत् पदार्थके अस्तित्वको नहीं स्वीकारते, केवल विज्ञान-प्रवाहको मानते हैं। उनका कथन है कि प्रतिक्षण उदय और लय होनेवाले इन विज्ञान-प्रवाहके मूलमें कोई स्थायी सत् पदार्थ नहीं है। वैशेषिक चैतन्यको, आत्मासे भिन्न, देह-इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होनेवाला आगन्तुक धर्म मानते हैं।

प्रतिसमय अन्यान्य पर्यायोंमें गमन करनेके कारण आत्मा ‘परिणामी’ है। जैसे सोनेके मुकुट, कुण्डल आदि बनते हैं, तब भी यह सोना ही रहता है, ठीक उसी प्रकार चारों गतियोंमें भ्रमण करते हुए जीवकी पर्यायें बदलती हैं, तो भी जीवद्रव्य वैसे ही रहता है।

‘आत्माका ‘परिणामी’ विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, सारय आदि भिन्न हो जाते हैं, क्योंकि वे आत्माको अपरिणामी कूटस्थमित्य मानते हैं।

आत्मा कर्ता तथा साक्षाद्भोक्ता भी है। जैसे कर्मकार कार्य करता है और उसका फल भोगता है, वैसे ही संसारी आत्मा अपनी सत्-असत् प्रवृत्तिबोधों द्वारा शुभाशुभ कर्मोंका स्वयं सचय करती है और उसका फल साक्षात् भोगती है।

परिणामी, कर्ता और साक्षाद्भोक्ता विशेषणों के द्वारा साख्य अलग हो जाते हैं। कारण, वे प्रवृत्ति को कर्ता मानते हैं और पुरुषको कर्तृत्वशक्तिरहित, परिणामरहित, आरोपित भोक्ता मानते हैं।

१ जीवो उपयोगमओ अमुतो क्वा सदेहपरिमाणो । भोक्ता ससारस्थो सिद्धो स्तो विरसमोद्धगर्ह ।—द्रव्य० स० गा० २ ।

२ जीवोति द्वादि चेदा उवओण विसेसिदो पडू क्वा । भोक्ता च देहमतो ण हि मूत्तो कम्मसज्जुतो—पञ्चास्तिकाय ।

३ प्रमाता प्रत्यक्षादि प्रसिद्ध अस्मा ।—प्रमाण न० तत्त्वा० सू० ७।५५ ।

४ चैतन्यस्वरूप परिणामी कर्ता साक्षाद्भोक्ता स्वदेहपरिमाण प्रतियोग भिन्न पौद्गलिक कर्मवशात्प्रामित—प्रमाणनयन तत्त्वालोकालङ्कार सू० ७।५६ ।

आत्मा 'स्व देह परिणाम' है कारण उसका संकोच और विस्तार कर्मणशरीर सापेक्ष होता है। कर्मयुक्त दशामें जीव शरीरकी मर्यादामें बन्ने हुए होते हैं, इसलिये उनका परिणाम स्वतन्त्र नहीं होता। जो आत्मा हाथीके शरीरमें रहती है वह कुत्तेके शरीरमें भी रह सकती है क्योंकि उसमें संकोच विस्तारकी शक्ति है।

आत्माका 'स्व देह परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय वैशेषिक, अद्वैतवेदान्ती और साख्य विभिन्न हो जाते हैं। कारण, वे आत्माको सर्व-यापक मानते हैं।

आत्माका एक विशेषण है 'प्रतिक्षेपे विभिन्न' अर्थात् प्रत्येक शरीरमें स्वतन्त्र है। यह जैनदर्शनकी मान्यता साख्य, नैयायिक और मिश्रिष्टाद्वैतवादीके अनुकूल है, तो भी अद्वैतवादी भिन्न हो जाते हैं। कारण, उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक है, परन्तु देहादि उपाधियों के कारण नाना प्रतीत होता है।

जैनमतानुसार जीव 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' अर्थात् कर्मसंयुक्त है। उसे सोना और मिट्टीका संयोग अनादि है, वैसे ही जीव और कर्मका संयोग भी अनादि है। जैसे खाद्य हुआ मोहन अपने आप सत धातुके रूपमें परिणत होता है, वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्मयोग्य पुद्गल अपने आप कर्मरूपमें परिणत हो जाते हैं।

आत्माका 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' विशेषण होनेके कारण न्याय वैशेषिक और वेदान्ती भिन्न हो जाते हैं। कारण, चार्वाक अदृष्ट अर्थात् कर्मसत्ता को मानते ही नहीं। न्याय वैशेषिक अदृष्ट(धर्माधर्म)को आत्माका विशेषगुण मानते हैं और वेदान्ती उसे मायारूप मानकर उसकी सत्ताको ही नही स्वीकारते।

संक्षेपमें, जैनदर्शनके अनुसार आत्मा—चैतन्यस्वरूप, विभिन्न अवस्थाओंमें परिणत होनेपर भी नित्य (वृक्षनित्य नहीं), शुभाशुभ कर्मोंका कर्ता तथा उसके फलभागी, स्व देह-परिणाम, न अणु, न विभु किन्तु मध्यम परिमाणका है।



जैन धर्मका प्रसार

के० रिपमचन्द्र

एक समय ऐसी मान्यता रही कि जैन धर्म बौद्ध धर्मकी ही एक शाखा है। डॉ० वाकोवीने इस भ्रान्त धारणाको निर्मूल किया। तत्पश्चात् यह कहा जाने लगा कि जैन धर्म हिन्दू धर्म (ब्राह्मण धर्म) से ही उत्पन्न हुआ है, वैदिक हिंसाके विरोधमें जो आन्दोलन आरंभ हुआ था उसने एक नये धर्मके रूपमें जैन धर्मका स्वरूप पाया, परन्तु जैसे जैसे अन्वेषण अग्रसर होता जा रहा है वैसे वैसे यह आक्षेप भी असत्य सिद्ध होता जा रहा है। आधुनिक विद्वान् अब यह अभिप्राय बनाते जा रहे हैं कि जैन धर्मकी परम्परा बहुत प्राचीन है। भगवान् महावीर और पार्श्वके पूर्वकालमें भी इस धर्मकी परंपरा विद्यमान थी, इतना ही नहीं अपितु प्रागैतिहासिक कालमें भी इस धर्मकी परंपराके झुंघले बिह्व दृष्टिगोचर होने लगे हैं।

जैनके अलावा इस धर्मके दूसरे नाम आर्हत और निर्ग्रेय रहे हैं। महावीरके समयमें इण्डा नाम निर्ग्रेय धर्म था जैसा कि पाणि और अर्धमागधी साहित्यसे पता चलता है। इसका एक अन्य नाम अमण भी रहा है, हालांकि अमण शब्द बहुत विस्तृत रहा है और उसमें कई संप्रदायोंका समावेश होता रहा है : जैसे बौद्ध, आजीविक तथा कुछ सीमा तक पूर्वकालीन सांख्य और शैव भी। इसी अमण परंपरामें निर्ग्रेयोक्त भी एक संमदाय था। पार्श्वनाथके पहले इस संप्रदायका क्या नाम रहा, यह जानने के लिए कोई विशिष्ट साधन उपलब्ध नहीं हैं। यह सुनिश्चित है कि अमणपरंपरा निवृत्तिप्रधान रही है और उसे मुनिपरंपरा भी कहा गया है। एक प्रवृत्ति-प्रधान परंपरा भी यास्तमें विद्यमान रही है, उसका नाम है वैदिक, यशमुखी, देव, नखी अथवा वर्णाश्रम धर्म परंपरा। वास्तवमें ये दोनों परंपराएँ ऋग्वेद कालसे प्रचलित हैं। ऋग्वेद हमारा प्राचीनतम साहित्य है जिसमें हमें निवृत्ति और प्रवृत्ति दोनों मार्गोंके दर्शन होते हैं। उस समय मुनिपरंपरा भी यथेष्ट प्रमाणमें लोकप्रिय थी। महर्षि पतञ्जलिने पाणिनिके एक सूत्री व्याख्या करते हुए बतलाया है कि अमणों और ब्राह्मणोंका विरोध शास्त्र कालसे चला आ रहा है।'

पुराणों और महाभारतमें ऐसा उल्लेख है कि सृष्टि निर्माण करते समय ब्रह्माने प्रथम सनक आदि पुत्रोंको उत्पन्न किया था। वे वनमें चले गये और निवृत्तिमार्गी हो गये। तदुपरान्त ब्रह्माने अन्य पुत्रोंको उत्पन्न किया, जिन्होंने प्रवृत्तिप्रधान रहकर प्रजा की सन्तानिको आगे बढ़ाया^१। कहनेका तात्पर्य यह कि निवृत्तिप्रधान परंपरा अत्यंत प्राचीन है।

प्राचीन काल

अपने प्राचीन इतिहास सचची जैन आगमों और पुराणोंके वर्णनानुसार जम्बूद्वीपके दक्षिणमें स्थित भारत देशमें, जिसके उत्तरमें हिमवान् पर्वत हैं, पहले भोगभूमि की व्यवस्था थी। कालव्यतिनमसे उसमें परिवर्तन शुरू हुआ और आधुनिक सभ्यताका प्रारम्भ। उस समय चौदह कुलकर हुए, जिन्होंने भ्रमण, कानून की व्यवस्था की और समाजका विकास किया। उन चौदह कुलकरोंमें अन्तिम कुलकर नामि थे। उनकी पत्नी मन्वेदी थी और उनसे प्रथम तीर्थंकर ऋषभका जन्म हुआ, जिन्होंने सर्वप्रथम कृषि, शिल्प, वाणिज्य आदि छह साधनोंकी व्यवस्था की तथा धर्मका उपदेश दिया। ये ही जैनोके आदि धर्मोपदेशक माने जाते हैं। इनका ज्येष्ठ पुत्र भरत या जो प्रथम चक्रवर्ती हुआ। इस तरह चौदह कुलकरोंके पश्चात् तेसठ शालाका पुरुष हुए जिनमें २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ९ बलदेव, ९ वासुदेव तथा ९ प्रति वासुदेव हैं।

प्रथम चक्रवर्ती भरतसे ही इस देशका नाम भारतवर्ष हुआ ऐसा जैन पुराणों व आगमोंमें कहा गया है। हिन्दू पुराणोंके अनुसार भी इन्हीं नामिके वीर तथा ऋषभके पुत्र चक्रवर्ती भरतके नामसे अजनाम राजका नाम भरतराज हुआ। इस प्रकार जैन अनुश्रुतिका हिंदू(ब्राह्मण) पुराणोंके द्वारा समर्थन होता है और उसकी ऐतिहासिकता सूचित होती है।

ऋषभदेवका जन्म अयोध्यामें हुआ था। दीक्षाके बाद वे कठोर तपस्वी बनें। वे नम्र रहते और विरपर जटाएँ धारण करते थे। जैन कलामें घोर तपस्वीके रूपमें तथा विरपर जटाल केशोंके साथ उनका अंकन हुआ है। उनके जीवन सचची वर्णन अजैन साहित्यमें भी प्राप्त हैं। हिंदू पुराणोंमें^२ (भागवत इत्यादि) उनमें भ्रम, माता-पिता और तपश्चर्याका जो वर्णन है वह जैन वर्णनमें काफी साम्य रखता है। वे स्वयंभू मनुसे पाँचवीं पीढ़ीमें हुए थे। (इस वर्णनके अनुसार अन्य अवतारों जैसे राम, कृष्ण इत्यादिसे इनका समय प्राचीन ठहरता है तथा महाभारतके अनुसार भी प्रजापतिके प्रथम पुत्र निवृत्तिमार्गी हुए और तत्पश्चात् प्रवृत्ति मार्गका प्रचलन हुआ।) वे कठोर तपस्वी थे और नम्र रहते थे। उन्होंने दक्षिण देशमें भी भ्रमण किया था। वे यातरशना श्रमण श्रमियोंके धर्मको प्रकट करनेके लिए अवतरित हुए थे। उन्हें मिथु और शिवदोनोका अवतार माना गया है। यातरशना श्रमण मुनियोंकी इस परंपराके दर्शन भारतके प्राचीनतम साहित्य ऋग्वेदमें^३ भी होते हैं। इस वेदके दसवें मंडलमें यातरशना मुनियोंका वर्णन उपलब्ध है और उसके साथ उनके प्रधान मुनि केशीकी भी स्तुति की गयी है। केशीका तात्पर्य केशपारी व्यक्तिसे है और जैन परंपरामें सिर्फ ऋषभकी मूर्ति जगल केशोंको धारण किये हुए मिलती है। इस संबंधमें मेवाड़के केशरियानाथ जो ऋषभका ही नामांतर है, ध्यान देने योग्य

१ शान्तिपर्व ३४० - ७२ ७३, ९९-१००.

भागवत पुराण ३-१२।

२ भागवत पुराण ५ ३; ५ ६, शिव महापुराण ७ २।

३ ऋग्वेद १०. १३६।

जैन धर्मका प्रसार

के० रिपमचन्द्र

एक समय ऐसी मान्यता रही कि जैन धर्म बौद्ध धर्मकी ही एक शाखा है। डॉ० याफोवीने इस भ्रान्त धारणाको निर्मूल किया। तत्पश्चात् यह कहा जाने लगा कि जैन धर्म हिन्दू धर्म(ब्राह्मण धर्म)में से ही उत्पन्न हुआ है, वैदिक हिंसाके विरोधमें जो आन्दोलन आरम्भ हुआ था उसने एक नये धर्मके रूपमें जैन धर्मका स्वरूप पाया, परन्तु जैसे जैसे अन्वेषण अग्रसर होता जा रहा है वैसे वैसे यह आक्षेप भी असत्य सिद्ध होता जा रहा है। आधुनिक विद्वान् अब यह अभिप्राय बनाते जा रहे हैं कि जैन धर्मकी परम्परा बहुत प्राचीन है। भगवान् महावीर और पार्श्वके पूर्वकालमें भी इस धर्मकी परंपरा विद्यमान थी, इतना ही नहीं अपितु प्रागैतिहासिक कालमें भी इस धर्मकी परंपराके धुंधले चिह्न दृष्टिगोचर होने लगे हैं।

जैनने अलग्ना इस धर्मके दूसरे नाम आर्हत और निर्ग्रन्थ रहे हैं। महावीरने समयमें इसका नाम निर्ग्रन्थ धर्म था जैसा कि पालि और अर्घमागधी साहित्यसे पता चलता है। इसका एक अन्य नाम श्रमण भी रहा है, हालांकि श्रमण शब्द बहुत विस्तृत रहा है और उसमें कई संप्रदायोंका समावेश होता रहा है : जैसे बौद्ध, आजीविक तथा कुछ सीमा तक पूर्वकालीन साख्य और शैव भी। इसी श्रमण परंपरामें निर्ग्रन्थोंका भी एक संप्रदाय था। पार्श्वनाथके पहले इस संप्रदायका क्या नाम रहा, यह जानने के लिए कोई विशिष्ट साधन उपलब्ध नहीं है। यह सुनिश्चित है कि श्रमणपरंपरा निवृत्तिप्रधान रही है और उसे मुनिपरंपरा भी कहा गया है। एक प्रवृत्ति प्रधान परंपरा भी भारतमें विद्यमान रही है, उसका नाम है वैदिक, यशमुखी, देव, ऋषि अथवा वर्णाश्रम धर्म परंपरा। वास्तवमें ये दोनों परंपराएँ ऋग्वेद कालसे प्रचलित हैं। ऋग्वेद हमारा प्राचीनतम साहित्य है जिसमें हमें निवृत्ति और प्रवृत्ति दोनों मार्गोंके दर्शन होते हैं। उस समय मुनिपरंपरा भी यथेष्ट प्रमाणमें लोकप्रिय थी। महर्षि पतञ्जलिने पाणिनिने एक पुत्रकी व्याख्या करते हुए बतलाया है कि श्रमणों और ब्राह्मणोंका विरोध शाब्दतः कालसे चला आ रहा है।

पुराणों और महाभारतमें ऐसा उल्लेख है कि सृष्टि निर्माण करते समय ब्रह्माने प्रथम सनक आदि पुत्रोंको उत्पन्न किया था। वे वनमें चले गये और निवृत्तिमार्गी हो गये। तदुपरांत ब्रह्माने अन्य पुत्रोंको उत्पन्न किया, जिन्होंने प्रवृत्तिप्रधान रहकर प्रजा की सन्ततिको आगे बढ़ाया^१। कहनेका तात्पर्य यह कि निवृत्तिप्रधान परंपरा अत्यंत प्राचीन है।

प्राचीन काल

अपने प्राचीन इतिहास संबंधी जैन आगमों और पुराणोंके वर्णनानुसार जम्बूद्वीपके दक्षिणमें स्थित भारत देशमें, जिसके उत्तरमें हिमवान् पर्वत है, पहले भोगभूमिकी व्यवस्था थी। कालव्यतिश्रमसे उसमें परिवर्तन शुरू हुआ और आधुनिक सम्यतासा प्रारंभ। उस समय चौदह कुलकर हुए, जिन्होंने क्रमशः कानूनकी व्यवस्था की और समाजका विकास किया। उन चौदह कुलकरोंमें अन्तिम कुलकर नामि थे। उनकी पत्नी धरुदेवी थी और उनसे प्रथम तीर्थंकर ऋषभका जन्म हुआ, जिन्होंने सर्वप्रथम वृषि, शिल्प, वाणिज्य आदि छह साधनोंकी व्यवस्था की तथा धर्मका उपदेश दिया। ये ही जैनोके आदि धर्मोपदेशक माने जाते हैं। इनका ज्येष्ठ पुत्र भरत था जो प्रथम चक्रवर्ती हुआ। इस तरह चौदह कुलकरोंके पश्चात् प्रेसठ शालाका पुरुष हुए जिनमें २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ९ बलदेव, ९ वासुदेव तथा ९ प्रति वासुदेव हैं।

प्रथम चक्रवर्ती भरतसे ही इस वेदाका नाम भारतवर्ष हुआ ऐसा जैन पुराणों व आगमोंमें कहा गया है। हिन्दू पुराणोंके अनुसार भी इन्हीं नामिके पौत्र तथा ऋषभके पुत्र चक्रवर्ती भरतके नामसे भजनाम एण्डका नाम भरतएण्ड हुआ। इस प्रकार जैन अनुश्रुतिका हिंदू(ब्राह्मण) पुराणोंके द्वारा समर्थन होता है और उसकी ऐतिहासिकता सूचित होती है।

ऋषभदेवका जन्म अयोध्यामें हुआ था। दीक्षाके बाद वे कठोर तपस्वी बनें। वे नम रहते और सिरपर जटाएँ धारण करते थे। जैन कलमें घोर तपस्वीके रूपमें तथा सिरपर जटाल वैश्वीके साथ उनका अंकन हुआ है। उनके जीवन संबंधी वर्णन अजैन साहित्यमें भी प्राप्त हैं। हिंदू पुराणोंमें^२ (भागवत इत्यादि) उनके वध, माता-पिता और तपश्चर्याका जो वर्णन है वह जैन वर्णनसे काफी साम्य रखता है। वे स्वयंभू मनुसे पंचवीं पीढ़ीमें हुए थे। (इस वर्णनके अनुसार अन्य अवतारों जैसे राम, कृष्ण इत्यादिसे इनका समय प्राचीन ठहरता है तथा महाभारतके अनुसार भी प्रजापतिके प्रथम पुत्र निवृत्तिमार्गी हुए और तत्पश्चात् प्रवृत्ति मार्गी प्रचलन हुआ।) वे कठोर तपस्वी थे और नम रहते थे। उन्होंने दक्षिण देशमें भी भ्रमण किया था। वे वातरक्षणा भ्रमण ऋषियोंके धर्मको प्रमत्त करनेके लिए अवतरित हुए थे। उन्हें विष्णु और शिवदेवोंका अवतार माना गया है। वातरक्षणा भ्रमण मुनियोंकी इस परंपराके दर्शन भारतके प्राचीनतम साहित्य ऋग्वेदमें^३ भी होते हैं। इस वेदके दसवें मंडलमें वातरक्षणा मुनियोंका वर्णन उपलब्ध है और उसके साथ उनके प्रधान मुनि वैशीकी भी स्तुति की गयी है। केशीका तात्पर्य केशधारी व्यक्तिसे है और जैन परंपरामें सिर्फ ऋषभकी मूर्ति जटाल केशोंको धारण नित्ये हुए मिलती है। इस संबंधमें मेवाड़के केशरियानाथ जो ऋषभका ही नामांतर है, ध्यान देने योग्य

१ शान्तिपर्व ३४०-७२-७३, ९९-१००;

भागवत पुराण ३.१२।

२ भागवत पुराण ८. ३.; ५. ६; शिव महापुराण ७. २।

३ ऋग्वेद १०. १३६।

हे। ऋग्वेदम एक स्थलार वेशी और वृषभज्ञ एकसाथ वर्णन भी मिलता है और उनने एकत्वका समर्थन होना है। जैन तीर्थंकर नम्र रहते थे यह सुनिश्चित है। ऋग्वेदमें^१ तथा अथर्ववेदमें^२ भी शिन्न देवाने उल्लेख मिलते हैं। पन्नाके लोहानीपुर स्थलसे कायोत्सर्ग मुद्रामें जो नगमूर्ति पायी गयी है वह भारतकी सबसे पुरानी मूर्ति है और वह जैन तीर्थंकरकी मूर्ति मानी गयी है। ऐसे विन्धु सम्भूताने जो भगवावशेष प्राप्त हुए हैं उनमें भी एक नगमूर्ति कायोत्सर्ग मुद्रामें मिली है और उसने साथ बैलका चित्र भी। जैन परंपरामें भी ऋषभने साथ बैलका चिह्न अंकित किया जाता है। इस कारण उस मूर्तिकी एक तीर्थंकरकी मूर्ति माननेने लिये विद्वान लोग प्रेरित हुए हैं। उपर्युक्त आधारोंसे यह मानना अप्रामाणिक नहीं होगा कि ऋग्वेदसे भी पहले सि धुसम्भूताने कालमें जैन धर्मका निखी न किसी रूपमें अस्तित्व था।

ऋग्वेदमें^३ ग्रात्योंने उल्लेख आते हैं। वे श्रमण परंपरासे संबंधित थे। उनका वर्णन अथर्ववेदमें^४ भी है। वे वैदिक विधिने प्रतिबुद्ध आचरण करते थे। मनुस्मृति^५ में लिखतिया, नाथ, मत्त आदि क्षत्रिया की ग्रात्य माना गया है। वे भी सभी श्रमण परंपरासे ही प्रतिनिधि थे। ग्रात्योंने अलावा वैदिक^६ साहित्यमें यतियाने उल्लेख भी आते हैं। वे भी श्रमण परंपराके साथ थे। जैनान यति नामकी सज्ञा प्रचलित रही है। कुछ कालने पश्चात् वैदिक साहित्यमें यतियाने प्रति विरोध होता दीप्त पड़ता है जो पहले नहीं था। ताण्ड्य ब्राह्मणने^७ टीकाकारने यतियोंका जो वर्णन किया है उससे स्पष्ट है कि वे श्रमण परंपरासे मुनि थे। इस प्रकार वैदिक साहित्यने विविध प्रयोगमें श्रमणपरंपरासे असद्विग्रह उल्लेख निम्ने पड़े हैं।

अथ तीर्थंकरोंकी ऐतिहासिक सत्ताके प्रमाण उपलब्ध नहीं हुए हैं। यजुर्वेदमें ऋषभदेव तथा द्वितीय तीर्थंकर अजित और तेजसर्वे अरिष्टनेमिने उल्लेख मिलते हैं।^८ अन्तिम चार तीर्थंकरोंकी उत्तापे बारेमें कुछ कहा जाने योग्य है। इक्षीसर्वे तीर्थंकर नमिका साम्य कुछ विद्वान् उत्तराध्ययनमें वर्णित नमिने साथ बिठाते हैं जो मिथिलाके राजा थे^९। उनने अनासक्ति विषयक उद्गार-वाक्य पालि और संस्कृत साहित्यमें भी उद्धृत मिलते हैं। उसी परंपरामें जनक हुए जो विदेह (जीवन्मुक्त) थे और उनका देश भी विदेह कहाया। उनकी अहिंसात्मक प्रवृत्तिने कारण ही उनका धनुष प्रत्यक्षाहीन प्रतीकमान रहा। ऐसे ग्रात्योंकी भी 'उपाहृद्' कहा गया है और उसका संबंध इस प्रसंगमें ध्यान देने योग्य है।

वाईसर्वे तीर्थंकर नेमि और वासुदेव कृष्ण चचेरे भाई थे। नेमि गिरनार पर तपस्यामें प्रवृत्त हुए और वहीं पर मोक्ष प्राप्त किया। महाभारतका काल १००० ई० पूर्व माना जाता है और वही

१ ऋग्वेद ७ २१ ५, १० ९९ ३।

२ अथर्ववेद २० १३६ ११।

३ ऋग्वेद १ १६३ ८ ९ १५ ९।

४ अथर्ववेद ८ १५।

५ मनुस्मृति १०।

६ ऋग्वेद ८ ६ १८ १० ७२ ॥ सैतरीय तद्विदा २ ४ ९ २, ऐतरेय ब्राह्मण ७ २८।

७ ताण्ड्य ब्राह्मण १४ ११ २८ १८ १ ९।

८ Vide Indian Philosophy I Dr S Radhakrishnan २८७

९ उत्तराध्ययन अ ९।

समय नेमिका ऐतिहासिक काल माना जाना चाहिये। वैदिक वाङ्मयमें वेदसे पुराण तकके साहित्यमें नेमिने उल्लेख देखनेको मिलते हैं।

तेईसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथका जन्म बनारसमें हुआ था। उन्होंने सम्मत्तशिखर पर दक्षिण निहारमें मुक्ति प्राप्त की थी। उनका निर्वाण ई० पू० ७७७ में हुआ था। उनका धर्म चातुर्यामके नामसे प्रसिद्ध था। पालि ग्रन्थोंमें इसके उल्लेख हैं। गौतम बुद्धके चाचा वण शाक्य निर्ग्रन्थ श्रावक^१ थे। अतः वे पार्श्वनाथ परंपराके ही उपासक थे। मगवान महावीरके पिता भी इसी परंपरासे अनुयायी थे। इस प्रकार बौद्ध धर्मने स्थापनाके पूर्व निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय काफी सुदृढ़ हो चुका था और पिद्धान् लोग सर्व सम्मत्तिसे पार्श्वनाथको ऐतिहासिक पुरुष मानते हैं। उनके कालमें उत्तर प्रदेश, निहार इत्यादिमें जैन धर्म सुप्रचलित था यह कहने की आवश्यकता नहीं।

महावीर काल

चौबीसवें और अन्तिम तीर्थंकर महावीर हुए, जिनका कौटुम्बिक संबंध मिथिलाके लिच्छवि गणतंत्र और वैशालीसे था। उन्होंने पूर्वपरंपराको एक अद्भुत शक्ति प्रदान की थी। वे शत्रुघने थे और वैशाली उनका जन्मस्थान था। उनका निर्वाण पावापुरीमें ई० पूर्व ५२७में हुआ था। उन्होंने पार्श्वनाथके चातुर्यामोंको पाँच व्रतों में बदला। उन्होंने ई० पू० छठी शतीके द्वितीय और तृतीय पादमें स्थान स्थान पर भ्रमण करके अपने उपदेश दिये थे। उनके द्वारा जिन पूर्व और पश्चिमी प्रदेशोंमें जैन धर्मका प्रचार हुआ। उनसे नाम इस प्रकार हैं : पूर्वमें अंग, वज्ज, मगध, विदेह तथा कलिंग; पश्चिममें काशी, कोसल और वत्स देश। मगधमें राजा श्रेणिक बिम्बिसार तथा कुणिक अजातशत्रुका जैन धर्मके साथ जो सन्ध रहा वह सुविदित है। वैशालीके गण-प्रमुख चेटक महावीरके मानवत्वासे संबंधित थे। गणराज्यमें उनका स्थान और प्रभाव सर्वोपरि था। उनका रिश्ता सिन्धु-सौवीरके राजा उदयन और उज्जैनमें राजा चङ्गप्रद्योत तथा कौशाम्बीके राजा शतानीकके साथ था। इस प्रभावके कारण उन प्रदेशोंमें जैन धर्मके प्रचारमें काफी प्रेरणा मिली होगी। महावीरके निर्वाणके अवसर पर लिच्छवि और मल्लकी राजाओंका वहां पर उपस्थित होना उनके जैन धर्मानुयायी होनेका प्रमाण है।

महावीरके पश्चात्

महावीरने पश्चात् भी मगधके सम्राटोंके साथ जैन धर्मका अच्छा संबंध रखा है। अजातशत्रुने वैशाली गणराज्यको छिन्नभिन्न कर दिया। काशी-कोसलका मगधमें समावेश हो गया। ऐसे विच्छाल मगध साम्राज्यके नन्द राजाओंके जैन होनेका वर्णन आता है। इसकी पुष्टि स्तूपखेलके शिलालेखसे भी होती है। आदि मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त मद्राहुके शिष्य बने थे और उन्होंने समाधिमरण किया था ऐसी भी एक परंपरा है। अशोक भी आरम्भमें जैन थे और बादमें बौद्ध हो गये। सम्रति एक प्रभावशाली जैन सम्राट् थे। उनसे धर्मप्रचारके कारण उन्हें जैन अशोक कहा जाता है।

मौर्यकालने पश्चात् आयेने वर्षोंमें भारतमें जैन धर्मका प्रसार किस प्रकार हुआ उसका सम्प्रमाण चित्र जैनोक्त विभिन्न वाचनाओंसे सामने आता है। ई० पू० चौथी शतीमें प्रथम जैन वाचना पाटलिपुत्रमें

१ भारतीय सङ्घट्टिमें जैन धर्मका योगदान पृ ११।

Vide-Jainism the Oldest Living Religion by J P Jain ■ 23

२ अगुत्तर निदाय, चतुक्किपात (वग्ग ५)।

स्थूलिभद्रके नेतृत्वमें हुयी थी। तत्पश्चात् ईसाकी शतাব्दीमें एक वाचना स्थूलिचार्यके सभा-पतित्वमें मयुरामे और उगी समम अन्य वाचना नागार्जुनके प्रमुखा में वर्तमान हुयी थी। अंतिम वाचना देवर्द्धि गणिके नेतृत्वमें पाचवीं उर्ध्व शतीमें फिर वर्तमान हुयी थी। एक परंपरासे अनुसार नारह वर्षीय दुर्भिक्षने कारण ई० पू० चौथी शताब्दीमें मद्राहु बहुत उड़े मुनिसमुदायके साथ दक्षिणमें गये थे। इन वर्णनोसे स्पष्ट है कि महावीरने पश्चात् दूधरी शतीसे जैन धर्मका प्रचार पश्चिम और सुदूर दक्षिणकी तरफ होने लगा था।

सातवीं शतीके चीनी यात्री ह्वेनसांगके वर्णनसे यह मान्य होता है कि उस समयमें वैशालीमें निर्धन्योरी बहुत बड़ी सख्या विद्यमान थी। दिग्भर और श्वेताम्बर सम्प्रदायके मुनि पश्चिममें तथ्याग्य और दिग्भर निर्धन्य पूर्वमें पुण्ड्रवर्धन और समतट (गाल) तक भारी सख्यामें पाये जाते थे। इस प्रकार उस समय तक जैन धर्म सारे उत्तर भारतमें पर्याप्त प्रमाणमें प्रचलित हो गया था।

प्रारंभिक संश्लेष

महावीर तथा उनके गणधरोने समयमें जैन संघमें जो एकता रही वह बादमें विच्छिन्न हो गयी। जैसे जैसे धर्मका प्रचार विभिन्न प्रदेशोंमें होता गया वैसे वैसे उसमें तरह तरहके लोगोंका समावेश होता गया। समयके साथ परिस्थितियों भी बदलती गयीं। इन कारणोंसे संघमें विभेदात्मक प्रवृत्तियाँ बढ़ती गयीं और विभिन्न गण, गच्छ और किरकोंका प्रादुर्भाव होने लगा। इनमें सबसे बड़ा और विकट भेद श्वेताम्बर दिग्भरोंका हुआ।

श्वेताम्बरोंके अनुसार महावीरने ६०९ वर्ष पश्चात् ई० स० ८२में गौटमिक अर्थात् दिग्भर सम्प्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। दिग्भरोंके अनुसार श्वेताम्बरोंकी उत्पत्ति ई० स० ७९में मानी गयी है। दोनों सम्प्रदायोंको मान्य यह स्पष्ट भेद महावीर के ६०० वर्ष पश्चात् ईसाकी प्रथम शताब्दीमें हुआ। जैसे भेदने लक्षण बहुत पूर्वकालीन प्रतीत होने हैं। महावीरने शिष्य गौतम और पार्श्वपरपराके श्रमण वैश्याका सवाद इसी और संकेत करता है, हालांकि वैश्याने महावीरके सिद्धान्तोंसे अपना लिया था। इसके पश्चात् हमें सात निहथोने सैद्धांतिक भेदों का पता चलता है। प्रथम निहथ जमाली तो महावीरका सम कालीन था। उसने पश्चात् अन्य छह निहथ हुए जिनकी कालावधि महावीरके पश्चात् ५८४ वर्ष तककी रही है। सिद्धान्तभेद होनेके कारण वे महावीरसे अलग पड़ गये। आठवें निहथ गौटमिकसे दिग्भर सम्प्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। महावीरके पश्चात् श्रमण गौतम, सुप्रभा और जयधामनी दोनों सम्प्रदायोंने समान रूपसे मान्य रहे हैं। उनके पश्चात् आचार्यपरम्परामें भिन्नता आ जाती है। श्वेताम्बरोंके अनुसार पाटलिपुत्रकी वाचनामें मद्राहु सम्मिलित नहीं हुए और स्थूलिभद्रकी सहायतासे ही वाचना की गयी। दिग्भरोंके अनुसार अमाल पड़नेके कारण मद्राहु अपने शिष्य-समुदायके साथ दक्षिणकी तरफ चले गये। बारमें लौटने पर उन लोगोंने देखा कि उत्तरी क्षेत्रके साधुसमुदायमें परिस्थिति वहा काफी क्षिपिलता आ गयी है। उनको ये नयी प्रवृत्तियाँ स्वीकृत नहीं हुयी और इस प्रकार सम्प्रदाय-भेद प्रकटित हो गया। वाचनामें मद्राहुवा श्वेताम्बरमतानुसार शामिल नहीं होना भी एक आपत्तिजनक मुद्दा ही बना रहता है। इस कारणसे वाचनामें कुछ कमी अवश्य ही रही क्योंकि उन्हें ही सिर्फ चौदह पूर्विका ज्ञान था। इस तरहसे हम देखने हैं कि समय समय पर भेदात्मक प्रवृत्तियाँ सामने आती रही हैं, परंतु स्पष्ट भेद तो ई० स० की पहली शताब्दीमें ही हुआ ऐसा दोनों सम्प्रदायोंकी मान्यता से प्रकट है

श्रुतकी परंपरा मौखिक रूपसे आ रही थी। दो-तीन वाचनाओंके द्वारा उसे समय समय पर नष्ट होनेसे बचाया गया। अन्तिम वाचना देवर्द्धि गणिके सभापतित्वमें छठीं शतीमें बलभीम हुयी। उस समय श्रुतमें लिखित रूप दिया गया। इस लिखित रूपसे श्वेताम्बरों और दिगम्बरोंकी भेदभावनाको और भी शक्ति मिली। इस प्रकार उत्तरोत्तर कालमें यह भेद प्रबल बनता ही गया और इसके फल स्वरूप गुणपरंपरा भी मित्र मित्र हो गयी तथा दोनोंमा साहित्य भी अलग अलग।

श्वेताम्बर-दिगम्बरके अलावा यापनीय नामक एक अन्य सम्प्रदाय भी प्रचलित हुआ जो दक्षिणमें ही पनपा। कहा जाता है कि दूसरी शतीमें एक श्वेताम्बर मुनि श्रीऋक्षने कल्याण नगरमें यापनीय सघकी स्थापना की। यापनीयोंका उल्लेख बादकी कई शतियों तक साहित्य और लेखोंमें होता रहा है। यह संघ श्वेताम्बर दिगम्बरका समन्वय रूप था। इसका मुख्य अङ्ग कर्नाटकमें बना रहा। पाचवीं छठीं शतीमें वह बड़ा पर सुदृढतासे जम गया था।

दिगम्बर सम्प्रदायका विविध सघोंमें विभाजन इस प्रकार हुआ है। उनका पुरानेमें पुराना मूल सघ है जिसकी स्थापना दूसरी शताब्दीमें हुयी थी। पुण्यदत्त और भूतबलिके गुरु आचार्य अर्हद्गणने मूल सघकी चार शाखाएँ स्थापित की थी। वे थी सेन, नदी, देव और सिंह।

पाचवीं शतीमें मधुरा (दक्षिण) में यज्जनदिने द्वाविड सघकी स्थापना की थी। कुमारसेन मुनिने सातवीं शतीके अन्तमें नदीतट ग्राममें काष्ठा सघको स्थापित किया। मधुरा(उत्तर)में मायुर सघकी स्थापना नवीं शतीके अन्तमें रामसेन मुनिने की थी। मिहलक सघका उल्लेख भी आता है। विन्ध्यपर्वतके पुष्पल नामक स्थानपर वीरचन्द्र मुनिने दशवीं शतीके प्रारम्भमें इस सघकी स्थापना की थी। इससे मीलों द्वारा जैन धर्मको अपनानेका प्रमाण मिलता है।

श्वेताम्बरोंमें भी कई गच्छोंकी उत्पत्ति हुयी। गणधर गौतमके पश्चात् पट्ट परंपरा गणधर सुधर्माने सभाली थी। उनकी परंपरामें छठे आचार्य यद्योभद्र हुए। उनके दो शिष्य थे सभूतिविजय और भद्रबाहु, जिनसे दो मित्र शिष्यपरंपराएँ चलीं। सभूतिविजयकी परंपरामें नाइल, पोमिल, जयन्त और तापस शाखाएँ चल पड़ीं तथा भद्रबाहुकी परंपरामें तामलिस्त्रिणा, कोटिवर्षिका, पौड्रुर्धनिका और दासीजनडिका। सातवें आचार्यके शिष्योंकी परंपरामें तेरासिय शाखा तथा उत्तर बलिस्त्रहगण, उहेहगण, चारणगण, उहुनाडियगण, घेसवाडियगण, माणवगण और कोटिगण स्थापित हुए और उनका कई शाखाओं और कुलोंमें विभाजन हुआ।

आगेके वर्षोंमें गच्छोंकी स्थापना होने लगी। उनमेंसे मुख्य मुख्य इस प्रकार हैं : आठवीं शताब्दीमें उग्रोतनसूत्रिने वृहद्गच्छकी स्थापना की। उत्तरगच्छमा उद्भव भ्यारहवीं सदीमें हुआ। बारहवीं शतीमें अंचलगच्छका प्रादुर्भाव हुआ और इन्हीं शतीमें आगमिक गच्छकी स्थापना की गयी। तपागच्छ १३वीं शतीमें स्थापित हुआ था।

उत्तरकालीन संघभेद

श्वेताम्बर-दिगम्बर भेदके कारण मुनियोंके आचार पर काफी प्रभाव पड़ा तथा उसमें भेदभाव बढ़ा। बादमें अन्य सम्प्रदाय, गण या गच्छ उत्पन्न हुए उनमें इतना आचार सर्वधी कोई भेदभाव नहीं होने पाया। श्वेताम्बरोंमें बसन्ती माना बढने लगी। पहले दोनों सम्प्रदायोंमें तीर्थंकरोंकी नम्र मूर्तियाँ समान रूपसे प्रचलित थीं, परन्तु सातवीं आठवीं शतीसे श्वेताम्बर मूर्तियोंमें कोपीनका चिह्न बनाया जाने लगा तथा मूर्तियोंको बल व अलंकारोंसे सजानेकी प्रवृत्ति भी बढ गयी। इस कारण इन दोनोंके मन्दिर भी अलग अलग हो गये। दोनों सम्प्रदायोंमें एक और प्रवृत्ति जन्म लिया। सामान्यतः वर्षाशत्रुमें

ही मुनिलोग एक स्थल पर ठहरते थे, परन्तु पाचवीं ऊठीं शतीसे स्थायी रूपसे कुछ मुनि चैत्यालयों में ठहरने लगे। इस कारणसे चैत्यशाली कहलाये और भ्रमणशील मुनि बनगयी। चैत्यशालियोंमें आचारशिक्षिता आ गयी और धीरे धीरे मंदिरोंमें मठों तथा श्रृणुओं और मठारकोंकी गद्दियों स्थापित हुयी और परिग्रहकी भावनासे जोर पकड़ा। एक स्थान पर ठहरनेका कारण या पटन पाटन व साहित्यरचनामें सुविधा प्राप्त करना। इससे एक लाभ अवश्य हुआ, अनेक शास्त्रभंडार स्थापित हुए। ये शास्त्र भंडार सारे भारतमें फैले हुए हैं, खास तौर से गुजरात, राजस्थान तथा मैसूरमें।

१५ वीं शतीमें मूर्तिपूजाविरोधी आन्दोलन शुरू हुआ और श्वेताम्बरोंमें अलग सम्प्रदायोंकी स्थापना हुयी। श्वेताम्बरों में लोकाद्याहने इस मतकी स्थापना की और वह आगे जाकर ब्रह्मिया और स्थानकवादी संप्रदाय कहलाया। इसमें मंदिरोंके बनाव स्थानक और आगमोंकी विरोध प्रतिष्ठा है। उनको ३२ आगम मान्य हैं तथा अन्य आगमोंको वे स्वीकार नहीं करते। १८वीं शतीमें आचार्य मिथुने स्थानकवादी सम्प्रदायसे अलग हो कर तेरापथी सम्प्रदायकी स्थापना की।

दिगम्बरोंमें तारण स्वामीने तारण पथकी स्थापना १६वीं शतीमें की, जो मूर्तिपूजा का निषेध करता है। अन्य सम्प्रदायोंमें १७वीं शतीमें तेरा पथ और १८वीं शतीमें गुमान पथकी स्थापना हुयी। उनमें बीच पथ और तोडा पथ भी प्रचलित है।

उत्तर भारतमें जैन धर्म

जैन धर्मकी महावीरके काल तक प्राचीन समयमें क्या स्थिति रही तथा आगे किस प्रकारसे संश्लेष हुये उसका वर्णन करनेसे पश्चात् अत्र भारतके विभिन्न प्रदेशोंमें जैन धर्मका आगामी शक्तियोंमें किस प्रकार प्रसार हुआ उसका वर्णन किया जायगा।

विहार

विहारने साय जैन धर्मका सम्बन्ध इतिहासातीत कालसे रहा है। कई तीर्थंकरोंने उसी प्रदेशमें जन्म लिया तथा बीच तीर्थंकरोंका निर्वाण सम्मेलनविहार पर हुआ। महावीरके स्थल स्थल पर विहार करनेके कारण इस प्रदेशका नाम ही विहार (निहार) हो गया। वहाँसे उड़ीसामें जानेका रास्ता मानभूम और सिंघभूममेंसे था। इन दो प्रदेशोंकी सराफ जाति जैन धर्मकी अविच्छिन्न परंपराकी द्योतक है। मानभूमके 'पश्चिम ब्राह्मण' अपनेको महावीरके वंशज मानते हैं। वे अपनेको प्राचीनतम आर्योंके वंशज मानते हैं, जिन्होंने अति प्राचीन कालमें इस भूमि पर पैर रखा था। वे वैदिक आर्योंके पूर्व इस तरफ आये थे। मानभूम और सिंघभूम जिलोंमें जैनवासीयों काफ़ी संख्यामें प्राचीन कालसे ग्यारहवीं शती तकने मिलते हैं। सम्राट् प्लासेलने कालमें मगधमें फिरसे जैन धर्मने जोर पकड़ा था। वह गया के पास बाराबर पहाड़ी तक आया था। शहाबुद्दीन खतवीसे नवीं शताब्दी तकने पुरातत्त्व मिलते हैं। राष्ट्रकूटों और चन्देलोंने भी छोटा नागपुरमें राज्य करने समय जैनोने प्रति सहानुभूति रखी थी। ग्यारहवीं शतीमें राजेन्द्र चोलेने बंगालसे लौटते समय मानभूमके जैन मंदिरोंकी भ्रष्ट किया था।

गंगाल

महावीरने स्वयं लहट(राय-पश्चिमी बंगाल)में भ्रमण किया था और वहाँ पर लोगोंने उनको काफ़ी उल्लास ।।। पहले यह अनार्य प्रदेश माना जाता था। परन्तु महावीरके प्रभावमें आनेके पश्चात् इसे भी आर्य देश माना जाने लगा। प्रथम भद्रबाहुका ब-म कोटिगर्ग (उत्तरी बंगाल) में ही हुआ था।

भद्रबाहुके चार शिष्योंने जिन चार शाखाओंकी स्थापना की उनके नाम बगालके स्थानीय नामों पर-से ही दिये गये हैं, जैसे कोटिर्वापिका, ताम्रलिप्तिरा, पौण्ड्रवर्षनिका और दासीपगडिका। तत्पश्चात् गुप्तकालीन पाचवीं शतीका पूर्वार्द्धकालमें पहाड़पुरसे एक ताम्रलेख मिला है जिसमें जिनमूर्ति की प्रतिष्ठाका उल्लेख है। सातवीं शतीके चीनी यात्री ह्वेनसांगने लिखा है कि बगालके विभिन्न भागोंमें निर्ग्रन्थ काफी संख्यामें विद्यमान थे। पालवंशके राज्यकालकी नहीं और दशवीं शताब्दियोंके आसपासकी प्रचुर मात्रामें जैन मूर्तियां खुदाईमें निकली हैं जिनसे इतना तो स्पष्ट है कि उस कालमें भी जैन धर्म की वहाँ पर काफी मात्रामें विद्यमान थी। पाल राजा स्वयं बौद्ध धर्मों परन्तु अन्य धर्मोंके प्रति सहनशीलता रखते थे। उनके बाद सेनोंके समयसे जैन धर्मका वहाँ पर हाव होता गया। वे कट्टर ब्राह्मणवादी थे। रिछले करीब तीन सौ वर्षोंसे बगाल में जैन लोग बसने लगे हैं परन्तु मूल बगाली जैनोंकी कोई अविविष्टत धारा नहीं दिखती।

उज्जैन और मथुरा

उज्जैन के राजा और गणपति चेटकके बीच महावीरके कालमें ही सम्भव हो गया था। उचने पश्चात् जैन धर्मकी वहा पर क्या स्थिति रही स्पष्ट नहीं कहा जा सकता, परन्तु ई० पू० की प्रथम शताब्दीमें वहा पर जैन लोग विद्यमान थे यह हमें गर्दभिल्ल और कालकाचार्यके कथानकसे स्पष्ट मालूम होता है। गुप्तकालीन एक लेखके अनुसार उदयगिरि(विदिशा-मालवा)में पार्श्वनाथकी प्रतिष्ठा करायी गयी थी। मथुरामें प्राप्त जैन पुरातत्त्व सामग्रीसे यह पता चलता है कि ई० पू० द्वितीय शताब्दीसे ई० स० १०वीं शताब्दी तक यह प्रदेश जैन धर्मका महत्वपूर्ण केन्द्र बना हुआ था। वहाँने ऐश्वर्यमें सुषाण राजाओंके उल्लेख हैं। गुप्त राज्य-कालके लेख भी प्राप्त हुए हैं। हरिगुप्ताचार्य वो गुप्तवंशके ही पुरुष थे जो तौरमाण(छठी शती)ने गुप्त थे। मथुरामें प्राप्त प्राचीन जैन स्तूप कोई कोई विशाल महावीरसे भी पूर्वका बतलाते हैं। कहा जाता है कि इसकी स्थापना सुपार्श्वनाथकी स्मृतिमें की गयी थी और पार्श्वनाथने समयमें इसका उद्धार किया गया था। मथुराके पचस्तूपोंका उल्लेख जैन साहित्यमें आता है। यहाँसे पचस्तूपान्वय भी प्रारम्भ हुआ हो तो असम्भव नहीं।

गुजरात

मथुराके साथ यल्भीमें चौथी शतीके प्रथम पादमें नागार्जुनीय वाचना तथा गुजरातके गिरनार पर्वतके साथ परसेनाचार्य और पुण्ड्रन्त तथा भूतबलि(पटखडगामने रचनाकार)के सम्बन्धसे यह प्रतीत होता है कि इस प्रदेशके साथ जैन धर्मका संबंध ईसाकी प्रथम शताब्दियोंसे है। इससे पूर्व भी जैन धर्मका इस प्रदेशके साथ संबंध रहा है। भगवान् नेमिनाथकी चर्चा और मुक्ति सौराष्ट्रके स्थलेसे ही जुड़ी हुयी है। यल्भीकी द्वितीय तथा अन्तिम वाचनासे सुस्पष्ट है कि पाँचवीं-छठी शतीमें जैन धर्म इस प्रदेशमें काफी सुदृढ़ हो गया था। सातवीं शतीके दो गुर्जर नरेशोंका इस धर्मसे अनुराग था ऐसा उनके दानपत्रों से सिद्ध होता है। वनराज चावडा-राजवंश के संस्थापक थे। उनसे जैन धर्मको यहाँ पर प्रोत्साहन मिला। भूराजका बनाया हुआ अणहिल्याङ्कका जैन मन्दिर आज भी विद्यमान है। राजा तौरमाणने गुप्त हरिगुप्ताचार्यके प्रशिष्य शिवचन्द्रके अनेक शिष्योंने गुजरातमें जैन धर्मका प्रचार किया तथा अनेक जैन मन्दिर बनवाये।

सोलहवीं शतीके मन्त्री त्रिमल्लशाहने ११वीं शतीमें आबू पर जो मन्दिर बनवाया वह अपनी कलाके लिए जगतप्रसिद्ध है। उन्होंने ही चन्द्रावती नगरी बसायी थी। इससे राजा भीम की जैन धर्मसे

प्रति कितनी उद्विग्नभूति रही होगी यह प्रस्ट होता है। मिदराज और कुमारपालके समयमें वो जैन धर्मका यहाँ पर सुवर्णयुग रहा। उन्ही समय हेमचन्द्राचार्यके कारण जैन धर्मकी जो सेवा हुयी उसका प्रभाव उदाके लिए रह गया और गुजरात जैन धर्मका एक बलशाली और समृद्ध केन्द्र बन गया। १२वीं शती में बस्तुनाल और तेजपाल नामक श्रेष्ठिगुरुओंने आवू पर एक मंदिर बनवाया जो अपनी कयके लिए अद्वितीय है।

वायुजय और गिरनारके तीर्थस्थलोंकी भी अलंकृत करनेमें अनेक सेठों और राजाओंका योग दान रहा है। खंभातका चिनामणि पार्श्वनाथ मंदिर भी १२वीं शतीमें बनवाया गया था और तेहहवीं शतीके अन्तमें इक्का जीर्णोद्धार किया गया था। राजस्थानके अनेक धर्मानुयायियोंने दान देकर इस मंदिरकी सन्धि बढ़ायी है। तेहहवीं शतीमें दानवीर सेठ उगटशाह हुए। ये कच्छ प्रदेशमें रहने वाले थे। उन्होंने गिरनार और वायुजय गिरिका संघ निकाला था। ये गरीबोंकी काफी आर्थिक सहायता करते थे और एक नारी कुम्हारमें राजा वीरलदेवके कालमें उन्होंने आसपासके राजाओंकी सहायता करके प्रजाको भूतसे मरनेसे बचाया था। पेयड़शाह भी इसी समयके आसपास हुए थे। पन्द्रहवीं शतीका समय सोमसुन्दर-युग कहा जाता है। आचार्य सोमसुन्दरने जैन धर्मकी प्रगाथनाके लिए जैनोको काफी प्रोत्साहित किया था। पन्द्रहवीं शतीमें ही लोहासाहने स्थानकवासी सम्प्रदायकी स्थापना की थी। सोलहवीं शतीमें वीरविजयसूरि जैसी एक महान विभूतिका जन्म पालनपुरमें हुआ था। उनका अक्षर पर अच्छा प्रभाव पड़ा था जिससे जैन धार्मिक उत्सवोंके दिनोंमें पशुहिंसा-निषेधके प्रमान बादशाहने जारी रखे थे। सोलहवीं शती जैनोमें हेरक युगके नामसे प्रसिद्ध है।

राजस्थान

राजस्थानमें जैन धर्मका अस्तित्व मौर्य कालसे पूर्वका पाया जाता है। अजमेरके निस्ट बड़ई (नगरी)से जो शिलाखण्ड मिला है वह भारतका प्राचीनतम खण्ड है। उसमें महावीर-निर्वाणके ८० वे वर्षका खण्ड है। इस प्रकार ई० पू० पाचवीं शतीमें वहाँ पर जैन धर्म निबन्धन था। चितौड़के पास मण्मिका नामक जो स्थान है उसके नामसे ई० पू० तृतीय शतीमें एक मुनिशाखाकी स्थापनाका उल्लेख जैन साहित्यमें मिलता है। मालवामें कालिकाचार्यके द्वारा शकोंके कालमें उल्लेख है। उस समय अर्थात् ई० पू० प्रथम शताब्दीमें राजस्थानका दक्षिणी पूर्वी भाग मालवामें शामिल था। इसके पूर्व और पश्चातकी एक-दो शताब्दियोंमें मथुरा में जैन धर्म बहुत सुदृढ़ था। इसके आधारसे यह माना जाता है कि उस समय राजस्थानके उत्तर-पूर्वी भागमें भी जैन धर्म प्रचलित होगा। इन्दीके पास केओरायपटनमें जैन मंदिरके मण्मबदोषोंकी संभावना पांचवीं शतीकी की जाती है। सातवीं शतीमें छेनवांगके वर्णनसे पिलमाल और वैराटमें जैनोका अस्तित्व प्रकट होता है। बल्लभगढ़- (सिरोही)में श्रमभदेवकी शाहकी मूर्ति पर छठीं शतीका छेप विद्यमान है। आठवीं शतीके हरिभद्रसूरि चितौड़के निवासी थे। वीरसेनाचार्यने परछंटागम तथा कयायप्राश्न एलाचार्यसे ८वीं शती में चितौड़में ही सीखा था। इसी शतीमें उद्योतनसूरिने आवू पर बृहद्गान्धकी स्थापना की थी।

राजपूत राजा मुख्यतः विष्णुमत और शैव थे फिर भी जैन धर्मके प्रति उनका वीरद हमेशा बना रहा है।

प्रतिहार राजा कल्याण (८वीं शती)के समयका ओधियास्त महावीरका मन्दिर आज भी विद्यमान है। मंडौरके राजा कच्छकने नवीं शतीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। कोटाके पासकी जैन

गुफाएँ ८वीं-९वीं शतीकी हैं तथा ८वींसे ११वीं शतीके जीर्ण मंदिर भी देखनेको मिलते हैं। आघाट(उदयपुर)का पार्श्वनाथ-मंदिर एक मंत्रीके द्वारा १०वीं शतीमें बनवाया गया था। सिद्धार्थ उसी शतीमें श्रीमालमें जन्मे थे। लेदोरवा(जैसलमेर)में राजा सागरके पुत्रने पार्श्वनाथका मंदिर बनवाया था। परमारकालीन १०वीं शतीमें भावूके राजा कृष्णराजने समयमें दियाणा(सिरोही)में एक जैनमूर्तिकी स्थापना की गयी थी। उसी समयके हथुडी(बीजापुर)के राठौड़ोंसे जैन धर्मकी सहायता मिलनेके उद्देश हैं। विदग्धराजने दो एक जैन मंदिर बनवाया था। छठीसे बारहवीं शती तक शूरसेनोंका राज्य भरतपुर पर था और उस समयके कुछ राजा जैन थे। इस कालमें बहा पर बहुतसी प्रतिष्ठाएँ हुईं। अलवरके मंदिरोंके शिलालेख ११वीं-१२वीं शतीके गूर्जर प्रतिहारोंने कालमें प्राप्त होते हैं।

चौहान पृथ्वीराज प्रथमने १२वीं शतीके प्रारम्भमें रणथम्भूरके जैन मंदिरोंपर सुवर्णकलश चढ़ाये थे। उसके वंशजोंका भी जैन धर्मके प्रति सौहार्द बना रहा। वीरलदेवने एकादशीकी व्रतलक्ष्मिमें बद्ध कराया दिये थे। जिनदत्तसूरि बारहवीं शतीमें हुए थे। उनका स्वर्गगमन अजमेरमें हुआ था। वे मन्वन्तरके कल्पवृक्ष माने गये हैं। पृथ्वीराज द्वितीयने पार्श्वनाथ मन्दिरकी सहायताके लिए विजोलिया नामक गाँव दानमें दिया था।

धनराज चावडाने भिन्नमालसे जैनोको बुलाकर पाटनमें बसाया था। हेमचन्द्रने कालमें राजस्थानमें भी जैन धर्मके काफी प्रगति की। सोलकी कुमारपालने पाली(जोधपुर)के ब्राह्मणोंको यशमें मात्रके बदले अनाजका उपयोग करनेके लिए बाध्य किया था। उसने जालौरमें एक जैन मंदिर बनवाया था। भावूने जैन मंदिर भी उसीके कालमें बने थे तथा सिरोहीका डबागी गाँव उनकी सहायताके दानमें दिया गया था।

सेवाडीके शिलालेखोंसे मालूम होता है कि यहाँके राजवराने १०वींसे १३वीं शती तक जैन सस्थाओंको सहायता करते रहे। इसी प्रकार नाडौड़, नाडुलई और साडेरावकी जैन सस्थाओंकी भी मदद मिलनी रही। कुमारपालके अधीन नाडौड़के चौहान अक्षराजने जैन धर्म स्वीकार लिया था। १२वीं-१३वीं शतियोंमें जालौरके जैनोको वहाँके सामन्तोंसे सहायता मिलनेके लिए विद्यमान हैं। मेवाड़की एक रानीने १३वीं शतीमें चित्तौड़में पार्श्वनाथका मंदिर बनवाया था। इसी शतीमें जगचन्द्रसूरिको मेवाड़ने राणाने तपाकी पदवी दी थी और उनका मन्त्र तपागच्छ कहलाया। बारहवींसे चौदहवीं शतीमें शाडोली, चन्द्रावती, दत्तनी और दियाणा(सिरोही जिला)के मंदिरोंके लिए भूमिदानने लेख मिलते हैं।

कालन्दी(सिरोही)के पूरे संवने १४वीं शतीमें ऐच्छिक मरणकी अपनाया था। जिनभद्रसूरिने १५वीं शतीमें जैसलमेरमें बृहदशानभण्डार स्थापित किया था। राजस्थानमें शास्त्रको सुरक्षित रखनेका तथा उसकी अनेक प्रतियाँ बनवानेका श्रेय इन्हीं को है। १५वीं शतीमें राणा कुम्माने सादडीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। उन्हींके कालमें जैन कीर्तिस्तम्भ चित्तौड़के किलेमें बना था। राणाकपुरमा जैन मंदिर भी उसी समय की रचना है जो स्थापत्य कलाका एक अत्यन्त सुन्दर नमूना है। राणा प्रतापने तो हीरविजयसूरिको मेवाड़में बुलाया था। अक्षरके पास जाते समय वे सिरोहीमें ठहरे थे और उन्हें सूरिकी पदवीसे बहा पर ही विभूषित किया गया था। श्वेताम्बर लोकागच्छने प्रथम वेपथारी साधु भागा थे जो अरठवाड़ा(सिरोही)के रहने वाले थे। वे १४७६में साधु बने थे। तेरापथके प्रवर्तक भीकगजी भी मेवाड़के ही थे जो १८वीं शती में हुए।

१७वीं शतीमें औरगजेवने कालमें कोरामे कृष्णदासने एक जैन मंदिर बनाकर घड़ी हिम्मत

दितायी और जैनोके प्रभावका अच्छा परिचय दिया। समयसुन्दर १६वीं-१७वीं सदीमें हुए। वे राजस्थानीके अग्रलेखक माने गये हैं। दिगम्बर तेरापन्थके संस्थापक अमरचन्द सागानेरके थे, जिनका काल १७वीं शतीका है। १८वीं शतीमें जयपुरके गुमानी रामने गुमानपथकी स्थापना की थी।

पन्द्रहवीं शतीसे उनीसवीं शती तक राजस्थानमें जैन धर्मका जो प्रभाव रहा वह संक्षेपमें इस प्रकार अंकित किया जा सकता है: स्थल-स्थल पर मन्दिर बनवाना, प्रतिष्ठाएँ करना, राजपुरषोसे अनुदानके रूपमें जमीन प्राप्त करना इत्यादि; स्तूप, स्तम्भ, पाटुकाभा तथा उपाध्यायी स्थापना और मन्दिरोंका जीर्णोद्धार करना। इसी कालमें राजस्थानी और हिन्दीके कई साहित्यकार भी हुए। जयपुर के कछवाहोंके अधीन करीब ५० दीवान जैन थे, जिनके कारण जैन धर्मको सभी क्षेत्रोंमें प्रोत्साहन मिला।

मुस्लिम आक्रमणके कारण जैन मन्दिरोंकी मस्जिदें भी बनायी गयीं। १२वीं शतीका अजमेरका अठारह दिनका शोषड़ा व साचौर और जालौरकी मस्जिदें जैन मन्दिर ही थे। जीरायला पार्श्वनाथ मन्दिरको भी इसी प्रकार ध्वस्त हुयी। १६वीं शतीमें बीकानेरके मन्दिर पर भी आक्रमण हुआ था। फोटाके शाहबादमें इसी प्रकार औरगजेने एक मस्जिद बनायी थी।

राजकारणमें जैनाके योगदानके भी कई उदाहरण प्राप्त हैं। कुमारपालके राज्यकालमें विमलशाह आधुने प्रतिनिधि थे। जालौरका उदयन रामभातका राज्यपाल था। १६वीं शतीके बीर तेजा गदहीया ने जोधपुरका राज्य शेरशाहसे राजा मालदेवको वापिस दिलवाया था। दीवान सुहणेत नैनसी, रत्नसिंह भट्टारी, अजमेरके शासक बनराज और वृन्तीतिश इन्द्रपज खिंधीके नाम भी उल्लेखनीय हैं। करमचन्द बीकानेरके राजा का एक दण्डनायक था। मेवाड़के आशादाहनें उदयसिंहको शरण दी थी। भामाशाह राणा प्रतापके दीवान थे जिन्होंने प्रतापको आपत्ति कालमें अद्भुत सहायता की थी। ११वीं शतीके आमेरके दीवान विमलदास युद्धमें लड़ते लड़ते मरे थे। दीवान रामचन्द्रने आमेरको मुगलोसे वापिस लिया था। उनका नाम सिक्का पर भी छपा था।

इस प्रकार यह शानित होता है कि हिन्दू राजाओंके अधीन होते हुए भी राजस्थानमें जैनोका प्रभाव और प्रचार राजपूत कालमें काफी बढ़ा चढ़ा था और उसी परंपराके कारण राजस्थानमें अब भी जैन मतके अनुयायी काफी संख्यामें पाये जाते हैं।

दक्षिण भारतमें जैन धर्म

उत्तर भारतमें अकाल पड़ जानेके कारण भद्रबाहु अपने विशाल मुनिसचरें साथ भ्रमण बेलगोला गये। मौर्य राजा चन्द्रगुप्तने उनके ही शिष्यत्वमें वहां पर समाधिमरण किया था। परंपरासे यह भी जानकारी मिलती है कि भद्रबाहुने अपने शिष्य विशाल मुनिसे आगे दक्षिणमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें धर्मप्रचारार्थ भेजा था। इस घटनाके बल पर भद्रबाहुको दक्षिण देशोंमें जैन धर्मके प्रथम प्रचारकका श्रेय दिया जाता है। परंतु एक विचारणीय प्रश्न यह है कि यदि भद्रबाहुके पूर्व उस प्रदेशमें जैनिधिका विस्तार अभाव था तो इतने बड़े मुनिसचरें किन लोगोंके आधार व आश्रय पर अकस्मात् एक अपरिचित देशमें जानेकी दिम्मत की होगी। मालूम होता है कि उनके पहले भी वह परा जैन धर्म विद्यमान था और उनके प्रमाण भी मिलते हैं। अशोकके समयमें बौद्ध धर्मका प्रचार लकाम उनके पुत्र पुत्री द्वारा प्रारम्भ किया गया था, परंतु जैन धर्मका प्रचार तो उनके पहले ही लकामें हो चुका था। अजैन साहित्य इसका साक्ष्य है। पालि महावस तथा दीपवसने अनुगार पाण्डुकामयके राज्यकालमें अनुराधपुरमें निर्ग्रन्थाने लिए निवासस्थान बनाये गये थे। वह काल ई० पू० पांचवीं शतीका है। इतने प्राचीन कालमें लकामें जैन धर्म

कहाँसे पहुँचा होगा। इसका उत्तर खोजते समय स्वाभाविक तौरसे यही कहना पड़ता है कि ई० पूर्व पाचवीं और चौथी शताब्दीमें कर्णाट-आन्ध्र तथा तामिल देशसे होता हुआ वह लक्ष्मण आया होगा। अतः भद्रबाहु दक्षिण देशमें जैन धर्मके आदि प्रवर्तक नहीं बरन् उसको पुनः जाग्रत करने वाले थे। जिस प्रकार एक धारा आन्ध्र देशसे दक्षिण देशमें गयी उसी प्रकार भद्रबाहुके कालसे दूसरी धारा कर्नाटकेसे दक्षिण देशको जैन धर्मसे आप्लावित करती रही। इस धाराका ईसावी प्रथम १०-१२ शताब्दियों तक दक्षिणमें अभिविष्ट स्त्रोत महत्ता रहा है। वहाँने अनेक ध्वजावरोधा, मन्दिर व मूर्तिरोसे यही सिद्ध होता है कि यह धर्म वहाँ पर लोकप्रिय रहा है। पूरेके पूरे राजपूतानों साथ इसका जिस प्रकारका दीर्घकालीन सम्बन्ध रहा है वैसा उत्तर भारतमें भी नहीं रहा। इस दृष्टिसे दक्षिण देशके प्राचीन इतिहासमें जैन युगोंने दर्शन किये जा सकते हैं।

द्राविड़ प्रदेश

चन्द्रगुप्तके प्रवीण सम्प्रतिने जैनधर्मके प्रचारमें जो योग दिया था उसके कारण तामिल (द्राविड़) देशमें भी जैन धर्मसे बल मिला था ऐसा साहित्यिक परम्परा बतलाती है। इस प्रसंगमें ई० पू० दूसरी तीसरी शताब्दीके प्राचीन लिपिने शिलालेख तथा ईसावी चौथी पाचवीं शताब्दी की चित्रकारी उल्लेखनीय है। रामनद (मदुरा), तिरुवर्गली और धित्तनवाचण्डी गुप्ताग्राम उपर्युक्त जैन प्रमाण मिलते हैं, जिनसे मान्य होता है कि ये स्थल जैन भ्रमणने केन्द्र थे।

ईसाकी कृति १० शताब्दियों तक जैन धर्मने तामिल लोगोंने साहित्य और संस्कृतिने साथ गहरा सम्बन्ध बनाये रखा है। ईसावी प्रथम शताब्दियोंमें तामिल देशके साहित्य पर जैनका प्रभाव तो सुस्पष्ट है। तामिल काव्य कुरल और तोलकाप्पियम इस प्रसंगमें उल्लेखनीय है। कुरलने पश्चात्का अधिकतर ग्रेष्ठ साहित्य (Classical) जैनोंने आभयम् ही कृपा पूरा। पाच प्राचीन महाकाव्योंमेंसे तीन कृतियाँ तो जैनानी हैं। सीलपदिकारम् (दूसरी शताब्दी), बल्यापदि और चित्तमणि (१०वीं शताब्दी) ये तीन जैन ग्रन्थ हैं। अन्य काव्याम् नीलनेशी, वृहत्कथा, यशोधर काव्य, नामदुमार काव्य, श्रीपुराण आदिका नाम लिया जा सकता है। बौद्ध काव्य मणिमेकल्लसे भी प्राचीन कालमें तामिल देश पर जैन के प्रभाव और वैभवका काफी दिग्दर्शन होता है।

कुरलने अनुष्टुप् मिलापुर तथा महाबलिपुरम्में जैनोकी बस्तियाँ थीं। दूसरी शताब्दीमें मदुरा जैन धर्मका मुख्य केन्द्र था। समन्तभद्रका इस नगरसे जो सम्बन्ध रहा है वह सुविदित है। पाचवीं शताब्दी की चन्द्रगुप्तने यहाँ पर द्रविड़ सफ़ली स्थापना की थी। कांची प्रदेशके श्रीशैले आठवीं शताब्दी तकके पल्लव राजाओंमें बहुत से जैन थे। हेमचन्द्रने सातवीं शताब्दी काचीको जैनका अष्टा केन्द्र माना है। सातवीं आठवीं शताब्दीने जैन शिलालेख आकोटने पास पचपाडव मलय नामक पहाड़ी पर प्राप्त हुए हैं।

पाचवीं शताब्दीने पश्चात् कलभ्र राजाओंका अधिकार पाण्ड्य, चोल और चेर राज्यों पर हो गया था। यह जैनका उत्प्रेक्ष्य काल था क्योंकि कि कलभ्र राजाओंने जैन धर्म अपाया था। इसी समय जैन नालदियारकी रचना हुई थी। इस प्रकार पाचवींसे सातवीं शताब्दी तक जैनान्न राजनीति पर भी काफी प्रभाव बना रहा। महान्न तार्किक अन्तर्जाचार्य आठवीं शताब्दी ही हुए थे। तत्पश्चात् शैव और

वैष्णव मतोंके प्रचारसे जैन धर्म अवनतिकी ओर अग्रसर होने लगा। सातवीं शताब्दी तक राजा महेन्द्रवर्मा जैन था, परंतु बादमें शैव हो गया। पाण्ड्य राजा मुन्दर पट्टा जैनी था, परंतु उसकी रानी और मन्त्री शैव थे उनके कारण तथा शैव भक्तकवि सम्बन्धरके प्रभावसे वह शैव हो गया। शैव नायनारोंके कारण सातवीं-आठवीं शताब्दीसे जैन धर्मको काफी घटा पहुँचा।

आठवीं शताब्दीसे वैष्णव भक्तचारोंने भी जैनोका जबरदस्त विरोध करना शुरू कर दिया था। फिर भी ८वीं से १२वीं शताब्दी तकके राजाओंने निष्पक्ष भावसे जैनोके प्रति सहानुभूति भी बर्ती थी। सित्तवावल्लभ ८वीं-९वीं शताब्दीके जैन शिलालेख तामिल भाषामें प्राप्त होते हैं। नवीं शताब्दीमें द्रावणनोरका तिरुच्चा नडुमले भ्रमणोंके पर्वतके रूपमें विख्यात था। १०वीं-११वीं शताब्दीमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें सर्वत्र जैन लोग विद्यमान थे। १३वीं शताब्दीमें उत्तर भारकोटमें जैनोके अस्तित्वके बारेमें अच्छे प्रमाण मिलते हैं। तिरुमले स्थानके १०वीं-११वीं और १४वीं शताब्दी तकके शिलालेखोंसे मालूम होता है कि यह उस समयमें जैन केन्द्र बना हुआ था। १५वीं-१६वीं शताब्दीका बढ़ासे बड़ा कोशकार मंडलपुरुष हुआ जिसने निपटू चूडामणिषी रचना की।

आन्ध्र प्रदेश (पूर्वकालीन दक्षिण उड़ीसा, कलिंगादि)

कलिंग देश(तोसलि)में स्वयं महावीर गये थे। नन्द राजाओंके समयमें कलिंग-उड़ीसामें जैनोका काफी प्रचार हो चुका था। पारवेलके समय ई० पू० दूसरी शताब्दीमें यहाँ पर जैन धर्मको बहुत प्रोत्साहन मिला क्योंकि ये स्वयं जैन थे। यहाँके उदयगिरि-खण्डगिरिकी गुफाओंमें १०वीं शताब्दी तकके जैन शिलालेख मिलते हैं। सातवीं शताब्दीमें हेनसांगने कलिंग देशको जैनोका गढ़ बताया है। उसके बाद सोलहवीं शताब्दीमें भी उस क्षेत्र के राजा प्रताप खदेवके जैन-सहिष्णु होनेके उल्लेख हैं।

सम्राट् समुद्रके द्वारा आन्ध्र प्रदेशमें जैन धर्मको फैलानेके उद्देश्य जैन साहित्यमें आते हैं। ईसा-की दूसरी शताब्दीमें कुडुपामें सिंहनेदिको दो राजकुमार मिले थे जिन्होंने कर्नाटकके गंगवंशकी स्थापना की थी। अतः उस समय इस प्रदेशमें जैन धर्म काफी प्रचलित होगा। कालकाचार्यके कथानुसारे राजा सातवाहन हालसी जैनधर्मके प्रति सहानुभूति होनेकी शलक मिलनी है। पूव्यपादके पाचवीं शताब्दीमें आन्ध्र जानेके उल्लेख मिलते हैं। पूर्वी चालुक्योंने सातवीं शताब्दीमें इस प्रदेशमें जैन धर्मको प्रगति प्रदान की थी। उस समय विजयानगरके पात रामतीर्थ जैनोका केन्द्र बना हुआ था। आन्ध्रके कोमटी एक समृद्ध वणिज जाति है। वे मिस्रसे इधर आये थे। गोमटेश्वरके भक्त होनेके कारण गोमटीसे वे कोमटी कहलाने लगे।

आन्ध्रमें जैन साहित्य उचित मात्रामें उपलब्ध नहीं हुआ है। मालूम होता है, वह नष्ट कर दिया गया है। क्योंकि पुरानेमें पुराने तेलुगु महाभारतमें नक्षत्र मन्त्रने अपने पूर्वके लेखकोंका स्मरण क्यों नहीं किया। इसका कारण यह है कि उसके पूर्वके कवि जैन थे। इसके अतिरिक्त कर्नाटकके पद्म और नागवर्म जैसे बड़ेसे बड़े कवि या तो आन्ध्र देशके थे या वहाँ से सम्बन्धित थे। इसलिए आन्ध्रमें जैन साहित्यकी रचना अवश्य हुयी होगी जैसा कि तामिल और कन्नड भाषाओंमें खनन हुआ है। सरकून जेनेन्द्रकव्याणाम्बुदयकी रचना १४वीं शताब्दी में वेरंगल-अय्यपार्यके द्वारा की गयी थी।

कर्नाटक

मद्रासके भवण वेलगोल जानेका उल्लेख ऊपर कर आये हैं। वहीं पर सम्राट् चन्द्रगुप्तने समाधि-मरण प्राप्त किया था। उस समयसे जैन धर्मका प्रवेश इस प्रदेशमें हो चुका था।

ईसाई दूसरी शताब्दीसे तेरहवीं शती तक जैनधर्म कर्नाटकका प्रधान धर्म बनकर रहा है। वहाँ के जनजीवन, साहित्य, सङ्कृति, कला और दर्शन पर इस धर्मका जो नाना क्षेत्रिय प्रभाव है वह अद्वितीय है। बड़े बड़े राजा-महाराजा, सामन्त, भेष्टि और यहाँ तक कि सामान्य प्रजा में इस देशके कोने कोनेमें जैन धर्मके प्रचलित होनेके प्रमाण मिलते हैं। ताम्रिल साहित्य और भाषाके उद्धार और विस्तारमें जैनोंने जो योग दिया उससे भी अधिक कन्नड भाषा और साहित्यके विकासमें जैनोंने विशेष देन रही है। इस साहित्यके किसी भी विभाग जैसे आगम, पुराण, सिद्धान्त, काव्य, छन्द शास्त्र, व्याकरण, नीतिशास्त्र, भूगोल, गणित, संगीत इत्यादिको जैनोंने अद्वैत नहीं रखा। जैन कन्नड साहित्यकी शैलीका प्रभाव आन्ध्र देश पर भी पड़े निना नहीं रहा।

द्वितीय शतीमें गणवशकी स्थापना करनेमें जैन आचार्य सिंहनदीका प्रमुख हाथ रहा है। माधव कोनगुणिवर्मा इस वंशके आदि संस्थापक हुए। पाचवीं शतीने पूज्यपाद दुर्गिनीतके राजगुरु होने के उल्लेख मिलने हैं। शिवमार, श्रीपुरुष, मारसिंह इत्यादि नरेशोंने अनेक जैन मन्दिर बनवाये तथा मुनियों को दान दिया। मारसिंह (१०वीं शती)ने तो जैन समाधिभरण किया था। यदि घगल इसी शतीके तार्किक थे। राचमल्ल (चतुर्थ)के मनी चागुण्डरायने गोमटेश्वरकी जो विद्याल और अद्भुत मूर्ति बनवायी वह अपनी कलाके लिए जगद्गिख्यात है। चागुण्डराय पर नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीका प्रभाव उल्लेखनीय है।

इस वंशने अनेक राजा तथा उनके सामन्त, मनी और सेनापतियोंने जैन धर्मके निविधमुद्दी कार्योंमें योगदान दिया। गग महादेवी, पपादेवी, लक्ष्मीमनी इत्यादि राजमहिलाओंके नाम इस प्रसंगमें लेने योग्य हैं। गगोंकी समस्तिके बहुत पहले ही कदम्बों और राष्ट्रकूटोंने जैन धर्मको अपना लिया था।

बनवासीके कदम्बोंमें ब्राह्मण धर्म प्रचलित था फिर भी कुछ राजा जैनधर्मी थे। उनमें चौथी शती के काकुत्स्थवर्माका नाम उल्लेखनीय है। पाचवीं शतीने श्रीविजय शिवमृगेश वर्मा और श्रीमृगेश द्वारा जैनोके श्वेताम्बर, निर्ग्रन्थ, यापनीय और कूर्चक आदि सवोंको अलग अलग भूमिदान करनेके शिलालेख प्राप्त होते हैं। हरिवर्मा, रविवर्मा, देववर्मा इत्यादिने द्वारा भी समय समय पर मन्दिरा व सवोंके लिए गाँव और भूमिदान करनेके उल्लेख मिलते हैं। इस प्रकार इस प्रदेशमें चौथीसे छठी शती तक जैन धर्म लोकप्रिय रहा और राज्य-सम्मान प्राप्त करता रहा।

सातवीं शतीसे राष्ट्रकूटोंका काल प्रारम्भ होता है। इस वंशके साथ जैनोका बहुत निकटका सम्बन्ध रहा है। दन्तिद्वय रत्नागलेकने आठवीं शतीमें अकलक देवसे सम्मानित किया था। अमोघवर्ष प्रथमने गुप्त जिनसेन से जिन्होंने आदिपुराण लिखा है। उनकी प्रभोचररत्नमालिमासे प्रतीत होता है कि उन्होंने राज्य त्यागकर जैन दीक्षा ग्रहण की थी। उनकी एक अन्य रचना कन्नडमें अलकारद्याल पर पायी जाती है। शाक्यगयन व्याकरण पर अमोघवृत्ति नामक टीका इनके ही नाम पर आधारित है। दशवीं शतीमें जक्रियन्ने एक वीरागना तथा सफल शासनकर्त्री थी, जिसने समाधिभरण किया था। इस वंशके अन्य राजाओंकी जैन धर्म पर महती श्रद्धा रही है। गुणभद्र, इन्द्रनन्दि, सोमदेव, पुष्पदन्त, पोत्र इत्यादि कवियोंका आविर्भाव इन्हींके कालमें हुआ था। राष्ट्रकूटोंकी राजधानी मान्यखेट जैनोका केन्द्र बन गया था क्योंकि इस वंशके राजाओंका इस धर्मके प्रति निश्चित प्रेम रहा है। अन्तिम राजा इन्द्र चतुर्थने श्रवण-बेलगोलामें भद्रराहुकी तरह समाधिभरण किया था।

राष्ट्रकूटोंने पश्चात् पुन पश्चिमी चाटुक्योंका कर्नाटक पर अधिपत्य हो गया था। परन्तु इसके पूर्व भी चाटुक्योंका जैन धर्मके प्रति प्रेम बना हुआ था। ऐहोलका रविवीरिका शिलालेख अपनी काव्यात्मक

शैलीके लिए प्रसिद्ध है। यह सातवीं शतीके पुलकेशी द्वितीयके समयका है। उस स्थानका मेघुटी मन्दिर रविरीतिने बनवाया था। बादामी और ऐहोलकी जैन गुफाओंकी रचना इसी समयमें हुयी थी।

पश्चिमी चालुक्य वंशके संस्थापक तैलप द्वितीय(१०वीं शती)को जैन धर्मके प्रति अच्छी आस्था थी। इसीके आश्रयमें कविरत्न रण्णेने अजितपुराण कन्नड भाषामें लिखा था। दशवीं शतीकी एक सेनानायककी पुत्री अक्षिमन्ने अपनी दानशीलताके लिए उल्लेखनीय है। ११वीं शतीमें भी इसी प्रकारका सहारा जैनोको मिलता रहा। वादिराजका पार्श्वनाथचरित उसी समयका है। श्रीधराचार्यकी ज्योतिषविषयक कृति कन्नडमें सबसे पुरानी रचना है, जो सोमेश्वर प्रथमने समयमें रची गयी थी। इस वंशके अन्य राजाओंने भी जैनधर्मकी उन्नतिके लिए पर्याप्त सहायता की। इस प्रकार यह राज्यश जैन धर्मका संरक्षक रहा तथा साहित्यसृजनमें इसने काफी प्रोत्साहन दिया। जैन मन्दिरों और संस्थाओंको दानके जरिये इनने द्वारा बल मिलता रहा।

होयसल राजवंशको ११वीं शतीमें संस्थापित करनेका श्रेय एक जैन मुनिको ही है। मुनि वर्धमान देवका प्रभान निगयादित्यके शासन प्रबन्ध पर काफी बना रहा। नितने ही अन्य राजाओंके द्वारा जैन संस्थाओंको लगातार सहायता मिलती रही है। कुछ राजाओंके गुरु जैनाचार्य रहे हैं। १२वीं शतीने नरेश निष्णुवर्धन पहले जैन थे परन्तु बादमें रामानुजाचार्यके प्रभावमें आकर विष्णु धर्म स्वीकार किया। उस समयसे विष्णु धर्मका प्रभाव बढ़ता गया, फिर भी शिलालेखोंसे उनका जैन धर्मके प्रति प्रेम शल्लभता है। उनकी रानी शातलदेवीने तो आजन्म जैन धर्मका पालन किया। विष्णुवर्धनके कई सेनापति और मंत्री जैन धर्मके उद्धारक बने रहें। गगराज, उनकी पत्नी लक्ष्मीमती, बोध्य, मरियाने, भरतेश्वर आदि इस सबधमें उल्लेखनीय हैं। उसके बाद नरसिंह प्रथम, वीर बल्लाल, नरसिंह तृतीय तथा अनेक राजाओंने जैन मंदिर बनाये, दान दिया तथा जैन धर्मको समृद्धिशाली बनाया। इस प्रकार बारहवीं तेरहवीं शती तक जैनोका अच्छा प्रभाव रहा है। नरसिंह प्रथमके चार सेनानायक तथा दो मंत्री जैन थे। वीर बल्लालके शासनमें भी नितने ही जैन मंत्री और सेनानायक थे।

इनके अलावा छोटे छोटे राजपरानोंने भी ८वींसे १३वीं शती तक जैन धर्मका पोषण किया। इस कारण यह धर्म सार्वजनिक बन सका तथा सभी दिशाओंसे इसको बल मिला रहा। ऐसे घरानोंमें सान्तर नरेश, कागल्य और चागरनों तथा कर्नाटकके शीलहार राजपुरुषोंके जैनोपकारी कार्योंको गिनाया जा सकता है। इनके साथ साथ अनेक सामन्त, मंत्री, सेनापति, सेठ, साहूकार और कई महिलाओंके धर्मप्रभावनाके विविध तरहके वैयक्तिक कार्योंको ध्यानमें लिया जा सकता है।

विजयानगर काल

विजयानगर साम्राज्यकी स्थापना १४वीं शती में हुयी। उस समय जैन धर्म अत्यन्त अवस्थामें था। परन्तु सहनशीलता और धर्मनिरपेक्षताकी जो उदात्तनीति वहाँके राजाओंने अपनायी इससे जैन धर्म को काफी राहत मिली। बुध्दराय प्रथम जैनोके शरणदाता थे। सेनानायक हरगण जैन था, उसके कारण जैन धर्मको १४ १५वीं शतीमें प्रोत्साहन मिला। धवणवेलगोला, वेल्डूर, हलेबीड इत्यादि स्थानोंमें अन्य धर्मान्तरियोंने जैनोके साथ प्रेमभावना बढ़ायी। पन्द्रहवीं शतीके देवराय प्रथम तथा द्वितीयने जैनोको सहायता दी थी।

विजयानगरकी मुख्य राजधानीमें जैनोकी जड़ें इतनी मजबूत नहीं थी, परन्तु जिलोंमें अधिकृत राज्यघरानोंने आश्रयमें जैन धर्मका पोषण अच्छी तरहसे होता रहा। १६वीं शतीके कवि मंगरसने

कितने ही जैन स्थल बनवाये तथा क़दड़में कितने ही ग्रथ रचे। १४वींसे १७वीं शती तक सगीतपुर, गेरखोपे, कारकल इत्यादि जैनोके अच्छे वेन्द्र रहे हैं। बेलारी, कुडाप्पा, कोयमटूर आदि जिल्लोंमें तथा कोल्हापुर, चामराजनगर, रायदुर्ग, वनकगिरि इत्यादिमें भी जैनोका प्रभाव बना रहा। शृंगेरीने १२वींसे १६वीं तथा बेळरने १४वींसे १९वीं शती तक जैन धर्मकी रक्षा की।

उम कालके सिंहाकीर्ति, बादी विद्यानद आदि विद्वानोंने नाम उल्लेखनीय हैं। इनके अलावा कितने ही साहित्यकार और पंडित उस समयमें हुए जो जैन धर्मकी सेवा करते रहे। इनमें पंडित बाहुबलि, केशवार्णि, मयूर, यश.कीर्ति, शुभचंद्र इत्यादिको गिनाया जा सकता है।

यह है जैन धर्मके प्रसारका ऐतिहासिक सिंहावलोकन। अपने प्रारम्भिक कालसे मध्ययुगीन काल तक जैन धर्म उचित रूपसे पनपता रहा। यह पूर्व देशसे दक्षिण और पश्चिमकी ओर उत्तरोत्तर विस्तार-शील होता गया, यहाँ तक कि दक्षिणमें तो वह सुवर्ण युगमें पला। इन आधारों परसे जैनोकी संख्या उस समय अन्य धर्मियोंके अनुपातमें अधिक रही होगी ऐसा अनुमान लगानेमें कोई अतिशयोक्ति नहीं कही जा सकती। एक समय दक्षिण देशमें जैनो और बौद्धोका ही खेलमाला था। उस प्रदेशमें हिन्दू धर्मने बादमें प्रवेश किया है, पहले यहाँ पर हिन्दू धर्मका इतना प्रभाव नहीं था। वर्तमान स्थितिको देखते हुए जैन धर्मकी अवस्था निरंकुल विपरीत सी लगती है। जैनोकी संख्या अनुशातमें कम हो गयी है। इस अवनतिके क्या कारण हो सकते हैं! पूर्वकालमें अनेक उच्च कोटिकी विभूतियाँ विविध क्षेत्रोंमें हुयी, उनकी संख्या उत्तरोत्तर कालमें घटती ही गयी है। पहलेका शासनप्रेम, उदार वृत्ति और निस्वार्थ सेवा आजकल क्षीण होती जा रही है। सामान्य प्रजाकी अनुकूलताके अनुसार धर्मकी गतिशीलता बन्दसी हो गयी है, जबकि यह सर्वविदित है कि गति ही जीवन है। एक तरफ छोटी छोटी बातोंमें अधिकसे अधिक सूझमूर्खी हो गये हैं जिनकी उपादेयता सीमित है, वो दूसरी ओर बड़ी बड़ी बातोंमें उदासीन वृत्ति पर कर गयी है जिनका कार्यक्षेत्र विस्तृत है और जो वास्तविक रूपमें जीवनके सह अस्तित्वसे सम्बन्धित हैं। अनेकान्त और स्याद्वाद पुस्तकों और सिद्धान्त तक ही सीमित रह गया। सामाजिक और धार्मिक जीवनमें उसे पूर्ण शक्तिसे अपनाने के अनिवार्य प्रयास ही नहीं हुए। इधर देखे तो गृहस्थधर्म पर साधुधर्मका प्रभाव बढ़ गया है तो उधर साधुधर्ममें गृहस्थ धर्मोका प्रवेश। दो विभिन्न क्षेत्रोंकी मर्यादाओंका अतिव्रमण होनेमें साधारण जीवन दुरुह सा हो रहा है। भगवान महावीरने उपासक आनन्दको गृहस्थधर्मके कर्तों को धारण करवाते समय यह कभी भी नहीं कहा था कि तुम कृपिकार्यका त्याग कर दो। उन्होंने तो इतना ही कहा था कि 'अहा सुह' धर्माचार स्वीकार करो। अर्थात् अपनी शक्ति और मनके परिणामोंके अनुसार धार्मिक मर्यादाओंका पालन करो। लेकिन अर्वाचीन धर्मशास्त्र ही बदल गया है। कृपिकार्यको घृणास्पद समझा जाता है, उसमें हिंसा मानी जाती है जबकि 'विस्द्वरज्जाइकम्म' 'मूहल्लुकुडमाण' और 'तप्पडिस्सगववहार' (अर्थात् राज्यके कानूनोंके विरुद्ध कार्य करना, झूठे तोल और झूठे नापका प्रयोग करना और नकली वस्तुओंको असलीके रूपमें चलाना) नामक अतिचारोंके पोषणमें गौरव समझा जाने लगा है। कृपिकार्य साधु तथा गृहस्थके जीवनके निभानेके लिए मौलिक आवश्यकता है, जिस प्रकार वायु प्राणधारणके लिए। उस हिंसाको हिंसा नहीं, माना गया है। प्रथम तीर्थंकर ऋषभने तो स्वयं ही कृपिकार्यका उपदेश दिया था। इस दृष्टिको ध्यानमें रखते हुए कृपिकार्य-विरोधी उपदेश कहाँ तक उचित और योग्य ठहरते हैं। ऐसी ही अनेक बातें और मुद्दे हैं जिन पर गृहस्थ, साधु, विद्वान् और आचार्य समुदायको विचार करना चाहिए तथा उन मूल कारणोंको हट निकालना चाहिए जिनके फलस्वरूप जैन धर्मका हाथ होता जा रहा है, जबकि आनादीसी संख्याने

२४ : श्री महावीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव ग्रन्थ

अनुपाते काफी अधिक मात्रामें साहित्यभण्डार, कलाकृतियों और अन्य सांस्कृतिक सामग्री प्रस्तुत धर्मावलम्बियोंके पाठमें दियमान हैं।

संदर्भ ग्रंथ

- १ Studies in South Indian Jainism by M S R Ayyangar & B S Rao, Madras, 1922
- २ Jainism in North India by C J Shah, 1932
- ३ Mediaeval Jainism by B A Salctore Bombay, 1938
- ४ Jainism in Gujrat by C B Sheth, Bombay, 1953
- ५ Jainism in Bihar by P C RoyChoudhury, Patna, 1956
- ६ Jainism in South India by P B Desai, Sholapur, 1957
- ७ Jainism in Rajasthan by K C Jain, 1963
- ८ Mahavira Jayanti Week - 1964 Bharat Jain Mahamandal, Calcutta
- ९ भारतीय संस्कृतिमें जैनधर्मका योगदान, व्या० १, भा० ६।० ला० जैन, सोपाल, १९६२।
- १० जैन साहित्यका इतिहास, पूर्व पीठिका, प० १० व० १० शाली, वाराणसी १९६३।



खरतर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपयं अज्ञात ऐतिहासिक रचनाएँ

अगरचंद नाट्टा
भैरवलाल नाहटा

जैन धर्मके अनेक संप्रदाय व गच्छ हैं, उनमें श्वे० जैन सभमें खरतर गच्छ और तपा गच्छ मुख्य हैं। मध्यकालमें और भी कई गच्छ बड़े प्रभावशाली रहे हैं पर आज वे प्रायः नामशेष हो चुके हैं। खरतर गच्छका इतिहास वस्तुतः अत्यन्त गौरवपूर्ण और गत एक हजार वर्षके जैन समाजके इतिहासका एक महत्त्वपूर्ण अंग है। इसके महान ज्योतिर्वरोने अपने विशिष्ट चारित्र के बल पर शिथिलाचारके गर्तम गिरते हुए जैन शासनको चैत्यवासके घना-धकारसे निकालकर उन्नतिपथारुढ बनाया। श्रीवर्द्धमान सुरिजीसे लगाकर श्रीजिनपतिसुरिजी तकका काल इसी महान् शासन सेवासे आप्लावित है। उन्होंने जैन समाजको उच्च चारित्र सौरभसे सुरभित किया, आगमोंकी टीकाएँ बनाई, प्रकरण ग्रन्थों एवं निविध नियम उच्च कोटिके बाङ्गयसे साहित्य मण्डारको भरपूर किया। राजवभाओंमें शास्त्रार्थ किये, राजाओं एवं जन साधारणको प्रतिशेष देकर लाखों नये जैन बनाये, आशातनाओंको दूर करनेके लिए स्थान स्थान पर विधिवैत्य स्थापित किये और भव्यजीवोंको मोक्षमार्गमें लगाकर उनका कल्याण साधन किया। इन सब बातों पर प्रकाश डालनेवाली प्रामाणिक सामग्री ज्यों ज्यों प्रकाशमें आ रही है, उसका परिशीलन करने पर पूर्वाचार्योंकी महान् शासन सेवाओंके प्रति हृदय अटूट भक्ति और आनन्दसे शुक जाता है।

खरतर गच्छके इतिहास पर विशिष्ट प्रकाश डालनेवाली गुर्वावली सिंधी जैन ग्रन्थमालासे व उसका अनुवाद दादा जिनदत्तसुरि अष्टम शतान्दी महोत्सव समितिकी तरफसे (खरतर गच्छका इतिहास प्रथम खंड रूपमें) प्रकाशित हो चुका है। इसमें वर्द्धमानसुरिजीसे ले कर जिनेश्वरसुरि(द्वितीय)तकका वृत्तान्त वादलब्धि सम्पन्न श्रीजिनपतिसुरिके शिष्य जिनपालोपाध्याय द्वारा संकलित है, जिसका पूर्वाधार गणधरसार्धशतक बृहद् वृत्ति है जो सं० १२९०में पूर्णदेवगणि कथित बृद्ध सम्प्रदायानुसार श्री सुमति गणिने बनाई है। इसमें युगप्रधान श्रीजिनदत्तसुरिजी तकका वृत्तान्त है। उनके पट्टधर मणिधारी जिनचंद्र सुरिजीसे सं० १३०५ तकका वृत्तान्त जिनगलोपाध्यायने दिल्लीनिवासी शाधु साहुलिके पुत्र साह हेमानी प्रार्थनासे लिया और उसके पश्चात् सं० १३९३ तक अर्थात् दादा श्रीजिनकुशलसुरिजीके पट्टधर

श्रीजिनपद्मसूरिजीने समय तत्काल वृत्तांत तत्कालीन अन्य विद्वानां द्वारा लिखा गया था जिसकी एक मान प्रति श्रीशमाकयाणजीने महारम मिली थी, जो अत्यंत प्रामाणिक और महत्त्वपूर्ण है। इसके बादका इतिवृत्त विभिन्न साधनसामग्रीसे संकलित हुआ जिसमें कतिनीक सामग्री तत्कालीन और कतिनी ही बहुत बादकी लिखी हुई पट्टावलियांसि उपाध्याय शमाकयाणजीवृत्त पट्टावलीके अनुवाद रूपमें उपर्युक्त इतिहासका दूसरे खंडम दिया है जो प्रकाशित है। स० १४३०के महाविश्वसि लेखकी उपलब्धिसे बहुतसी प्रामाणिक और अशत सामग्री प्रकाशम आगई एवं कुछ पट्टाभिषेक रासादिसि उपलब्धि हो गई पर श्रीजिनलब्धिसूरिजी आदिने विषयका इतिहास अचकारम ही था। राम आदि ऐतिहासिक सामग्री हमने २७ वर्ष पूर्व ऐतिहासिक जैन काव्य संग्रहम प्रकाशित की थी। उसने बाद हमारी ग्योन निरंतर चाहू है, फलत बहुतसी महत्त्वपूर्ण ऐ० रचनाएं हमारे यहाँ सहेरीत हैं।

भीरानेर बृहद्गानमण्डारन महिमामत्ति महारम हम लगभग ३० वर्ष पूर्व मुनि महिमामत्ति लिखित एक सूची मिली थी जो स० १४९० लि जिनमद्रसुरि स्वायाय पुस्तिकाकी थी। इसम प्रस्तुत प्रति अजीमगजकी बड़ी पोसालम होनेका यह उल्लेख था

“स० १४९० वष मागसिर मुदि ७ रे गिरयोड़े पुस्तक रो बीजक स० १९२४ रा मि।

प्येष्ट मुनि प्रथम १३ श्री अजीमगजे लि। प० महिमामत्ति मुनिना।

या परति अजीमगज म महार म छै बड़ी पोसालम।”

इस सूचीने अनुसार हमें कई अशत प्राचीन इतिहासी जानकारा प्राप्त हुई और ये इतिहास प्राप्त करनेक लिए श्रीपूज्यजी महाराज श्रीजिनचारिनसूरिजी, श्री अमरचंदजी बोधरा और अतम श्रीपूज्यजी श्रीजिनविजयेद्रसूरिजीको प्रेरित करते रहे। हम स्वयंभी बहा जा कर ज्ञानभंडार देख सुख पर प्राप्त न हो सकी। इसने लिए सामयिक पत्रा व पुस्तकादिम भी लिख कर खोजकी आयदयकला व्यक्त की गई पर गत ३० वर्षम हमारी आशा फलवती नहीं हुई। अभी कलकत्तामें जैनभवनकी ओरसे श्री बरीदासजीने बगीचेमें जैन इन्फोर्मेशन ब्यूरोने उद्घाटन अवसर पर आयोजित प्रदर्शनीके लिए श्री मोतीचंदजी बोधरा पाच प्रतियों^१ लाये और मात्र एक दिन प्रदर्शित हो कर वापस भेजनेने पूर्व लायी हुई प्रतियोंको मुझे देना उचित समझा। मुझे रातम सूचना मिलते ही त काल बहा जाकर प्रतिया ले आया और मुझे उन प्रतियोंमें उस स्वाध्याय पुस्तिकाने मिल जानेका अपार हर्ष हुआ जिते हम गत २७-३० वर्षोंसे खोज रहे थे। इस स्वाध्याय पुस्तिकाम हम खरतर गच्छ इतिहास पर महत्त्वपूर्ण प्रकाश डालने वाली निम्नोक्त इतिहास मिली है, जो अत्यंत ही अप्रकाशित है।

१ श्रीजिनपतिसूरि सुगुरु पचाशिका	गा० ५०
२ श्रीजिनेश्वरसुरि चतु सप्ततिका	गा० ७८
३ श्रीजिनप्रमोदसुरि चतु सप्ततिका	गा० ७४ उ विवेकसमुद्र
४ श्रीजिनसुखसुरि-चतुत्तरी	गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य
५ श्रीजिनजिसूरि-चतुत्तरी	गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य
६ श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूपनमस्कार	गा० ४
७ श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूपनमस्कार	गा० ८

१ अजीमगजसे लाई हुई १ प्रतियामें ३ प्रतियाँ वषमयत्री थी, जिनमें १ स्वर्णाक्षरी और १ राधाक्षरी भी है। बोधी प्रति ऐममकृत पट्टावदयक बालावबोध और पांचवीं प्रस्तुत राधाध्याय पुस्तिका है।

इन कृतियोंके साथ श्रीजिनकुशलसूरिजीरुत “श्रीजिनचंद्रसूरि चतु सप्ततिका” गा० ७४ भी इस प्रतिम है। यह हमें २८ वर्ष पूर्व गणिवर्य श्रीबुद्धिमुनिजी महाराजने लखौीके मंडारसे नकल करके भेजी थी जिसका हमने “दादाजिनकुशलसूरि” पुस्तकने परिशिष्टमें प्रकाशन कर ही दिया था। एवं इसका सार ऐतिहासिक चैनज्ञात्य सग्रहमें उसी समय प्रकाशित कर दिया था।

उपर्युक्त सभी काव्य प्राकृत भाषामें और एक ही शैलीमें रचित है। श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका (गा० ५५)के अतिरिक्त ५ कृतिया ७४ गाथाकी चतु सप्ततिकाएँ हैं, अन्तिम दो लघु कृतिया हैं। इनमें ऐतिहासिक वर्णन अल्प और गुणवर्णनात्मक स्तुति परक ही अधिक भाग है। फिर भी जो ऐतिहासिक तथ्य इनमें हैं, वे अत्यन्त महत्त्वपूर्ण और अन्यत्र अप्राप्य भी हैं। गुप्त स्तुतिभा भी आत्माको ऊँचा उठाने व गुणभक्तिमें तल्लीन कर सत्पुरुषोंने प्रति पूज्यबुद्धि गाने पर आत्मविकास होनेमें अद्भुत सहायक हैं। उपमाओंकी छटाएँ बड़ी ही मनोश और हृदयग्राही हैं। यहाँ इन सप्त कृतियाँ ऐतिहासिक सार दिया जा रहा है।

श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका

यह ५५ गाथाकी प्राकृत भाषामय रचना है। इसमें रचयिताने अपना नाम नहीं दिया है पर द्वितीय गाथाका “जिणवइणो निय गुणो” वाक्यसे शत होता है कि यह रचना श्रीजिनपतिसूरिजीके किसी शिष्यकी ही है। मरु-मण्डलके मिन्मपुर निवासी यशोवर्द्धनकी भार्या सहवदेवी(जसमई)की कुक्षीसे सं० १२१०की मिति चैन यदि ८ मूल नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। सत्यकालमें ही वैराग्य वासित हो कर सं० १२१८ फाल्गुन वदि १०को अतिशय शानी सुगुह जिनचंद्रसूरिसे दीक्षित हुए। गुणदेव ने पहलेसे ही आपको तीर्थविपस्वकी योग्यता खयालकर जिनपति नाम निश्चय कर लिया था। बागड़ देशके मन्वेरकपुरमें आपको आचार्य पदसे अलङ्कृत किया। आप समस्त श्रुतज्ञान स्वसमय-परसमयके पारगामी और वादीमपचानन थे। आपने अनेकों वादियोंका दर्प्य दलन किया और शाकभरीने राजा (पृथ्वीराज)के समक्ष “जयपन” प्राप्त किया। आशपल्लीम (शास्त्रार्थ गिजयद्वारा) सबको आनदित किया। आप गौतमस्वामीकी भाति लब्धिसम्पन्न, स्थूलिभद्रकी भाति इदमती और तीर्थप्रभावनामें नजस्वामीकी भाति थे। आप वास्तविक अर्थोंमें युगप्रधान पुरुष थे। सं० १२२३ कार्तिक शुदि १३को आपको आचार्य पद मिला था।

श्रीजिनेश्वरसूरि (चतुः) सप्ततिका

यह ७४ गाथाकी प्राकृत रचना है। इसमें भी रचयिताका नाम नहीं है। आपका जन्म मरुकोट निवासी भाडागारिक नेमिचंद्रके यहाँ सं० १२४५ मिति मार्गशीर्ष शुद्धा ११को लग्गणि माताकी कुक्षी से हुआ। आपका जन्मनाम आवड था। सं० १२५८में नेडपुरमें श्रीशांतिनाथ स्वामीकी प्रतिष्ठाके अवसर पर श्रीजिनपतिसूरिजीने आपसे दीक्षितकर वीरप्रम नाम रखा। लक्षण, प्रमाण और शास्त्र सिद्धान्त के पारगामी होकर मारवाड, गुजरात, बागड़ देशमें विचरण किया। सं० १२७८ माघ शुदि ६के दिन जावाठिपुर-स्वर्णगिरिमें आचार्य श्रीसर्वदेवसूरिजीने इन्हें श्रीजिनपतिसूरिजीके पद पर स्थापितकर जिनेश्वरसूरि नाम रखा।

यह पट्टाभिषेक भगवान महारीर स्वामीके मदिरम हुआ था। आपने १४ वर्षकी लघुवयमें दीक्षा ली और ३४वें वर्षमें गच्छविपति बने। आपने शत्रुबन्ध, गिरनार, स्थभन महातीर्थ आदि तीर्थोंकी यात्रा की।

श्रीजिनप्रबोधसूरि (चतुः) सतिका ।

यह रचना भी ७४ प्राकृत गाथाओंमें है। इसके रचयिता विवेकसमुद्र गणि हैं। ओषवाल यादू रीयवड़े पुन श्रीचंद और उनकी पत्नी शिरियादेवीके कुलमें चंद्रमाके सदृश आप थे। आपका जन्म गुजरातके धारापट्ट नगरमें सं० १२८५के मिति आनन सुदि ४के दिन पूर्वाफाल्गुनी नक्षत्रमें हुआ, आपका जन्मनाम मोहन रखा गया। सं० १२९६ मिति फाल्गुन मति ५के दिन श्रीजिनेश्वरसूरिजी महाराजने आपको पालनपुरमें दीक्षित किया। गुरुमहाराजने आपका नाम प्रबोधमूर्ति रखा जो कि रत्नमय परममय शास्त्र होनेसे शर्वक हो गया। सं० १३३१के मिति आश्विन कृष्ण ५के दिन स्वयं श्रीजिनेश्वरसूरिने उन्हें अपने पट्ट पर विराजमान किया। उनके स्वर्णनासके पश्चात् श्रीजिनरत्नसूरिजीने दशों दिशाओंसे आये हुए चतुर्विध सभ्ये समस्त सं० १३३१ मिति फाल्गुन कृष्ण ८के दिन जानापुर में नाना उत्सव महोत्सवपूर्ण श्रीजिनप्रबोधसूरिका पट्टाभिषेक किया। आपने श्रुति-पञ्जिका सहित दुर्ग-पद-प्रबोध नामक प्रथमपथकी रचना की। आप बड़े भारी विद्वान, प्रभावशाली और गण्यमान धुरा धुरधर हुए।

श्रीजिनकुशलसूरि-चतुत्तरी

यह प्राकृत रचना श्रीतद्वर्णप्रभाचार्य द्वारा ७४ गाथाओंमें रचित है। इनमें सर्वप्रथम कल्पवृक्षके सदृश गुणर श्रीजिनचंद्रसूरि और भगवान् पार्श्वनाथको नमस्कार करके युगप्रधान, अतिशयधारी सद्गुरु श्रीजिनकुशलसूरिजीका गुणवर्णन करनेका संकल्प करते हुए तद्वर्णप्रभाचार्य महाराज कहते हैं कि मारवाड़के समियाणा नगरमें मनीश्वर देवराजके पुत्र जिल्हा नामक थे। वे धर्मात्मा थे, उनकी बुद्धि अर्थ और कामके वनिस्सत धर्मप्यालेमें विशेष गतिशील थी। उसकी शीलवती स्त्रीका नाम जयतश्री या जिवकी वृक्षीसे वि० सं० १३३७के मिति मार्गशीर्ष वदि ३ सोमवारके दिन शुभमेलमें चंद्रमादि उच्चस्थान स्थिति समयम पुनर्वसु नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। शुभ कर्म साधनामें सफल, लघुकर्मी होनेसे आप का नाम कर्मणकुमार रखा गया। सं० १३४६ मिति फाल्गुन सुदि ८के दिन समियाणाके श्रीशक्ति जिनप्रासादमें श्रीजिनचंद्रसूरिजीके करकमलसे आपकी दीक्षा हुई। महोपाध्याय श्रीविवेकसमुद्र गणिकी चरण रोषामें रहकर आपने विद्याध्ययन किया और विद्यारूपी स्वर्णपुरुषकी सिद्धि की। उस स्वर्णपुरुष के दो व्याकरण रूपी दो चरण, छंद-ज्ञान, पाठ्यालंकार उदसधि, नाटक रूपी कटिमांडल, गणित नामि संवत्, ज्योतिष निमित्त गर्त, धर्म शास्त्र रूपी हृदय, मूलश्रुतस्वरूप बाहु, छेदघ्न हाथ, उत्तर्क उत्तमांग आदि अंगोपांग थे। गुणश्रेणी रूपी शिव निसेणी पर आरुढ़ होकर मित्यात्त्व पटको देशना शक्तिसे फाड़ डाला। उच्च चारित्रिक प्रभावसे कपायोंको उपशात किया, ब्रह्मचर्य रूपी तीरसे कामसेनापति-का हनन कर डाला। अव्ययज्ञान चक्रधारसे मोहराजको निहतकर जयत्रयकार कीर्तिपताका दशोदिशि में प्रसारित की।

गुणर श्रीजिनचंद्रसूरिजीने चरित्रनायककी योग्यतासे प्रभावित होकर सं० १३७५ मिति माघ सुदि १२के दिन नागपुरके जिनालयमें बड़े भारी संयवे मेलेमें चरित्रनायकको वाचनाचार्य पदसे अलङ्कृत किया। तत्पश्चात् विक्रम सं० १३७७ मिति ज्येष्ठ कृष्ण ११ गुरुवारको गुरुनिर्देशानुसार पाटण नगरके श्रीशक्तिनाथ जिनालयमें आचार्य श्रीराजेंद्रचंद्रसूरिने युगप्रधान श्रीजिनचंद्रसूरिजीके पट्ट पर इनको स्थापित करके जिनकुशलसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने महावीर्य शत्रुञ्जयके शिखर पर मानतुंग प्रासादमें ऋषभदेव स्तामीरी प्रतिष्ठा की। शत्रुञ्जय, अणहिलपुर, जालोर, देवास आदि अनेक स्थानोंमें जिनविभोनी स्थापना की। जेसलमेरमें मूलनायकरी स्थापना की।

श्रीमाल सेठ रयपतिके संप सहित शत्रुंजय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल वंश शक्ति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ भी शत्रुंजयादिजी वंदना की। गुर्रर, मारवाड़, सिंध, खालाशादि देशोंमें विचरकर दीक्षा, मालारोपण, आवक प्रतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमें धर्मकी प्रभावना की। ये सर्व विद्याओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो बार शिष्योक्ता मणाये। चैत्यवन्दन कुलक वृत्ति, आदि सरस कथानक परोपदारायें रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद उतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसुरिजीने अपना आशुशेष ज्ञातकर श्रीतरुणप्रमसुरिको अपने पट्ट पर पञ्चमूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसुरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने अनशन आराधनापूर्वक नमस्कार मन्त्रा ध्यान करते हुए मिष्याहुष्टन देते हुए सछेपना सहित स० १३८९ मिति फाल्गुन वदि द्वाके देवराजमें स्वर्ग प्राप्त हुए। वहा नरीश्वर, महाविदेह आदि मे तीर्थङ्करों-जिनवंदनादि सत्कारोंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसुरिकी तरुणप्रमाचार्यने भावपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसुरि-चतुत्तरी

प्रस्तुत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रमाचार्यने ही किया है। इन सब काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसुरिजीने सम्बन्धमें अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिठनी पट्टवलियोंमें बहुत ही सक्षित और अश्वन्त्यस्त जीवनी संकलित है। इस प्रामाणिक चतुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो सरतर गच्छ इतिहासकी शृंगलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचन्द्रसुरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसुरिकी स्तवना श्रीतरुण प्रमाचार्यजी प्रारम्भ करते हैं। जहा हाट और घरों पर कपाट नहीं बंद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित माह देशमें जैसलमेर महादुर्ग है। वहा यादन वशी राजा जयतसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्वत जिन चंच्योंका खयाल कराने वाला पार्श्वनाथ जिनालय त्रिंनरत्न विराजित और स्वर्ण कल्पशुक्र है। ओसवाल वंशकी नवल या शास्तामें धनवीह श्रावक हुए जिनकी भार्यारत्न खेताहीकी कृतिसे स० १३६० मार्गशिर शुद्धा १२के दिन साचौरमें लक्ष्मणसी'हका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्र-सुरिका उपदेशामृत पान कर स० १३७० मिति माघ शुद्धा ११को दीक्षित हुए। आपना दीक्षा नाम लब्ध निधान रखा गया। श्रीमुनिचन्द्र गणिके पास स्वाध्याय, आलापक, पत्रिका, कायादि तथा श्रीराजेन्द्र चन्द्रानार्यके निन्द, नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूलाग्रमोंका अध्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, बम्भपयड़ी आदि शास्त्र पढ़े। श्रीजिनकुशलसुरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रमाचार्य) साथ विषम ग्रंथोंका अभ्यास किया। इनके ध्याति, दान्त, आदि गुणोंकी कान्तिकों देता कर वचन कलादिसे मुग्ध हो कर सब लोग सिर घुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

स० १३८८ मिति मार्गशीर्ष शुद्धा ११के दिन देवराजमें श्रीजिनकुशलसुरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रम) सुरपद और इन्हें (लब्धनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलङ्कृत किया। प्रथम भुवनहितो

१ देखिये युगप्रधानाचार्य शर्मावली। स० १३८९ के देवराजपुर (देवराज) चतुर्गोस ग श्रीजिनकुशलसुरिजी ने लब्धनिधानोपाध्याय को स्याद्वादरत्नाकर, महातर्क रत्नाकरादि ग्रंथों का परिशीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसुरि।

पाध्यायको पदाया एव त्रिनयनसूरि, त्रिनयनप्रभ, सोमप्रभो प्रमाण, आगमादि विद्याभोका अभ्यास कराया। सं० १४००ने मिली आपाठ माचकी प्रथम प्रतिपदाको पाठनके श्रीशक्तिनाथ त्रिनाथने हमने (तत्त्वप्रभाचार्य) श्रीत्रिनयनसूरिजीके पट्ट पर आचार्य पदाधिष्ठित किया और श्रीत्रिनयनसूरि नाम प्रसिद्ध किया। उन्होंने गुजरात, मारवाड़, सवाल, लट, माड, गिन्नु, सोरठ आदि देशमें विचर कर स्थान स्थान पर महोत्सवादि द्वारा शासन प्रभादना की। चारों दिशाओंमें शासन करने में निमित्त चार पद बनाये। तीन उपाध्याय, चार वाचनाचार्य, ८ शिष्य साधु और दो आचार्य की। अपने प्रगटित गुण महारम्यसे राय वणवीर, मालग प्रमुखादिसे पदसेवा कराई। इस प्रकार अतिशयवान आचार्य महाराजने अपना आयुशेष जान कर अपने पट्टयोग्य शिक्षा दे कर सं० १४०४ मिति आश्विन शुक्ल १२के दिन नागौरमें समाधिपूर्वक स्वर्गवासी हुए। श्रीसंघने उनके स्मारक स्तूपका निर्माण बड़े प्रशस्त रूपसे करवाया। यह श्रीत्रिनयनसूरि की स्तुति उनके सतीर्थ श्रीतत्त्वप्रभसूरि की।

श्रीत्रिनयनसूरि स्तूप नमस्कार (गा० ४) और श्रीत्रिनयनसूरि नागपुर स्तूप स्तवन (गा० ८) नामक दोनों कृतियोंमें माता पिताके नाम ज-म, दीक्षा, उपाध्याय, आचार्य पद व स्वर्गवासकी उपर लिखी बात ही संक्षिप्त वर्णित है।

रारतर युगप्रधानाचार्य गुर्वाक्षजीमें सं० १३९०म त्रिनयनसूरि की पदस्थापनके समय इनकी महोपाध्याय बतलाया है। सं० १३९३के शत्रुजय संघमें भी आप थे। त्रिशगामें राजा रामदेवकी राज सममें विद्वत्ता द्वारा सम्मान प्राप्त किया। त्रिनयनसूरिके चैत्यवदन मुक्तकृति पर आपने टिप्पण किया था व १ शक्तिस्तवन, २ वीनराग विज्ञातिका, ३ ४ ५ पाई स्तवन, ६ प्रशस्ति आदि आपकी रचनाएँ भी प्राप्त हैं।

प्रति परिचय

जिम श्रीत्रिनयनसूरि स्वाध्याय पुस्तिकासे इन सब महत्त्वपूर्ण कृतियोंकी उपलब्धि हुई वह प्रति एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण समग्र पुस्तिका है। जिसमें आगमसूत्र, प्रकरण, स्तोत्र स्तवन आदि सभी विषयके उपयोगी ग्रंथोंका समग्र है। श्रीत्रिनयनसूरिजी महाराज एक महाप्रभावक और सुप्रसिद्ध आचार्य हुए हैं जिन्होंने जैनसंसार, समाज, पाठन, जालौर, नागौर आदि सात स्थानोंमें ज्ञानमण्डल स्थापित किये थे और अनेक तीर्थ मन्दिरोंकी प्रतिष्ठाएँ आदि कवाई थी। विशेष जाननेके लिए निम्नलिखितेनी, रारतर गण्ड पद्यावली आदि ग्रंथ देखने चाहिए। यह स्वाध्याय पुस्तिका आपके ही द्वारा सकलित है, इसकी पुष्पिता इस प्रकार है :

“सन्त १४९० वर्ष। मार्गशिर सुदि ७ गुरी दिने शतमिषा नक्षत्रे हरपण योगे श्रीविधिमार्गीय सुगुह श्रीजिनराजसूरि दीजितेन परम भट्टारक प्रभुश्री त्रिनयनसूरि आत्मनमचबोधनार्थे श्रीसत्ताय पुस्तिका संपूर्ण जाता ॥ छ ॥ साधु साध्वी श्रावक श्राविकाणा कन्याणमस्तु ॥ लेखकपाठनयो भद्रभवतु ॥ १ प० पञ्चविंश पुस्तिका रजाई श्राविकाया श्रीस्वाध्याय पुस्तिका लेखिता ॥ (मिताक्षरे) ”

यह प्रति १४४ पन्नोंकी है। एक एक पृष्ठमें १९ने २१ तक पत्तिया और प्रत्येक पत्तिमें ७०से ७४ तक अक्षर हैं, कहीं कहीं पर्याय भी लिखे हुए हैं। इस प्रकार यह महत्त्वपूर्ण स्वाध्याय पुस्तिका लगभग तेरह हजार श्लोक जितनी सामग्रीसे परिपूर्ण है। अक्षर सुन्दर बारीक होते हुए कागज पतले हैं और दीमकों द्वारा एक किनारेके हिस्सेको सज्जित व नष्ट कर दिया है।

उपरोक्त प्रतिमें प्राप्त ऐ० रचनाओंमें सबसे महत्त्वकी त्रिनयनसूरि सम्बंधी बहुतरी ॥ स्तूप नमस्कार संग्रह है क्योंकि त्रिनयनसूरिसम्बंधी सभी तत्त्व जो चाते अज्ञात थी वे इन्हींके द्वारा प्रकाशमें आती हैं इसलिए इन रचनाओंको आगे दिया जाता है।

श्रीतरुणप्रभसरित्त

श्रीजिनलब्धिसूरि—चहुत्तरी

सिरि मुणिवंद् जिणचंदं भविकवल विलासयं सरेऊण
मिरि जिणलब्धि रिसीसं तस्स सुसीसं थुणामि ण्दं ॥ १ ॥

वियदे भायऊणाडे नगोर पुणोवण जणोवादे
इदेघरेखाडे जय न दूसे ताई माडे ॥ २ ॥

देसे दुग्ग निवेसे सिरि जैसलसेरु पुरवरे आसि ।
राया जायव वंसे नयो निसीहो जयतसीहो ॥ ३ ॥

सिरि पासनाह भयणं भुवणत्तय कणथ भूयणं तत्थ
जिण ईव रयण सोहं सदेउ कल हूय कल कलसं ॥ ४ ॥

दिहंमि जग्गि दिट्ठा सासय जिण भयण वसिया सकया
जं तस्सेग्ग रूपग सरूवसु निरूवणं नासि ॥ ५ ॥

ऊपस वंस रन्ने पलक्क नवलक्क साइपरिणाहे
अचन्भुय महिरुटो धणसीहो सायबो रुटो ॥ ६ ॥

सेताहीथी रयणं धीरयणंजीए सील कंति जुयं
सयलासा सुपयासं सुपया संतोसय जाये ॥ ७ ॥

अस दिणे सा जाया संजाया तस्स साहुसुयगन्भा
आरंहु गंडयल्या घर वसु गन्भाव सुमइयं ॥ ८ ॥

सा सुयणू सासुयणू संसूयणू तणभायओ हूया
सुह सुमणा सुह सुमणा सुह समणो सेवणा निरया ॥ ९ ॥

मुंज श्रान्ति ससंहर त्रिकम नरनाह विरिम भग्गसिरि
सुख दुवालस दिवसे उववओ तंसि नर पुत्तो ॥ १० ॥

सच्चउरे वर नयरे जम्भो जस्सेह भाय ताय हरे ।
तेण अणुहारेण सो जाओ भाय भाय सुहो ॥ ११ ॥

भरणी गए ससंके सुह गहसंगे वुरंग जइ लग्गे
लक्खणंतो पुत्तो लम्पणसीहो कओ तेहि ॥ १२ ॥

भारग्ग भग्ग सोहग्ग कंति सुह सुगुण वग्ग संसग्गा
वालत्तणेवि माया पियराणं नयण घण सारे ॥ १३ ॥

भवसायर योहिल्या अवहिल्या नाण वंसणुणोसु
अणहिलपुरम्मि पत्ता विहरता सूरि जिणचंदं ॥ १४ ॥

सुहचंद चंदिमाण तेमि मो देसणाण पाणेणं
संसित्तो मंजामो वविचासो विमयविमयलिल्लो ॥ १५ ॥

तेरह सत्तरि वरिसे माहम्मि बलनिख गारसी दिवगे।
सिरि पट्ठणंमि दिग्गजा जिणचंद गुरवमे चम्प ॥ १६ ॥

सज्जाय पाटकायाना पंन्नि कच्च भणण भेण्णं
मुणिचंदगणि ममीरे लद्धिनिहाणेण परि रहयं ॥ १७ ॥

राइंदचंद नामगसुरि सयांसमि तेण मन्हेहिं
नादग रिज्जाजि जाणंदलंकार वागरणा ॥ १८ ॥

भणिया घम्प वयरण गणिया फोणाणि सप्पमाणाणि
मूलागमामहत्वा कुलाई सुकुलाई गहियाई ॥ १९ ॥

निय बुद्धि कुमगेणं जेगागेणं जयपडागाण
गुर गिरि रयण गुहाण महत्थ रयणाणि वट्ठित्ता ॥ २० ॥

गुण गण गण रयण वण पीदीण ठाविळण सयलाणि
गुह बहु पुट्टि धणाणं मुमुणि जणाणं पयत्ताणि ॥ २१ ॥

दमयेत्ती प वहाण विसमाण कन्न कुमुममाला प
वासवदत्त वहाण मयंवरण दियं चस्म ॥ २२ ॥

फम्मप्पयडी पयडी क्रियाइ गहनत्थ गदण तन्हा प।
जस्स न मूदा गूडा भइपूडा बुद्धि पट मूदा ॥ २३ ॥

सिरिजिणकुसल सयासे नाय महानक खंडण सुनका
सियवाय संराय रनि सिट्ट परिमिट्ट तषाय ॥ २४ ॥

अन्हेहि समं भणिया धाणभणिया भाणिया विसम गंधा
जेगंधिहण गुगेणं अट्ठरियं भायरतेण ॥ २५ ॥

रंति शुभं दंति शुभं फंतिगुणं जस्स सुणिजेकेय।
धूणं धूणं सिरसं वधंति नराय ठागेषु ॥ २६ ॥

वयण बला वयण बला वयण कला जम्म जस्स सरिस्स वयणला
सज्जण सुहा सज्जण सुहा सवण सुहातेण जह संरां ॥ २७ ॥

गण वयण तणु वित्तीओ जंहूया तस्स वस्स वित्तीओ
तओचुज्जं पुज्जं जं सो तामि वसेन ठिओ ॥ २८ ॥

वसु^८ वसु^८ सिद्धि^३ सत्ति^१ वरिसे मग्गसिरे बुद्धि गारसी दिवसे
सुद्धविद्धि धम्म नरवर मूलपुरे देवरायपुरे ॥ २९ ॥

जिणकुसलसुरिसुहगुरू सुहत्थ कमलेण संव समवाण
अम्हाणं सुरिपय उवज्झाय पयं टियं चस्म ॥ ३० ॥

हृद्य तला पायतला लच्छीहर दण्ड दृष्टेहि निम्नप्रिया
 हि जे सुपयावद्गणा लच्छी जेने गु संममिया ॥ ४७ ॥
 जेहि नद सुत्तीओ सुद सुत्तीओ रसुन्मय मदीओ ।
 अंग समुद सुतारे केहि न दिट्ठा स दिट्ठीहि ॥ ४८ ॥
 रण्डं पय रय रण्डं सुमक्करं पाय वन्धस्सक्करयं
 उरुं निरुद लउरं...हुगुदुगुदियं च कदु गुदियं ॥ ४९ ॥
 खीरं मरुखरीरं पीऊम रमं कर्मउ भरवि रमं
 मज्जेतेहि केहि जेसि पागी न संयुगिया ॥ ५० ॥
 उरुय विजय विहारो जेहि सखा अमजा धयराया ।
 उत्तरगुण पयडीओ चडिया निय विमय राणसु ॥ ५१ ॥
 सुणि कण्हा गुदगुडिया संजुडिया सारमीलरहसहस्या ।
 गरवरियाय सुहाया वधकरा...वपायका ॥ ५२ ॥
 दिट्ठिविण्णं न मोहो नय कोहो नेउ बोधमदो लोहो ।
 नय पाप जोह छोहो जहि विसेहोदण्ण चरिओ ॥ ५३ ॥
 जेहि धयबल पभासप विरेय विनय सुहद भइवाण्
 अघाणं अघाणं अंगाणं पदुदियं पत्तं ॥ ५४ ॥
 पद गामं पद नगर विहिया विहिणा भहसना परमा ।
 सखी वानोवसंधो गुण विहवेण भरेऊण ॥ ५५ ॥
 चाणि गुणो वच्च गुणो वराण गुणोव जेमिमसरिच्छो
 केहि विवुहाण मणे न छेरय वारओ जाओ ॥ ५६ ॥
 निरि गुज्जरत्त देसे मारव देसे सवायलवखे य
 लाडे माडे देसे सिंधु सुरहाइ विमण्णसु ॥ ५७ ॥
 वज्जंते तुर रये गज्जते चारु भट्ट थद्वेय
 जेहि विहार विसण्ण विप्पी जाया भुवण भूसा ॥ ५८ ॥
 परवाइ चन्धवाळं रिजा गुण गच्छ पय्यथारुदं
 मं नमिऊणं जेहि लम्गं पाणु भूलिख्य ॥ ५९ ॥
 अट्ठण्हं गाऊणं सया समाराहणं मिय जेहि
 संतो मुहत्त वंता अह अहियं हुति गुणवंता ॥ ६० ॥
 चउ त्रिसि सामण भुवण करण्णं चउप्रयाणि रहयाणि ।
 उवजाय तियं चउथं वाणारिय पय महावरियं ॥ ६१ ॥
 विणया णमंत मीसा अडसीमा जेसि लद्ध आसीसा
 संजम गुण रासीसा परिचत्त वरायवारीसा ॥ ६२ ॥

इन्द्र द्रुम समष्ट सादृणं साहु धम्म धुरजुग्गे
 संखित्ते वर खित्ते अज्जा दो चेय जेहिं कया ॥ ६३ ॥

निय गुण माहज्जेणं अणन्न सरिसेण धुहवि पयहेणं ।
 राय वणवीर मालग पमुह पय सेय कारविया ॥ ६४ ॥

मुत्ती ससंक मुत्ती रत्ति दीहं कला पयासिंती
 जेसिं विगय कलंका विम्हयया कस्स नो जाया ॥ ६५ ॥

विज्जा मंता संता जग्गी कंता समागया संता
 कलिकाले निरतिसए साइसयत्तं सया पत्ता ॥ ६६ ॥

अट्ट दुहट्ट विभोगो धम्म ज्हाणे विभोग संजोगे ।
 धणुभोगे समिभोगो जेसिं महो कोविमण जोगो ॥ ६७ ॥

जिणवर समयारामे नाणामिय केलि लालसमणेहिं
 पसम गणुहिं जेहिं न जाणियं काल परि मल्लणं ॥ ६८ ॥

सदिसेय नाण ज्ञाणा नियजीविय मंतणं च जाणित्ता
 सग पट्ट सिक्ख सिक्खा दत्ता जेहिं सहस्येणं ॥ ६९ ॥

वेर्येयैर वेरै सुहाकर वच्छर अस्सिणस्स सिय पनखे
 धारसि दिवसे सगं पत्ता सुलमाहिणा जेय ॥ ७० ॥

नागपुरे पुरि तेमि सुपसल्लं धूम मुद्धरं तिरयं
 संपेणं कारवियं भवियाण मनोरमथ करं ॥ ७१ ॥

रउजं राएण जिणा विणा पयावेण नो खमोराया
 पुप्फेण विणु पयाओ तह तेहि विणाय बंद कुलं ॥ ७२ ॥

अज्जवि सुरहट्ट भुणं जेसिं पस कुमुम सेहरो सुरही
 कप्पूर पूर सरिमो भवि महुयर हरिस रस वरमो ॥ ७३ ॥

इय जिणलद्धी धुणिलो तरुणप्पह सुरिणा सतिप्पेणं
 एट्ठिय सिरी परिकलियं विहि संपे मंगलं देठ ॥ ७४ ॥

॥ इति भट्टारक थी जिनलब्धिभूषितानां चतुर्त्तरि समाप्ता ॥

श्रीजिनलब्धिभूषिस्तुप नमस्कार

जा सूरि राठ नवलमल कुले पसुओ, सचंदगच्छ विहि संय पयाय भूमो
 अणुव्व अणुय पभय गुणाभिरामो, मो मे करेओ जिणलद्धि गुरु पयाय ॥ १ ॥

जगवर जिणचंदस्सूरि सीमावर्यमा, जिणपट्टम गुम्फं पट्ट उज्जोदकरा
 गुरसिरि जिणलद्धिस्सूरि राया, सया ते मम सबल समिद्धि मयमदाहं ॥ २ ॥

जे जायजर सद्यथोर नगरे जे पट्टणे दिक्किया
सूयज्जाय पया पुरा मुणिया जे देयगप्पुरे
सरिंदा पुण पट्टणे पुरये नागाभिहाणे णिं
पत्ता ते जिणलद्धिसूरि पयसा हुंमुण्यमग्रा मम ॥ ३ ॥

कि नागं वर दंसणं विमहना कि चादचारिचयं
कि रंती किमु धीरिमाद मुगुगा निजिज्जणं जम्मओ
इविषणं यलु निम्मलं निरउमं कि कि पओ घघण
ते पुजा जिणलद्धि सूरि गुणो निचं पसीयंतु मे ॥ ४ ॥

॥ इति श्री जिनलद्धिसूरि पागनां स्तूपनमस्कारा ॥

श्रीजिण लद्धिगुरूणं निष महजिय मुरामुर गुणं
विलसंन परम पउमं थुणेमि धूमंमि पय पउमं ॥ १ ॥

सो धणसिंहो सा धन भउणला जाहिं सद्यपुर नगरे
तेरसय सट्टियरिते मगासिरेनिर पसुओ सि ॥ २ ॥

जिणचंदसूगिरयेण तेरसय सत्तरीद तहि माण
पत्तं धरित्त रयणं सेण महग्वासि पुओमि ॥ ३ ॥

मिरि जिणकुसल गुरुहि निज्जा पारंगयस्य तुह पुयं
तेरद अट्टासीय वत्त मुयज्जाय पयसुचियं ॥ ४ ॥

पट्टण पुरेय विक्कम चउद्दहसयवच्छरंति आसाढे
मिरि जिणपउम गुरूणं पट्टे भयवं नमुपनिट्ठे ॥ ५ ॥

गुह पुन्नसिहिं वट्ठं के के नहु विग्गिया हवंतिगुरो
तुग्गारिमाण भहवा नूरीण सुहं हवद्द सज्जं ॥ ६ ॥

तुह थहु लोहो जं पय रिद्धिण् दिव्वरिद्धि उधरिमणो
चउद्दहचउत्तरं ते दिसे गओ नागपुरओत्तं ॥ ७ ॥

णवं तुह सिरि जिणलद्धिसूरिपाया टिया थुया धूमे
निधं महापसायं कुणंतु मिहि नयल संयस्स ॥ ८ ॥

॥ इति श्री जिनलद्धिसूरि पाटपदमानां नागपुरस्थित स्तूपस्य स्तवनं समाप्तं ॥

शुभ संवत् २०२१ मिते वैशाख शुक्ल ३ अक्षयतृतीया गुरुवासरे श्रीकलिकृत्ता महानगर्या अजीमगंजस्थित
से० १४९० लिखित श्रीजिनमद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकान् लिपिकुनम् नाहटा भंवरलालेन ॥ शुभंभवतु ॥
कल्याणमस्तु ॥

दिगम्बर परंपरामें आचार्य सिद्धसेन

कैलाशचन्द्र शास्त्री

आचार्य सिद्धसेन जैन परम्पराके प्रख्यात तार्किक और ग्रन्थकार थे। जैन परम्पराकी दोनों ही शाखाओंमें उन्हें समान आदर प्राप्त था। किन्तु आज उनकी कृतियोंका जो समादर श्वेताम्बर परम्परामें है वैसा दिगम्बर परम्परामें नहीं है। किन्तु पूर्वजालमें ऐसी बात नहीं थी। यही दिखाना इस लेखना मुख्य उद्देश्य है।

नामोल्लेख

उपलब्ध दि० जैन साहित्यमें सिद्धसेनका सर्वप्रथम नामोल्लेख अकलकदेवके तत्त्वार्थवार्तिकमें पाया जाता है। तत्त्वार्थसूत्रके प्रथम अध्यायके तेरहवें सूत्रमें आगत 'इति' शब्दके अनेक अर्थोंका प्रतिपादन करते हुए अकलकदेवने एक अर्थ 'शब्दप्रादुर्भाव' लिया है। और उसके उदाहरणमें श्रीदत्त और सिद्धसेनका नामोल्लेख किया है। यथा—

‘अविच्छिन्नप्रादुर्भावे वर्तते इति, श्रीदत्तमिति सिद्धसेनमिति’ (त० वा० पृ० ५७)

श्रीदत्त दिगम्बर परम्परामें एक महान् आचार्य हो गये हैं। आचार्य विद्यामन्दने अपने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकमें उन्हें 'स्रष्टा वादियोंका नेता तथा 'जल्पनिर्णय' नामक ग्रन्थका कर्ता बतलाया है। अतः उनके पश्चात् निर्दिष्ट सिद्धसेन प्रसिद्ध सिद्धसेन ही होना चाहिये। अकलकदेवकी कृतियों पर उनके प्रभावकी चर्चा हम आगे करेंगे। अतः अकलकदेवने श्रीदत्तके साथ उनकी स्मरण किया, यही विशेष सम्मान प्रणीत होता है।

गुणस्मरण

विनमकी नवीं शताब्दीमें दिगम्बर परम्परामें दो जिनसेनाचार्य हुए हैं। उनमेंसे एक हरिवंशपुराणके

रचयिता थे और दूसरे ये महापुराण(आदिपुराण)के रचयिता। दोनोंने ही अपने अपने पुराणोंके प्रारम्भमें अपने पूर्वज आचार्योंका स्मरण करते हुए सिद्धसेनका भी स्मरण किया है।

हरिवंशपुराणमें स्मृत आचार्योंकी नामावली इस प्रकार है : समन्तभद्र, सिद्धमेन, देवनन्दि, वज्रसुरि, महासेन, रविपेण, जटासिंहनन्दि, शान्त, त्रिनेत्रादि, कुमारसेनगुरु और वीरसेनगुरु और जिनसेन रामा।

आदिपुराणमें स्मृत आचार्योंकी तालिका इस प्रकार है : सिद्धसेन, समन्तभद्र, श्रीदत्त, प्रभाचन्द्र, शिवकोटि, जटाचार्य, काणभिक्षु, देव (देवनन्दि), भट्टाकलङ्क, श्रीपाल, पात्रनेसरी, वादिसिंह, वीरसेन, जयसेन, कवि परमेश्वर।

प्रायः सभी स्मृत आचार्य दिग्भ्रार परम्पराके हैं। उन्हींमें सर्वोपरि सिद्धमेनको भी रथान दिया गया है जो विशेष स्वरूपसे उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणकारने सिद्धसेनका स्मरण इस प्रकार किया है—

जगत्प्रसिद्धबोधस्य वृषभस्थेन निस्तुपा।

बोधयन्ति सत्तां शुद्धिं सिद्धसेनस्य सूक्तयः ॥ ३० ॥

जिनका ज्ञान बगतेमें सर्वत्र प्रसिद्ध है उन सिद्धसेनकी निर्मल सृष्टिया शृणुभदेव जिनेन्द्रकी सृष्टियोंके समान सज्जनोंकी बुद्धिको प्रबुद्ध करती हैं।

इसके पूर्व समन्तभद्रके वचनोंको वीर भगवानके वचनतुल्य बतलाया है। और फिर सिद्धसेनकी सृष्टियोंको भगवान् ऋषभदेवके तुल्य बतलाकर उनके प्रति एक तरहसे समन्तभद्रसे भी अधिक आदर व्यक्त किया है। यहा सृष्टियोंसे सिद्धसेनकी किम्बी रचनाविशेषकी ओर रचेत प्रतीत नहीं होता। किन्तु महापुराणमें तो अवश्य ही उनके सन्मत्तिसूत्रके प्रति सन्नेत किया गया है। यथा—

प्रवादिऋषियूथानां केमरी नयदंभरः।

सिद्धसेनकविर्जीयादिक्रपनरसरादिकुरः ॥ ३२ ॥

सिद्धसेन कवि जयवन्त हों, जो प्रवादीरूपी हाथियोंके छण्डके लिये सिंहके समान है तथा नय जिघके केसर (गर्दन परके बाल) हैं और विकल्प पैनै नारत्न हैं।

सिद्धसेनतृप्त सन्मत्तिसूत्रमें प्रधान रूपमें यद्यपि अनेकान्तकी चर्चा है, तथापि प्रथम काण्डमें अनेकान्तवादर्नी देन नय और सप्तभगीकी मुख्य चर्चा है। तथा दूसरे काण्डमें दर्शन और ज्ञानकी चर्चा है, जो अनेकान्तकी ही अंगभूत है। इस चर्चामें आगमका अवलम्बन होते हुए भी तर्ककी प्रधानता है। और तर्कवादमें निरूपणाल्की मुख्यता होती है जिसमें फलोंकर प्रतिवादीको परास्त किया जाता है। अतः जहा सन्मत्तिसूत्रके प्रथमकाण्ड सिद्धसेनरूपी सिंहके नयनेसरत्वका परिचायक है, वहा दूसरा काण्ड उनके निरूपणरूपी पैनै नरोंका अनुभूत करता है। दर्शन और ज्ञानका केवलीमें अभेद सिद्ध करनेके लिये जो र्क उपस्थित किये गये हैं, प्रतिपक्षी भी उनका लोहा माने बिना नहीं रह सकते। अतः जिनसेनाचार्यने अवश्य ही सन्मत्तिसूत्रका अध्ययन करके सिद्धसेनरूपी सिंहके उस रूपका साक्षात्परिचय प्राप्त किया था, जिसका चित्रण उन्होंने अपने महापुराणके संस्मरणमें किया है।

सन्मत्तिसूत्रकी आगमप्रमाणरूपमें मान्यता

यह जिनसेन वीरसेनस्वामीके शिष्य थे और वीरसेनस्वामीने अपनी भवला और जयवन्ता टीकामें नयोंका निरूपण करने हुए सिद्धसेनके सन्मत्तिसूत्रकी गाथाओंको सादर प्रमाण रूपसे उद्धृत

किया है। दोनों टीकाओंमें निवेष्टोंमें नयोंकी योजना करते हुए वीरसेन स्वामीने अपने कथनका सम्मति सूत्रके साथ अभिविरोध ब्रजालते हुए सम्मतिसूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य किया है। किन्तु सम्मति सूत्र के दूसरे काण्डमें केन्द्रज्ञान और केन्द्रदर्शनका अभेद स्थापित किया गया है और यह अभेदवाद जहां प्रमत्तादी श्वेताम्बर परम्पराके विरुद्ध पड़ता है वहां युगपद्वादी दिगम्बर परम्पराके भी विरुद्ध पड़ता है। अतः सिद्धसेनके इस अभेदवादी मतको जैसे श्वेताम्बर परम्पराने मान्य नहीं किया और जिनभद्रगणि क्षमाश्रमगणने अपने विरोधावश्यक माध्यममें उसकी कठोर आलोचना की, वैसे ही सम्मतिसूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य करने भी वीरसेनस्वामीने उसमें प्रतिपादित अभेदवादको मान्य नहीं किया और मीठे शब्दोंमें उसकी चर्चा^१ करके उसे अमान्य कर दिया।

यह एक उल्लेखनीय वैशिष्ट्य है कि एक ग्रन्थको प्रमाणकोटिमें रखकर भी उसके अमुक मतको अमान्य कर दिया जाता है अथवा अमुक मतके अमान्य होने पर भी उस मतके प्रतिपादक ग्रन्थको सर्वथा अमान्य नहीं किया जाता और अपने रचयिताका सादर स्मरण किया जाता है।

अकलंकदेव पर प्रभाव

आचार्य अकलंकदेव आचार्य समन्तभद्रकी वाणीरूपी गंगा और सिद्धसेनकी वाणीरूपी यमुनाने सगमस्थल हैं। दोनों महान आचार्योंकी वाग्धाराएं उनमें सम्मिलित होकर एकाकार हो गई हैं। समन्तभद्रने 'आत्ममीमांसा' पर तो अकलंकदेवने अष्टशती नामक भाष्य रचा है, किन्तु सिद्धसेनने द्वारा तार्किक पद्धतिसे स्थापित तथ्योंको भी अपनी अन्य रचनाओंमें स्वीकार किया है। उसका स्वीकरण इस प्रकार है—

नयाकी पुरानी परम्परा सत्तनयवाटकी है। दिगम्बर तथा श्वेताम्बर परम्पराएं इस विषयमें एकमत हैं। किन्तु सिद्धसेन दियाकर नेगमको पृथक् नय नहीं मानते। शायद इसीसे वह पद्मनयवादी कहे जाते हैं। अकलंकदेवने अपने तत्त्वार्थतार्किक^३म चतुर्थ अध्यायके अन्तिम सूत्रने व्याख्यानने अन्तर्गत नयसत्तमगीका विवेचन करते हुए द्रव्यार्थिक-पर्यायार्थिक नयोंको समग्रहाद्यात्मक बतलाया है तथा छ ही नयोंका आश्रय लेकर सत्तमगीका विवेचन किया है। तथा लघ्वीयस्त्रयमें यद्यपि नेगमनयको लिया है तथापि कारिका ६७की स्वोपशब्दों में सम्मतिकी गाथा १-३की शब्दशः सस्कृत छायाको अपनाया है। यथा—

तित्थवर वयण संग्रहविसेमपत्थारमूलवागर्णी ।

द्वन्द्वद्विभो य पञ्चरणभो य सेमा विपय्यार्थि ॥—पन्मति ।

'तथा तीर्थरक्षयचनसंग्रहविशेषस्त्वानमूलम्याकरिणी द्रव्यार्थिकपर्यायार्थिको निश्चेतयौ ।

—ल० खो०

सिद्धसेनने सम्मतिमें एक नई स्थापना और भी की है। और वह है पर्याय और गुणमें अभेद की। अर्थात् पर्यायसे गुण भिन्न नहीं है। यह चर्चा तीसरे काण्डमें गाथा ८से आरम्भ होती है। अथ चर्चाका उपसंहार करते हुए आचार्य सिद्धसेनने उसका प्रयोजन शिष्योंकी बुद्धिका विकास बतलाया है, क्योंकि जिनापेक्षमें न तो एकान्तसे भेदभाव मान्य है और न एकान्तसे अभेदवाद, अतः उक्त चर्चाके लिये अद्यकाश नहीं है। (सम्मति ३-२५, २६)

१ कमायपाहुड, भा० १, पृ० २६१। कृत्स्न्यागम पु० १, पृ० १-१। पु० ९ पृ० २४४। पु० १३, पृ० ३-४।

२ कमायपाहुड, भा० १, पृ० ३५७। ३ पृ० २६१।

अकल्कदेवने भी तत्त्वार्थवार्तिकमें पाचवे अध्यायने 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥ १७ ॥' सूत्रने व्याख्यानमें उक्त चचाका उठाकर उसका समाधान तीन प्रकारसे किया है। प्रथम तो आगमप्रमाण देकर गुणही सत्ता सिद्धकी है, फिर 'गुण एव पर्याया' समाप्त करने गुणको पर्यायसे अभिन्न बन गया है। यही आचार्य सिद्धसेनकी मायता है। इस परसे यह झकासी गई है कि यदि गुण ही पर्याय है तो त्रेल गुणवत् द्रव्य या पर्यायवत् द्रव्य कहना चाहिये था—'गुणपर्याय वद् द्रव्य' क्यों कहा? तो उत्तर दिया गया कि जेनेतर मतमें गुणोंको द्रव्यसे भिन्न माना गया है। अतः उसकी निश्चितिने लिये दोनोंका प्रमाण करके यह बतलाया है कि द्रव्यके परिवर्तनको पर्याय कहते हैं। उसीके भेद गुण हैं, गुण भिन्नजातीय नहीं हैं। इस प्रकार इस चर्चामें भी अकल्कदेवने सिद्धसेनके मतको मान्य किया है। अतः अकल्कदेव पर सिद्धसेनका प्रभाव स्पष्ट है।

आचार्य विद्यानन्द और सिद्धसेन

आचार्य विद्यानन्द एक तरहसे अकल्कदेवने अनुयायी और टीकाकार थे। उ होने समस्तभद्रके आत्ममीमांसा और उस पर अकल्कदेवने अष्टादशी भाष्यको आवेष्टित करके अष्टसहस्री नामक महान् ग्रन्थकी रचनाकी थी। तथा जैसे व्यासदर्शनके सूत्रों पर उद्योतकाशी न्यायवार्तिकसे प्रभावित होकर अकल्कदेवने तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थवार्तिककी रचनाकी थी, वैसे ही विद्यानन्दने मीमांसक कुमारिलन मीमांसा श्लोकावार्तिकसे प्रभावित होकर तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थश्लोकावार्तिककी रचना की थी। इस तत्त्वार्थश्लोकावार्तिकमें प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्र पर नयोंका सुन्दर सक्षित विवेचन है। इस विवेचनने अन्तमें प्रथकारने लिखा है कि विस्तारसे नयोंका स्वरूप जाननेके लिये नयचक्रको देरना चाहिये, यह नयचक्र संभवतया मल्लबादीकृत नयचक्र होना चाहिये, क्योंकि उपलब्ध देवसेनकृत लघुनयचक्र और माहल धनलकृत नयचक्र प्रथम तो सक्षित ही हैं, विस्तृत नहीं हैं, इनसे तो विद्यानन्दने ही नयोंका स्वरूप अधिक स्पष्ट लिखा है, दूसरे, उस दोनों ही ग्रन्थकार विद्यानन्दके पीछे हुए हैं। अतः विद्यानन्द उनकी कृतियोंको देरनेका उल्लेख नहीं कर सकते थे, अस्तु। इस नयचर्चामें विद्यानन्दने सिद्धसेनने पद्मनयवाक्यको स्वीकार नहीं किया, बल्कि उसका विरोध किया है। उनका कहना है कि नैगमनयका अन्तर्भाव न तो समझमें होता है, न व्यवहारमें और न ऋजुसूत्रादिकमें। अतः परीक्षकों 'सप्रहभादि छे नय ही हैं' ऐसा नहीं कहना चाहिये।

सप्रहं न्यग्रहारे वा नातर्भावं समीक्ष्यते।

नैगमस्य तयोरेकनस्वतःप्रवणस्यैव ॥ २४ ॥

ननुसूत्रादिषु प्रोक्तहेत्वो वेति पणन्या।

समहादय एवेह न वाच्या प्रपरीक्षकै ॥ २५ ॥

—त० श्लो० वा० ६, २६९।

यहां 'प्रपरीक्षक' शब्द संभवतया सिद्धसेनके लिये ही आया है, क्योंकि परीक्षाने आधार पर उ होने ही पद्मनयवाक्यी स्थापना की थी। परीक्षकने साथ प्रकर्षत्वके सूत्रक 'प्र' उपसर्गसे भी इस बातकी पुष्टि होती है, क्योंकि सिद्धसेन साधारण परीक्षक नहीं थे।

इसी तरह विद्यानन्द पाचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' इस सूत्रकी व्याख्यान गुण और पर्यायमें अभेद मानकर भी सिद्धसेनानुगामी अकल्कका अनुकरण नहीं किया, किन्तु गुण और

पर्याय दोनोंके ग्रहणके आधार पर एक ऐसा तथ्य फलित किया जो अनेकान्तदर्शनके इतिहासमें उल्लेखनीय है। उन्होंने लिखा है—

गुणवद्द्रव्यमित्युक्तं सहानेकान्तसिद्धये ।

तथा पर्यायवद्द्रव्यं क्रमानेकान्तवित्तये ॥ २ ॥—त० श्लो० वा० पृ० ४३८

सहानेकान्तकी सिद्धिके लिये 'गुणवद्द्रव्यम्' कहा है। तथा क्रमानेकान्तके बोधके लिये 'पर्यायवद्द्रव्यम्' कहा है।

अर्थात् अनेकान्तके दो प्रकार हैं : सहानेकान्त और क्रमानेकान्त। परस्परमें विरोधी प्रणीत होनेवाले धर्मोंका एक वस्तुमें स्वीकार अनेकान्त है। उनमेंसे कुछ धर्म तो ऐसे होते हैं जो वस्तुमें साथ साथ रह सकते हैं जैसे अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व; किन्तु कुछ धर्म ऐसे होते हैं जो कालक्रमसे एक वस्तुमें रहते हैं, जैसे सर्वज्ञता और असर्वज्ञता, सुखत्व और संसारित्व। गुण सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमभावी होती हैं अतः एकसे सहानेकान्त प्रतिफलित होता है तो दूसरेसे क्रमानेकान्त।

इस तरह विद्यानन्दने सिद्धसेनके मतोंको अमान्य या प्रकाशन्तरसे मान्य करते हुए भी तत्त्वार्थ-श्लोकवार्तिकके प्रारम्भमें ही हेतुवाद और आगमवादकी चर्चाके प्रसंगसे समन्तभद्रके आत्ममीमांसिके 'वक्तव्यनास्ति' इत्यादि कारिकाके पश्चात् ही प्रमाणरूपसे सिद्धसेनके सम्मतिते भी 'जो हेतुवाद-परकम्' आदि गाथा उद्धृत करके सिद्धसेनके प्रति भी अपना आदरभाव व्यक्त किया है, यह स्पष्ट है।

टीकाकार सुमतिदेव

विद्यानन्दसे पहले और संभवतया अक्षरकदेवसे भी पूर्व दिगम्बर परम्परामें सुमतिदेव नामके आचार्य हो गये हैं। श्रवणबेलगोलाकी मल्लिपेणप्रशस्तिमें कुन्दकुन्द, सिंहनन्दि, वक्रप्रोव, यज्जनन्दि और पात्रकेसरीके बाद सुमतिदेव की स्तुति की गई है और उनके बाद कुमारसेन, बर्द्धदेव और अकलंकदेवकी। इससे सुमतिदेव प्राचीन आचार्य मान्य होते हैं।

पार्श्वनाथचरित(वि० सं० १०८२)के कर्ता वादिराजने प्राचीन ग्रन्थकारोंका स्मरण करते हुए लिखा है—

नमः सम्मतये तस्मै भवकूपनिपातिनाम् ।

सम्प्रतिर्विधृता येन सुखयामप्रवेदिनी ॥ २२ ॥

अर्थात् उस सम्मतिको नमस्कार हो जिनने भवकूपमें पड़े हुए लोगोंके लिये मुक्तधाममें पहुँचानेवाली सम्मतिको विवृत किया अर्थात् सम्मतिकी वृत्ति या टीका रची।

यह सम्मति सिद्धसेनकृत ही होना चाहिये। 'नमः सम्मतये' में 'सम्मति' नाम सुमतिके लिये ही आया है। दोनोंका शब्दार्थ एक ही है। किन्तु सम्मतिके साथ सम्मतिका शब्दालंकार होनेसे काव्य-साहित्यमें सुमतिके स्थानमें सम्मतिका प्रयोग किया गया है।

जैन ग्रन्थोंमें तो सुमतिदेवका कोई उल्लेख नहीं मिलता, किन्तु बौद्ध दार्शनिक शान्तरक्षितने अपने तत्त्वसंग्रहके रसाद्रादपरीक्षा और बहिरर्थपरीक्षा नामक प्रकरणोंमें सुमतिनामक दिगम्बरप्राचार्यकी आलोचना की है। यह सुमति सम्मति टीकाके कर्ता ही होने चाहिये। संभवतया उसीमें चर्चित मतार्थ समीक्षा शान्तरक्षितने की है। वेसे मल्लिपेणप्रशस्तिमें उनके सुमतिप्रसक्त नामक ग्रन्थका भी उल्लेख है। यथा—

सुमतिदेवमुं स्तुत येन व. सुमतिप्रसन्नमाप्तया कृतम् ।
परिहृतायनारपथार्थिनां सुमतिरोटि विवर्निभनार्निहन् ॥

अस्तु, जो कुछ हो, किन्तु इतना निश्चित है कि दिगम्बराचार्य सुमतिने, जो सम्मतया निम्नरी सातवीं शताब्दीसे बादके विद्वान नहीं थे, सिद्धसेनके सम्मति पर टीका रची थी। इस तरह सिद्धसेनका सम्मति तर्क सातवीं शताब्दीसे नौवीं शताब्दी तक दिगम्बर परम्परामें आगमिक ग्रन्थके रूपमें मान्य रहा। सम्मतया सुमतिदेवकी टीकाके लुप्त हो जाने पर और श्वेताम्बराचार्य अमरदेवकी टीकाके निर्माणसे पश्चात् दिगम्बर परम्परामें उसकी मान्यता छुट हो गई और उसे श्वेताम्बर परम्पराका ही ग्रन्थ माना जाने लगा। किन्तु वह एक ऐसा अनमोल ग्रन्थ है कि जैनदर्शनके अभ्यासीको उसका पारायण करना ही चाहिये। सम्मतितर्कके सिवाय, जो प्राकृतवाक्याब्ध है, संस्कृतरी कुछ बचीलिया भी सिद्धसेनहृत हैं। उनमेंसे एक बचीसीका एक चरण पूज्यपाद देवने सर्वार्थसिद्धि टीकाके सप्तम अध्यायके १३वें सूत्रकी व्याख्यानमें उद्धृत है—

‘त्रिशोत्रपति व्यासुभिर्न च पथेन मंयुग्मते’

अकलकदेवने भी अपने तत्त्वार्थवार्तिकमें उक्त सूत्ररी व्याख्यानमें उसे उद्धृत किया है। और वीरसेनस्वामीने तो जयध्वला टीका(भा० १, पृ० १०८)में उक्त चरणसे सम्बद्ध पूरा श्लोक ही उद्धृत किया है। तथा अवलोक देवने तत्त्वार्थवार्तिकमें आठवें अध्यायके प्रथम सूत्ररी व्याख्यानमें भी एक पत्र उद्धृत किया है जो प्रथम द्वाविंशतिकाका तीसरा पत्र है। इस तरह सिद्धसेनकी कुछ द्वाविंशतिका भी छठी शताब्दीसे ही दिगम्बर परम्परामें मान्य रही हैं। इन्हीं द्वाविंशतिकाओंमें न्यायावतार भी है और सिद्धसेनहृत माना जानेके कारण उसे उसके नामके अनुरूप जैन परम्परामें न्यायका प्रथम ग्रन्थ माना जाता है। किन्तु उसमें अनेक निप्रतिपत्तिया हैं, और ये अभी तक निर्मूल नहीं हुई हैं। अतः तत्त्वान्वधी विवादको न उठाकर इतना ही लिखना पर्याप्त समझते हैं कि उसरी दिगम्बर परम्परामें कोई मान्यता नहीं मिलती।

इस तरह दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन अपनी प्रख्यात दार्शनिक कृति सम्मति सूत्र या सम्मतितर्कके द्वारा विशेष रूपसे समाहत हुए हैं।



ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैनमूर्ति-निर्माता एवं महाकवि रङ्गू

राजाराम जैन

जैनमूर्तिकलाकी दृष्टिसे ग्वालियर-दुर्गका अपना विशेष महत्त्व है। वहाँ पर प्रातः सभी जैन मूर्तियों-के प्राचीन इतिहासका साक्षोपाङ्ग अध्ययन तो अभी तक नहीं हो सका है, फिर भी इसके प्रमाण उपलब्ध हैं कि नौवीं सदी ईस्वीसे वहाँ उक्त कलाका उत्तरोत्तर विकास होता रहा। ११-१२वीं सदीमें तो ग्वालियर-नगर अथवा दुर्गमें ही नहीं बल्कि समस्त मध्यभारतमें जैनमूर्तिकलाके साथ-साथ जैनधर्म एवं साहित्यका भी प्रचुर प्रचार रहा। इस सन्दर्भमें इंग्लीशियल गजेटियर^१का निम्न उल्लेख महत्त्वपूर्ण है:—

“In the eleventh and twelfth centuries the Jain Religion was the chief form of worship of the highest classes in Central India and the remains of temples and images belonging to this sect are with all over the agency ”

आगे चलकर उसके प्रचुर रूपसे विकसित होनेके प्रमाण १५-१६वीं सदीमें पुनः प्राप्त होने हैं, जो कई दृष्टियोंसे महत्त्वपूर्ण हैं। ग्वालियर दुर्गमें उपलब्ध केल, मूर्तियों तथा स्तूपके अभिलेखोंका गहन अध्ययन किया जाय तो तत्कालीन मध्यभारतीय इतिहासकी कई प्रचलित मान्यताओं पर नया प्रकाश पड़े

१ Imperial Gazetteer of India Vol IX, 1908 A.D., Page 353

उक्त गजेटियरम जिस समयकी बात करी गई है, उस समय वहाँके प्रधान जातियोंमें जैन जातिको गणना होती थी। उसकी आयु, समृद्धि, स्वास्थ्य एवं शिक्षाके सम्बन्धमें भी निम्न उल्लेख दृष्ट्य है -

“The age statistics show that the Jainas, who are the richest and best nourished community, live the longest, while the Animists and Hindus show the greatest fecundity,” (Page 348)

....Omitting Christians and others (chiefly Parsis) Jainas are the best educated community 19% being Literate, while Mosalmans come next with 8% followed by Hindus with 3%, (Page 348)

सकता है। जैन साहित्य एवं कलाके विकासकी दृष्टिसे उक्त काल स्वर्णकाल ही कहा जा सकता है। इस स्वर्णकालका जनक तोमरवर्षी राजा जूँगरसिंह (वि० सं० १४८१—१५१०) एवं उनका पुत्र राजा धीरसिंह (वि० सं० १५१०—१५३६) है। इन्हीं राजाओंके समयमें अपभ्रंश भाषाके धुरन्धर महाकवि रङ्गू भी हुए हैं, जिन्होंने लगभग तीससे भी अधिक विद्यालय ग्रन्थोंका प्रणयन किया था, जिनमेंमें अभी चौबीस हस्तलिखित ग्रन्थ उपलब्ध हैं^१। अपनी देवी प्रतिमा, ओजस्वी कविता, अगाध पांडित्य, कठोर साधना एवं सहज एवं उदार स्वभावके कारण ग्वालियर राज्यमें ऐसे लोकप्रिय हुए कि वे वहाँ पर जन जनके कवि एवं श्रद्धामात्र बन गए। विद्यासिंह तथा जैनधर्मके परमश्रद्धालु राजा जूँगरसिंह तो उनमें व्यक्तिगतसे ऐसे प्रभावित हुए कि उन्होंने कविसे अपने दुर्गम ही रहकर उसे अपनी साहित्य-साधनाका केंद्र बनातेकरा समग्र अनुरोध किया, जिसे कविने स्वीकार मी कर लिया था। कविने स्वयं प्रिया है :—

गोविन्दसिंहगमि गिरमंतउ बहुसुहेण सहि। सम्मत् ० १।३।१०

* महाकवि रङ्गू जैन थे अतः समस्त जैन समाज भी उनका अनुयायी था। जो अर्थहीन थे वे दर्शन-स्पर्शनसे श्रुतहृत्य होते थे तथा जो धनपुत्र थे वे उसके सचेतन अपनी माँगी कमाईकी पैलियोंका सदुपयोग करनेके लिये तत्पर रहते थे। ऐसे लोगोंमें सखी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, रणमल साहू, खेज साहू, खोग साहू, हरली साहू, सुल्हा साहू, ओखडा साहू, देमराल, खेमसिंह साहू, आदू साहू, सखी नेमदास, अमणभूषण पुन्नुदास, होदू साहू एवं कुशराज आदिके नाम उल्लेखनीय हैं। रङ्गू साहित्यके निर्माणमें उक्त भावोंने उन्हें आश्रयदान दिया था और उन्हींकी सत्प्रेरणासे कविने अपने ग्रन्थोंका प्रणयन किया था। ग्रन्थोंकी आयुक्त प्रशस्तियसि उक्त भावकोंकी ११-१२ पीढ़ियों तकका विस्तृत निरण उल्लेख होता है, जिनसे ग्वालियरकी तत्कालीन सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, धार्मिक, साहित्यिक आदि परिस्थितियों पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है।

उक्त धनपुत्र भावकोंमें सखी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, सबाधिप नेमदास आदिके नाम अत्यन्त प्रमुख हैं। इन्होंने रङ्गूकी आज्ञासे जैनमूर्त्तियोंका निर्माण एवं उनके प्रतिष्ठा-समारोहोंमें अपनी न्यायोपार्जित अदृष्ट द्रव्यराशिका सदुपयोग किया। महाकवि रङ्गूने सखी कमलसिंह-को गोपाचलका “तीर्थनिर्माता” कहा है, जो उपमुक्त ही है। कमलसिंहकी प्रेरणासे लिखे गये रङ्गूकृत ‘सम्मतगुणनिहाणकव्य’की प्रशस्तिके अनुसार कमलसिंहने ग्वालियर-दुर्गमें एक विशाल आदिनाथ भगवानकी मूर्त्तिका निर्माण एवं प्रतिष्ठा कराई थी। अन्य मूर्त्ति एवं मन्दिर निर्माताओं तथा प्रतिष्ठाकर्ताओंके कार्योंमें भी इनका सक्रिय सहयोग रहता था। एक बार कमलसिंहने अपनी आदिनाथ भगवानकी मूर्त्ति की प्रतिष्ठाके लिये जब राजा जूँगरसिंहसे आज्ञा चाही तब जूँगरसिंहने उन्हें केवल अपनी स्वीकृति मात्र ही प्रदान न की बल्कि दो आदर्श राजाओं—छोरठके राजा बीरलदेव एवं जोगिनीपुरके राजा पेरुब्राह्मि—द्वारा प्रभावितोंमें श्रेष्ठ वस्तुपाल-तेजपाल एवं सारणवाहुको प्रदत्त धार्मिक कार्योंमें हर प्रकारसे साहाय्यका उल्लेख करते हुए कहा कि मैं भी अपने राज्यमें उन्हीं राजाओंके आदर्शोंका पालन करता हूँ। अतः आदिनाथकी प्रतिष्ठाके समय तुम “जो-जो माँगोगे वही-वही दूँगा (च ज मगटु त तें देसमि)। तुम अपना धर्मकार्य निश्चिन्तापूर्वक सम्पूर्ण करो।” इतना कहकर राजाने

१ रङ्गू-साहित्यके परिकल्पक शिष्य “मिथु रघुवि मन्व” —रत्नकृता(१९६१)में प्रशस्तित “सन्धिकारिण अपभ्रंश भाषाके महाकवि रङ्गू” नामक मेरा निबन्ध दृश्य है।

२ सम्मत ० १।१।५।५।

३ सम्मतगुणनिहाणकव्य १।१।१।

कमलसिंहको सम्मान स्वरूप अपने हाथसे पानका बीड़ा दिया। कमलसिंह भी प्रसन्नतापूर्वक वापिस अपने घर आया और दूसरे ही दिन प्रतिष्ठा समारोहका कार्य प्रारम्भ कर दिया।

उक्त विशाल मूर्तिके प्रतिष्ठा कार्यको सम्पन्न करनेवाले ये महाकवि तथा प्रतिष्ठाचार्य रक्षू। इस मूर्ति पर उत्कीर्ण अमिलेलखे भी इसका समर्थन होता है कि मूर्तिनिर्माता कमलसिंह या तथा प्रतिष्ठाचार्य ये रक्षू। अन्तर इतना ही है कि मूर्तिलेखमें कमलसिंहके नामके स्थान पर 'काला' शब्द पड़ा गया। किन्तु उसमें या तो लेखवाचकको कुछ भ्रम हुआ है अथवा प्रतीत होता है कि शीत, गर्मी एवं बरसातके मौसमी प्रभावने बीच बीचमें अमिलेलखेको प्रभावित करके ही 'कमलसिंह'को 'काला' बना दिया है। वस्तुतः वह 'काला' नहीं 'कमलसिंह' ही है, क्योंकि रक्षूकृत 'सम्पत्तगुणगिहाणकव्य'की प्रशस्तिकमें उल्लिखित कमलसिंहकी यशावली तथा लेखकी यशावली आदि सभी सट्ट हैं।

दूसरा मूर्ति-निर्माता या खेल्हा ब्रह्मचारी, जो हिसारका निवासी था तथा जिसका विवाह कुक्षेत्रने निवासी सहजा साहूकी पौत्री एवं तेजा साहूकी पुत्री खेमीके साथ हुआ था। सन्तान-लाभ न होनेसे उन्होंने अपने भतीजे हेमाको रहस्यीका भार सौंपकर ब्रह्मचर्य धारण कर लिया था तथा उसी स्थितिमें उन्होंने ग्वालियर दुर्गमें चन्द्रप्रभ भगवानकी मूर्तिका निर्माण तथा कमलसिंहके सहयोगसे शिखरबन्द मन्दिरका निर्माण और साथ ही मूर्तिप्रतिष्ठाका कार्य सम्पन्न कराया था। रक्षूने लिखा है :

तुम्हद पसाएण भवदुहकयंतस्म । सम्पिपहजिणंस्स पडिमा विसुदस्स ॥
काराविया मइं जि गोबायले तुंग । उडुचावि णामेण नित्यम्मि सुहसंग ॥
आजाहिया हाण महु जणाण सुपवित्त । जिणदेर मुणिपाय गंधोय सिरसित्त ॥
दुस्सभु णरजग्गु महु जाइ इहु दिण्णु । संगहिंवि शिणविकय मयणारि त्ति छिण्णु ॥
तहि पणिय उवयारं कारणेन जिणसुत्ति । काराविया तहि मुणिमित्त समिदिनि ॥
कविकालु जिणधम्म धुर धार पूदम्म । निजयालये सिहरि जय मुज्ज रुदस्स ॥
सिरि फम्मसिंहस्स संघादिवस्सेय । सुसहायण्णावि तं सिद्ध इह देव ॥

(समग्र ० १।४।११-१९)

ग्वालियर-दुर्गका तीसरा मूर्ति निर्माता है असपति साहू, जिसका पिता तोमरवर्मा राजा टगरसिंहका सम्मन्त, तान एव आपूर्ति मंत्री (Food and Civil Supply Minister) था। चार मासोंमें यह मन्त्रणा भाई था। चतुर्विध संघका भावहन करनेसे इसने "संगति" की उपाधि प्राप्त की थी। विद्यारनिक, धर्मनिष्ठ एवं समाजरा प्रधान होनेके साथ-साथ वह कुशल राजनीतिज्ञ भी था। प्रतीत होता है कि वह भी समकालीन राजा भीर्त्तिसिंहका दीवान, सुरक्षामंत्री अथवा प्रधान सलाहकार था। इसने श्रद्धावश अनेक जैनमूर्तियों एवं मन्दिरोंका निर्माण एवं उनकी प्रतिष्ठाएँ कराई थीं। रक्षूने कहा है :

पीयड पुगु परउवयालीणु । जिग्गुणवरिणय उदरियदीणु ॥
जिणि काराविउ जिग्गुहर ससेउ । धयणउ पंनिहिं रहमूनेउ ॥

१ जैन शिलालेख समुदाय मन्त्रीय भाग, (माणिक० सीरीज, बम्बई, वि० सं० २०१३) लेखांक ६३३।

२ सम्पत्तगुणगिहाणकव्य ४।३५।

३ समारणिचरित १०।३४।७-३४।

गियरंतच्छणि रत्रियउ राउ । सायविहाण वग्माणुराउ ॥
परणारिपरग्मुहु विगयलोहु । अयपत्ति माहु जणज्जणियमोहु ॥

(माय० १।१।८-९)

तथा—

पुणु घोषउ जंदणु सन्नियउं । रज्जकज्जपुरधरणममच्छे ॥
संघाहिउ असपत्ति असंकिउ । सत्तिपहवरणिम्मलजसअंकिउ ॥
गिरत्तिपपाउपटलणितरंयहु । जेण पट्टाविय जिणियहु ॥

(साय० ६।२६।६-८.)

चौथा मूर्ति निर्माता था सचाधिय नेमदास । इनरी मौरा एवं माणिको नामकी दो पत्नियाँ थीं । नेमदास योगिनीपुरके निवासी थे । वे यहाँके वणिक्श्रेष्ठोंमें अग्रगण्य तथा समकालीन राजा प्रतापनर चौहान (वि० सं० १५०६ के आसपास) द्वारा सम्मानित थे । इनके छोटे चतुर्थ भाई वीरसिंहने गिरनार-याना भी थी । इनके पिताका नाम तोसठ था तथा चदा सोमवशके नामसे प्रसिद्ध था । नेमदासने ग्वालियर तथा अन्य कई स्थानों पर पाषाण एवं धातुकी बहुत सी मूर्तियाँ एवं गगनचुम्बी जिनमन्दिरोंका निर्माण कराया था । रङ्गधूका आशीर्वाद उन्हें प्राप्त था अतः धार्मिक एवं साहित्यिक कार्योंमें वे सदा इनके साथ रहते थे । रङ्गधूक पुष्पासयकहाकी आचल्य प्रशस्तिमें इन्हीं बातोंका इस प्रकार उल्लेख किया गया है :—

.. .. . । संघाहि णामे नेमिदासु ॥
अमोसर णिवधावातफज्जि । सुमहंतपुरिसपहुण्डराज्जि ॥
जिणिय अणेय विसुद्धबोह । निम्मविधि दुग्गइपहणिरोह ॥
सुपइह काराविउ सुहमणेण । तिलेसगोत्तु वंधियउ जेण ॥
पुणु सुरविमाणससु सिंह सेऊं । गियपहवरपिहियउ चंदसेउ ॥
काराविउ जिं जिणणाहभवणु । मिथ्यामयमोहकसायसमणु ॥

(पुष्पासव० १।५।६-११.)

तथा
भो रङ्गधू सुह वट्ठियपमोय ।
संसिद्ध जाय तुहु परममित्तु । तउ वयणाभियपणेण तित्तु ॥
पइ विय पइहमहु सुहमणेण । जाजय पुरिय धणकंचणेण ॥
पुणु तुव उवणसं निणविहार । काराविउ मइं दुरियाउहाय ॥

(पुष्पासव० १।६।८-११.)

... साहं पइसु सुहयण वक्खाणिउ । णिव पयाउरइ सम्माणिउ ॥
धहुविहपाउपटिहविदुममउ । कारावेप्पिणु अगणिय पडिमउ ॥
पनिट्ठाविय सुहु नावज्जिउ । सिरित्तिलेसरगोत्तु समज्जिउ ॥
जिं णहलगि सिंहर चेईहर । पुणु निम्माविय सत्तिकरपहहर ॥
जेमिदासु णामे संघाहिउ । जिं जिणसंजमारणिच्चाहिउ ॥

(पुष्पासव० १३।२।२-६.)

रङ्गधूने सहज्जाले एवं पुन सहदेव संपत्तिकी भी मूर्तिप्रतिष्ठापक कहा है । जैन इसके सम्बन्ध

में अन्य कोई विशेष विवरण उपलब्ध नहीं होता । जो भी हो, इतना निश्चित है कि रङ्गधूके पूर्ववर्ती एवं उनके समयमें ग्वालियर दुर्गमें जैनमूर्तियोंका इतना अधिक निर्माण हुआ कि जिन्हें देखकर रङ्गधूको लिखना पड़ा :—

अगणित्य षण पडिम को लखइ । सुरगुरु ताह गणण णइ शकखइ ॥

सम्मत० १।१३।५.

ग्वालियर दुर्गकी जैनमूर्तियों को कविने अगणित कहा है, यह उचित ही है । राजा डुंगरसिंह एवं उनके पुत्र राजा कीर्तिसिंह दोनोंने ही कुल मिलाकर ३३ वर्षों तक जैनमूर्तियोंके निर्माणका कार्य सम्पन्न किया था । इस विषयमें सुप्रसिद्ध इतिहासकार हेमचन्द्र रायका कथन उल्लेखनीय है^१ :

He (Dunger Singh) was a great patron of the Jaina faith and held the Jains in high esteem. During his eventful reign the work of carving Jaina images on the rock of the fort of Gwalior was taken in hand, it was brought to completion during the reign of his successor Raja Karansingh (or Kirtisingh). All around the base of the fort, the magnificent statues of the Jaina pontiffs of antiquity gaze from their tall niches like mighty guardians of the great fort and its surrounding landscape. Babur was much annoyed by these rock sculptures as to issue orders for their destruction in 1557 A D

मूर्तिमञ्जक शस्त्रके उस आदेशका अंग्रेजी अनुवाद कनिष्कने इस प्रकार किया है^२ :

"They have hewn the solid rock of this Adivā and sculptured out of it idols of longer and smaller size. On the south part of it is a large size which may be about 40 feet³ in height. These figures are perfectly naked without even a rag to cover the parts of generation. Adivā is far from being a mean place, on the contrary, it is extremely pleasant. The greatest fault consists in the idol figures all about it. I directed these idols to be destroyed."

ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंको आधुनिक दृष्टिसे प्रकाशमें लानेवालोंमें सर्वप्रथम फ़ैदर माण्टेसेराट(Father Monteserrat)को है, जो एक योरूपियन सुमक्कड़ थे तथा जिन्होंने सम्राट अकबरके समयमें भारतकी पदयात्रा की थी । उन्होंने सूरतसे दिल्ली जाते समय ग्वालियर दुर्गकी जैन मूर्तियोंके दर्शन किये थे और कुछ दिन रुककर उनके इतिहास पर कुछ प्रसंग डालनेका प्रयास किया था ।^४

उक्त माण्टेसेराटने बाद जनरल कनिष्कने ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंका कुछ विवेचन किया ।

१ Romance of the fort of Gwalior (1931) Pages 19-20

२ Murry's Northern India Page 381-382

३ नाकरने भूमे आदिनाथकी मूर्ति की ऊँचाई ४० फीट लिख दी, वस्तुतः वह ५७ फीट ऊँची है ।

४ नाकर द्वारा उपयुक्त 'अदिवा' शब्दका कभी कनिष्क आदि किसीने भी स्पष्ट नहीं किया । मेरे ख्यालमें नाकरने 'आदिनाथ'के स्थले उक्त शब्दका प्रयोग किया है ।

५ Asiatic Researches Vol IX, Page 213

कनिमके बाट भी लोगोने उनपर लिखा है अवश्य, किन्तु वह सब कनिम साहबरी नकल अथवा उनके कथनका सारांश मान ही है। कनिमने उक्त मूर्तियोंकी कदसे प्रभावित होकर लिखा है:—

The (Jaina) rock sculptures of Gwalior are unique in northern India, as well for their number, as for their gigantic size.

इन्डियन स्टेट रेलवेके प्रकाशन विभागने भी अपनी ग्वालियर सड़की एक पुस्तिकामें उक्त मूर्तियोंको Rock giants की उपमा देते हुए लिखा है:—

Round the base of Gwalior-fort are several enormous figures of the Jaina Tirthankaras or pontiffs which vie in dignity with the colossal effigies of that greatest of all self advertisers, Ramses II, who plastered Egypt with records of himself and his achievements. These Jaina statues were excavated from 1440-73 A D

उपलब्ध विविध सामग्रीके आधार पर लिखित यही है ग्वालियर-दुर्गकी कुछ जैनमूर्तियोंकी अति-सक्षिप्त कहानी। ग्वालियर दुर्गको जब “Pearl in necklace of the castles of Hind” कहा गया है तब मला उभय सामान्य मूर्तियोंका निर्माण कैसे किया-कराया जाता? उनका क्या वैभव अद्भुत है। ये अपनी शैम्यता एवं भव्यतामें होइ लगाती-सी प्रतीत होती हैं। जिन मूर्तियोंका कलाकारोंने इन्हें गढ़ा होगा वे आज हमारे सम्मुख नहीं हैं, उनके नाम भी अज्ञात हैं, उन्होंने इसकी परवाह भी न की होगी किन्तु उनकी अनोखी कला, अनुपम शिल्प-कौशल, अद्वितीय धैर्य एवं अटूट साधना मानों इन मूर्तियोंके माध्यमसे हमारे सामने साकार उपस्थित है। और उनके निर्माता सचची कमलसिंह, खेल्हा, असपति, नेमदास एवं सद्देवके सम्बन्धमें क्या लिखा जाय? उनके आस्थावान् विद्याल हृदयोंमें जो अद्वा-भक्ति समाहित थी, उसके मापन हेतु विश्वमें शायद ही कहीं मापयन्त्र मिल सके। हाँ, जिनके दिव्य नेत्र विकसित हैं, जो कला विशानकी अन्तरात्माके निष्पात हैं, जो इतिहास एवं सङ्कतिके अमृतसरमें सराबोर हैं, वे उक्त मूर्तियोंकी भव्यता, शैम्यता, विद्यालना एवं कलाका शुद्ध निरीक्षण कर उनके हृदयकी गहराईका अनुमान अवश्य लगा सकते हैं। और उन मूर्तियोंके निर्माण करानेकी प्रेरणा देकर उनमें प्राणप्रतिष्ठा करानेवाले रङ्गू! जिसकी महती कृपासे पुरूप, उपेक्षित एवं भेदे आकारके कर्कश शिलापट्ट भी महानता, शान्ति एवं तपस्याके महान आदर्श बन गये, ऊँड़ सावड़ एवं मयानक स्थान तीर्थस्थलोंमें बदल गये, उत्पीड़ित एवं सन्तप्त प्राणियोंके लिये जो आराधना, साधना एवं मनोरथप्राप्तिके पवित्र मन्दिर एवं वरदानपट्ट बन गये। ज्ञानामृतकी अश्रुधारा प्रवाहित करनेवाले उस महान् आत्मा, सुधी, महाकवि रङ्गूके गुणोंका स्तवन भी कैसे किया जाय? मेरी दृष्टिसे उसके समग्र भावोंका प्रामाणिक विवेचन एवं प्रकाशन ही उसके गुणोंका स्तवन एवं उसके प्रति मन्त्री श्रद्धाञ्जलि होगी तथा साहित्य और कला जगत् तभी उसके महान् ऋणसे उद्भूत हो सकेगा।

मेड़तासे विजय जिनेन्द्रसरिको वीरमपुर प्रेषित सचित्र विज्ञप्तिपत्र

भंवरलाल नाहटा

जैन धर्मन तीर्थंकरोंने बाद आचार्योंका उल्लेखनीय स्थान है। क्योंकि जैन शासनका संचालन उन्हींके द्वारा होता है। साधु साध्वी, धावक-धाविका चतुर्विध सचको धर्ममें प्रवृत्त करानेका और शासन रक्षणका भार उन्हीं पर होता है। इसलिये जिस तरह राजा महाराजाओंका राज्य शासन चलता है उसी तरह आचार्योंका धर्म शासन। राजाओंकी तरह ही उनका मान सम्मान और आज्ञाओंका पालन किया जाता है। जैन शासनको इन आचार्योंने ही बड़ी सख्त-बूझसे अब तक टिकाये रखा और सब प्रकारसे उन्नति की। उनके आगमनसे धर्म जाग्रतिका जोत उमड़ पड़ता है। इसलिये प्रत्येक ग्रामनगरोंने धावक धाविका सत्र, आचार्योंको अपने यहां बुलाने, चातुर्मास करनेको उत्कृष्टित रहता है। उन्हें अपने यहां पधारनेके लिये जो विज्ञप्ति या विज्ञप्तिपत्र भेजे जाते थे वे इतने विद्वत्ता और कलापूर्ण तैयार किये जाने लगे कि एक तरहसे वे खण्डकाव्य और चित्र-गैलेरी जैसे बन गये। ऐसे महत्वपूर्ण और वैविध्यपूर्ण अनेकों विज्ञप्तिपत्र आज भी प्राप्त हैं। बड़ौदासे सचित्र विज्ञप्तिपत्रों संबंधी एक ग्रन्थ काफी वर्ष पहले प्रकाशित हुआ था। इसके बाद संस्कृतने अनेक विज्ञप्ति काव्योंका एक संग्रह मुनि जिनविजयजीने प्रकाशित किया था। पर अभी तक बहुतसे ऐसे महत्वपूर्ण विज्ञप्तिपत्र इधर-उधर बिखरे पड़े हैं जिनकी ओर किसीका ध्यान ही नहीं गया। यहां ऐसे ही एक सचित्र विज्ञप्तिपत्रकी नकल प्रकाशित की जा रही है, जो गुजरात और राजस्थान इन दोनोंके लिये विशेष महत्वपूर्ण है। अबसे १५५ वर्ष पहले (संवत् १८६७)की यह पत्र मेड़तेके श्रीसत्रजी ओरसे वीरमपुर स्थित तपागच्छने आचार्य विजयजिनेन्द्रसरिको भेजा गया था। अभी यह पत्र कल्याणकी गुजराती तपागच्छमधकी लायब्रेरीमें सुरक्षित है। वहीं एक और सचित्र विज्ञप्तिपत्र है, जो तपागच्छकी सागर शाखाके कल्याणसागरसरिको अहमदाबाद भेजा गया था पर उसमें चित्रोंके नीचे वाला अंश अब प्राप्त नहीं है।

मेड़तेका सचित्र विज्ञप्तिपत्र ३२ पृष्ठ लम्बा है जिसमें १७ पृष्ठ तक तो चित्र हैं और १५ फुटमें संस्कृत और मारवाडी भाषाका गद्य पद्यमें लेख है। यहां सर्वप्रथम चित्रोंका संक्षिप्त विवरण दे दिया जाता है। फिर मूल लेखनी नकल दी जायगी। चित्रोंका प्रारम्भ मंगल कलशसे होता है

जिसने दोनों और स्त्रिया सही हैं। इसने बाद उठने नीचे दो स्त्रिया गृत्य कर रही हैं, दो स्त्रिया बाजा बजा रही है, एक टोल्क और दूसरी बीणा बजा रही है। तदनंतर अष्ट मंगलिक, १४ महास्वन, त्रिदाल माता, सिद्धार्थने सामने बैठे स्वप्नल पाटक। फिर त्रिनालय, बाजार, दुकानें, महन्त, मण्डिर। इसने बाद बाजार, तीन-तीन दुकानें, श्रीनाथजी का मन्दिर। फिर तीन-तीन दुकानें, रास्तेमें १ घुन्सवार, पनिहारी, पुरुषार्थ, दो मुनि जिनने हाथमें काले रंगकी त्रिपणी है, चित्रित किये गये हैं। फिर हाथी पर भ्रजाधारी। तदनंतर चार घुस्वार, दस बाजा बजाने वाले, अद्वारोही राजा जिसके आगे २ और पीछे तीन और बालम २ आदमी चल रहे हैं। तदनंतर १५ पुरुष, १ वच्चा, १३ स्त्रिया और १ बाटिका है। स्त्रियोंने मस्तक पर घंटे। इसने बाद उपाध्वयम आचार्य तख्त पर बैठे हैं। सामने ४ भावक और स्थापनाचार्य हैं, पीछे चैवरपारा खटा है। तख्तेने पास ८ साधु, ७ श्रानिकार्ये जिनमें एक खड़ी है, एक व्यक्तिका एक पाव आग और एक पाव पीछे हैं। इसने बाद छाव्वीजीका उपाध्वय है। ४ श्राविकामें बैठी हैं। फिर पार्श्वनाथ मन्दिर शिखरयुक्त, जिसके दाहिनी ओर अन्य तीर्थंकर और बायी ओर दादागुरु विराजमान है और एक नर्तकी गृत्य कर रही है जिसने एक तरफ बाजिन बजाने वाला गद्दा है। इन भावचित्रोंने बाद विश्वसिलेस लिखा हुआ है जिसकी नकल आग दी जा रही है। विश्वसिलेसमें वीरमगावने रास पतहसिंह, टोकर सेठ, ४ जैन मन्दिर, ईश्वर, माता, गणपति, भैरव, ६४ योगिनी, ५२ वीर व सहस्रलिंग तालिका महत्त्वपूर्ण उल्लेख है। फिर विजयजिनेन्द्रपुरिचे १०८ गुणोंका उल्लेख करते हुये १से लेकर १०८ तककी वस्तुओं व प्रकारोंका वर्णन महत्त्वका है। तदनंतर मरुधर देश, राजा मानसिंह, मेदनीपुर (मेड़ता), वहाँने १२ मन्दिर, हाकम पचोली गोपालदासका काव्यम उल्लेख कवि गुलालविजयन शिष्य दीपनिजयने किया है। फिर आचार्यश्रीके गुण-वर्णन, उनके साथने मुनियाने नाम और मेड़तेके मुनियाने नाम काव्यम है। आग मारवाडी भाषाम गद्यम पत्र है जिसम पर्युषण आदिके समाचार व उपालम्भ लिखा हुआ है। यह लेख मवत १८६७ने मिंगसर मुदि ५को शिवचन्द्रने सघने कहनेसे लिखा है। प्रस्तुत लेखका आधार अश गुजरात सबधी है और आधार मारवाड़ सबधी। तत्कालीन मारवाडी भाषा एवं अन्य अनेक बातोंकी इस लेख द्वारा महत्त्वपूर्ण जानकारी मिलती है। लेखमें गुलाबविजयको कविराय विशेषण दिया है अतः उनकी कविताओंकी खोज भी जानी आवश्यक है।

विजसिपत्र

॥ १० ॥ श्रीसद्गुरुभ्यो नमः ॥ श्रीमन्मिनरान यागवादिनी सद्गुरुचरणमलसाराणीकृत्य ॥

स्वस्ति धीरमरसुरापुराणि चराधीतोत्तमांगैर्नैव ।

लोकालोक विलोकनैक रसिक धाम्नादि देवैः स्तुत ॥

दृष्ट्वा चरणाश्रये स्थितिमती चक्षेत्री रूपमाक्

जाग भक्तजनेष्टदा जयतु स श्रीनामिजातो जिन ॥ १ ॥

अथ श्रीशान्ति त्रिनस्तुति —

शशामयस्मिन्नचिरीदरे च, चिरत्वोयम् प्रचुर प्रचार ।

भायावप्येदुदारचोद्यं, जात स शान्ति दिव तातिरस्तु ॥ २ ॥

अथ श्री नेमितीर्थद्वर्णनम्—

राजीव दृग्योपिदुदाराजी लक्ष्महिन्वाचय मोरराज ।

राजीमर्ती यो विल योगिराजो, भूपासनेमिर्भविकाष्टमिद्वयै ॥ ३ ॥

अथ श्री पार्श्वपरमेश्वरस्तव —

पद्माशक्तिमती तथैव धरणी यस्याहि सेनापरी
पार्श्व नैव जहानि भक्तिनिरत पार्श्वमिथो यक्षरा
जस नाम यदीय मुञ्चत धिया वष्टाष्टक चसकम्
विश्वाभिस्तित दभवेजयतु स श्रीपार्श्वर्त्तधर ॥ ४ ॥

अथ बद्धमान जिनराजवर्णनम्—

येना तारि समा सुधारिभिर सहैक्षना दानत
वाले नल्य कुत्रादि जल्प विपमे मिथ्याधकारावृते
दण्डद्वाम्पर राजमण्डल निज जागर्नियच्छासनम्
सोय श्री चरमो जिनाधिप चरो जीव्यादन सर्द्धि ॥ ५ ॥
एव पञ्च जिनाधीशान् सुराधीशार्चित क्रमान्
अभिष्टूय प्रकृष्टेन भावेन कृत मगलान् ॥ ६ ॥

अथ गुजरदेशवर्णनम् ॥ दूहा ॥

सारद मात भया करी, प्रणमी सद्गुरु पाय ।
लेख पद्धति हिय धर्णु, गातु गच्छपति राय ॥ १ ॥
जयद्वीप दक्षिण दिग्गै, भरतक्षेत्र ममार ।
गुजर देश सुहामणो, वीरमनगर उदार ॥ २ ॥
धर गुजर सुदर धरण, हरण दुख सुख काम ।
हरपित सुरवासो वसें, जेहवो गुण तम नाम ॥ ३ ॥
सहु देवा माहे सिरै, सुरपति रच्यो निच हय ।
पासयियो हयै करी, सुयह करण निच सय ॥ ४ ॥
गुण प्रकरभु (? सु) गुजर तणा, लक्ष्मी कीनो वाम ।
तुगत बसाय्यो जेह धर, अधिनी पूरण जास ॥ ५ ॥
वीरमनगर सुहामणो, वनवाडी जग सार ।
कवि ओपम वासु कहै, पसरी जग विस्तार ॥ ६ ॥
तेहिज गुजर देसमें, वीरमनगर सुनाम ।
गुण मणि रयण करह ज्यु, भयौ ररै सुखदाम ॥ ७ ॥
चिहु मिति हरियाली खुली, नीरतरवर नीर ।
सल्लि परमरै नगल तर, ओटै किया गुहीर ॥ ८ ॥
शीतल छाया तर भला, निम माया पल वेल् ।
छदा कर राखै सदा, इण विध मननो मेल ॥ ९ ॥
सूरज चद्रज देख नै, हरपित हुवै निमदीम ।
धन धन इण नगरै नरा, वसै सु पवन छत्तीस ॥ १० ॥

॥ देशो भट्टियाणी री ॥

नगर वीरमपुर सौहो हो मन मोहै मुरतर वृत्ता, गढ मढ सोरण मड ।

ऊची गत निधि भीति हो बहुदीक्षि कीर्त्तिकगुरा, येत धरण चद्र खड ॥ १ ॥ न० ॥

कशुर पंक्ति विराज हो अनि छाजै मूरज विरिणना, मानुं निरम्या थाज ।
 महमन्त्रिणना मन मै हो ते पार्श्व धीजो बंद छै, विण रवि नीजो माह ॥ २ ॥ न० ॥
 हिय पुर परमिर गाई हो वड छांडछाई बहु अरु, पाताय्यर पंड ।
 दरारज भली भुरज हो जिन दुरजन न मन भयरवा, वृद्ध वृद्ध गुरु गृह ॥ ३ ॥ न० ॥
 भागी पुनी मंडप हो कवि मुग्धकी जिन निम वणै, नगर धरोपर मान ।
 कैया मंडप छडिया हो नमि गडिया सूरज विरिण नै, मानु रवि जोधन दान ॥ ४ ॥ न० ॥
 मंथिर मथि छाज हो मानु राजै स्फटिक रयनणा, जाली गोयां जोड ।
 नरल महिल धन मेडी हो मिल मेडी बंगला उज्जवा, कर्णा विराज वोड ॥ ५ ॥ न० ॥
 चहुटा मंडप राज हो विराजै मातग चोपडा, धेगी हटाठल मोट ।
 फितता छत्रीसे पडणा हो, नही ऊगा धन धन मुंदरा, व्यापारी बहु मोट ॥ ६ ॥ न० ॥
 चपल नुरगम सोह हो मन मोहै गय्यर साजता, रथ सु पालखीयानी जोर ।
 राज मातग में तरणी हो गन वरणी गय्यरनी मंडा चाली मातगमं चोर ॥ ७ ॥ न० ॥
 मिलनी हिलनी नारी हो सुर नारी परै सोभनी, फितनी चोहटा मांड ।
 ऐजो बहु छे भागी हो मन राजी देखोने हुचै, बैगण साग विराह ॥ ८ ॥ न० ॥
 खारिक पिस्ता गिराव हो मन जरा विस्ता हुचै सदा, धुंगीफळ बहु मोल ।
 अया रायण बेल हो बहु सेला मेवा सामदा, ऐवै लोक बमोल ॥ ९ ॥ न० ॥
 जरीया देदामी गय हो भरि पैदा थिरमा सायड पदड नीला लाल ।
 पंचांग पट पाभडीया हो मलजडीया पांटी नग भला, भारी मोला माल ॥ १० ॥ न० ॥
 साही छीटै सुहावै हो मन भावै ओठण कावली, देव कुसुम बलि दात ।
 जानी फळ तज चीणी हो बलि फीगी खुरमा जलेवियां, लाडु घेवर साव ॥ ११ ॥ न० ॥
 देहरा न्यार विराजै हो गात्रे मांड अंबरा, ऊंचा अनि बगमान ।
 कोरणी अनि मन हरणी हो वरणी नही जावै मही, गावत गंग्यर गान ॥ १२ ॥ न० ॥
 शांतिनाथमहाराजा हो मन भव्या सुरनर इदने, श्री प्रभु पार्श्व त्रिनट ।
 परतिप परवा पूरे हो हुल चूर, भनिजन वृद्धना, आपै सुग्य भयद ॥ १३ ॥ न० ॥
 सरणागत साधारि हो मुनिधरि अनुभव ध्यान में, बालधन जगतात ।
 वीरग परमर राजे हो दिवाजै राजै महीपति, श्री सन्नुजानी जान ॥ १४ ॥ न० ॥
 श्रावक बहुतै युकि, गुरुमक्ति निज प्रति सांचरै, पूजा विविध प्रकार ।
 सवर भेद नै स्तारै हो, शुचि गात्रे आठ प्रकार तुं, गात्रे मगलाचार ॥ १५ ॥ न० ॥
 माता ईश्वर गणपति हो, फणपति मैरु देहरा, महामर्गि तलाज ।
 जोगण चोखट मंडी हो, महचंडी बावन वीरना, पूजै दिवमनी भाव ॥ १६ ॥ न० ॥
 गड चोरासीना साला हो भ्रममाला गुणह गभीरनी, साधु घणादिय ज्ञान ।
 दामायक बहु पोया हो नहि थोपण सोसा को बरो, जैनवर्म शुभध्यान ॥ १७ ॥ न० ॥
 एहवो पुरवर वसतो हो मुख हसतो इदनगर परै, नहि एहवो बलि कोव ।
 इक दिन हवै वषाई हो तिहां आई थीजी साहवा, गच्छ घारी तुम होय ॥ १८ ॥ न० ॥
 बिननी करि बहुगारी हो हितघारी नहि तुजे साहवा, दोऊर सेठ कहै जाण ।
 हिवै तुम पूज पधारो हो अवधारो मगल चारनै, संव आग्रह बहुमान ॥ १९ ॥ न० ॥
 घणा महोच्छर बाजै हो दिवाजै गात्रे भारीया, वीरभगाम तै घाम ।
 घर घर मगल गाया हो वधाया थीजी साहिबा, दीपक मुनि वडै ठाम ॥ २० ॥ न० ॥

दूहा— इगलर वीरम सहर में, फतेसिंघ बाबोरान ।
धरम नीत प्रतिपालणो, धरत बडै सुभ भाग ॥ १ ॥
सदा रहो निज भक्ति उर, क्षत्री धर्म सुभाग ।
रीत नीत जालम मही, गहिरो फतेसिंघ राग ॥ २ ॥

उपय— महा सूर सपीर वीर चिहु तिसा वदीतो
तेज पाग तरवार च्यार तिस सहना जीतो
न्याय नीत मे निपुण दीपै दानार दिन प्रत
धरम पुरा धारणो हेक शिवभक्ति हुता हित
फतेसिंघ गहिरो गुणा, बड वखत बापै धरो
सूर ज्यो रहो सालम मही, कोड जुगा रजस करो ॥ १ ॥

दूहा— सोबादार सदा गुनी, बजतवत नर नाथ ।
श्रीजी साहिब कीनती, पडघारो नर साथ ॥ १ ॥
करि बदन आनक कहे, पडघारो पुर माह ।
जनम सफल होसी एरो, धरम कल्प विकसाह ॥ २ ॥
हम सुण श्रीजी ऊठीया, मंगलकलश बदाय ।
जय जय शब्द उचारिया, भट्ट चरणशुभ घाय ॥ ३ ॥

काव्य— जायें भारत खण्ड मण्डन निमे श्रीमन्नोद्यत्प्रमे ।
शांतीगी स्थिति सो ब्ये धनि जनैस्वर्गत्रि विद्याह्वये ।
देशे गुजर सन्निभ नरपति प्रोष्ठप्रतापोदये
दुष्टा नीतिदुरीति भीत रहिते विरुमेपत्तने ॥ १ ॥

अथ श्रीविजयजिनेन्द्रसूरिश्वराना वर्णनम् काव्य —

माधुर्येण वच श्रिवा नयनयोर्मांलस्य भाग्योदये
कान्त्या कान्ततनोर्मनोऽमलतया सिद्ध्या करामोन्नयो
कस्तुं जैन मतानुग समजगद् देवा क्षिप्तो विह्वलित
स्ते पूज्या निनशात्मनारणममा साक्षाद्गणेशोपमा ॥ १ ॥

अथ छंद माणकदण्ड—

श्री पूज्यराज गुणक विहान, जिम इंदुरान, गुणविमल साज
निशामडार, अनुपम आचार, समय सुवार, जुगतलि विचार
शीले सरूप, त्रिण भवन भूप, गुणक गुदीर, त्रिणरत्न सीर
मेरुमुपीर परत्रिया वीर, आनदकद, निम सुधाचद
मिलसो बियेक, चारित्र टेक, धर्मदसुरिद, तिण तगृतचद
दीपक, वृद सुख स्नेहकद, अष्ट करमके माचणहार, महिमावतमद्व ॥

दूहा— गुण बहवा तुमचा कहु, एक जीम जो होय
आचारिज गुण आमला, एकसो आठ हि सोय ॥ १ ॥

ढाल (२) पावजिनेस राहिया रे—ए देसी ।

पूज्याप्यतमोत्तमा रे, वंदनीक पूजनीक ।
 सरल गुण क्री सोमता रे, गलपनीयां मिर टीरु ॥ १ ॥
 जाणो जितेंद्रसूरीश्वरू रे ।
 भारती कंटविराजता रे, बलिगोतम भवतार ।
 भवोवतीव प्रतियोधमा रे, उदयो दिनरू सार ॥ २ ॥ जा० ॥
 इकविध असेजम तणा रे, टालण गुण मणि रणा ।
 वाचरू दोयविध धर्मना रे, तीन तरुना जाण ॥ ३ ॥ जा० ॥
 वयार कयायनं जीपता रे, पंचमहाप्रतधार ।
 रक्षरू पटविध जीवना रे, भय सस दीव निवार ॥ ४ ॥ जा० ॥
 टालक भाटे मद् तणा रे, नव प्रसन्नयना धार ।
 दशविध यनिधर्म धारणा रे, वाचरू अंग इग्यार ॥ ५ ॥ जा० ॥
 यरे उपांगने वाचता रे, तेरह काटीया जाण ।
 चवद विद्या नै जाणता रे, सिद्ध भेद पनरें बराण ॥ ६ ॥ जा० ॥
 सोल कला शशि निर्मला रे, सतरह संयमपाल ।
 पाप स्थानरू अटारना रे, नेहनिवारण साल ॥ ७ ॥ जा० ॥
 उगगीम दोय काउसग तणा रे, बीस स्थानक तप जाण ।
 श्रावक गुण इक्कीसना रे, वाचत हो भरवाण ॥ ८ ॥ जा० ॥
 परीमह भावीस जीपता रे, विषय तज्यो तेरीस ।
 भाणा जिन चोरीसनी रे, पालो विश्वासीस ॥ ९ ॥ जा० ॥
 भावना पचरीस भावता रे, कयाउत्तवण छारीस ।
 उपदेशक अंगें क्रिया रे, मुनि गुण सत्तारीस ॥ १० ॥ जा० ॥
 मतिज्ञान भेद अष्टासीसना रे, उपदेशक मुनिराय ।
 गुण तीम पाप श्रुत तणा रे, मंग नही समुदाय ॥ ११ ॥ जा० ॥
 मोहनीना स्थानक अठ रे, तीम भेद सुविचार ।
 सिद्ध भेद इक्कीसना रे, छत्रीस लक्षण धार ॥ १२ ॥ जा० ॥
 तेरीस आसावन तणा रे, टालक हो निशदीस ।
 चोरीस अतिशय जाणता रे, वार्णागुण पंचमीम ॥ १३ ॥ जा० ॥
 छत्रीस उत्तराप्यनना रे, उपदेशक गुरुराय ।
 गणपर कुंथु त्रिगंदना रे, सैत्रीस जाणो माय ॥ १४ ॥ जा० ॥
 खुद्विय विमाणना वर्गना रे, उदेशक अडत्रीस ।
 समयसेत्र माहे भाटे रे, कुलगुरु गुणचालीस ॥ १५ ॥ जा० ॥
 देहमान श्रीदांविनो रे, धनुष कटो चालीस ।
 पदम महलीय वर्गना रे, उदेशा इकवालीस ॥ १६ ॥
 बयालीस कलोदधि रे, सूरज है उद्योत ।
 कर्मनिपाकना देस छै रे, तयालीस श्रतबोध ॥ १ ॥

दूहा — उद्देशा वर्गे कहा, चोये चम्मालीम ।
 धर्मनाथ निज देहना, धनुषद्व पैतालीम ॥ १८ ॥
 यमी लिपीना जाणीये, अक्षर छयालीस ।
 अग्निभूत ग्रह मे वस्या, वर्षनु सैतालीम ॥ १९ ॥
 चौदमा धर्म जीणदना, गणधर अडतालीस ।
 तेरेन्द्रीना आऊयो, धनु गुण पचास जमीम ॥ २० ॥
 देह अनत निणदनो, धनुष भलो पचास ।
 उद्देशा इस्कायना, नव ब्रह्मचर्यना भास ॥ २१ ॥
 मोहनी कर्मतणा कहा, चूत्र मटा बारज ।
 पंच अनुत्तर ऊपना, वीर साय तेपज ॥ २२ ॥

टाल (३) पाडोसणरी देसी ।

एतो नेम निणद छग्रस्ते हो योगीधर दिन चौपचे हो (२) विचया महीयल मुदा ।
 एतो वीरनिणद अंतकाटे हो जो० कहा अजस्रपण हो (२) पचावन शुद्ध उदा ॥ २३ ॥
 एतो त्रिमलनिणदना जाणो हो जो० गणधर शुद्ध हो (२) छप्पन गुणमणि धरा ।
 त्रिग गणि पिप्प विमल कर जाणो हो जो० कहा अजस्रपण हो (२) सत्तावन शुभवरा ॥ २४ ॥
 एतो ज्ञानावरणी मे वेदनी हो जो० आयु नाम जाणो हो (२) अंतराय शुद्ध रहो ।
 उत्तर प्रकृति पाचनी जाणो हो जो० अग्रज मानो हो (२) ग्राह्य सुधे बहो ॥ २५ ॥
 इकरित चंद्र सत्तर जाणो हो जो० गुणमणि रहिये हो (२) निसिमान मे सदा ।
 एतो विमल निणद तो जाणो हो जो० सप्तधनु कहिये हो (२) देह मान सर्म मुदा ॥ २६ ॥
 चंद्रमंडल इगमद जाणो हो जो० भागो भनिये हो (२) लहियो सुभ ध्यानधी ।
 बलि शाति निणदना जाणो हो जो० कामठि सहने हो (२) सुनिबर शुभ मानयी ॥ २७ ॥
 एतो निपध नीलगिरि त्रेमठ ही जो० करत प्रकाशा हो (२) उद्योत निणदजी ।
 एतो चन्द्ररती गलामे पहिरे हो जो० चौसठि सरिया (२) मुधहार सु ण्णी ॥ २८ ॥
 एतो जगूदीप मे जाणो हो जो० रति पणसठि हो (२) मडल कर जोतिना ।
 दक्षिण मानुपगिरमे जाणो हो जो० चंद्र तपता हो (२) छामठि सुध सोतना ॥ २९ ॥

दूहा— श्री श्रेयास निणदना, गणधर सतसठ जाण ।
 धातरी पड निणदना, अडसठ कहा वखाण ॥ १ ॥
 सात करम उत्तर प्रकृत, गुणहोत्तर विण मोह ।
 मित्तर धनु उचापणु, वामुपुज्य तनु सोह ॥ २ ॥
 इस्तेर पूर सहस, अजित वस्या गृहवाम ।
 कला बहोत्तर जाणीये, विद्या रीठ विलास ॥ ३ ॥
 त्रिजय बलदेव तो आउपो, सहस तिहोत्तर वर्ष ।
 अग्निभूत गणधर तणु, आयु चहोत्तर वर्ष ॥ ४ ॥
 पच्योत्तर सै करली, पुण्यदतना जाण ।
 लक्ष ठिहोत्तर पूर्वधी, भरत थयो महाराण ॥ ५ ॥

दाल (४) श्री संगेश्वर पायजिणेश्वर भेटिये ।

तत्तोत्तर एव एक मुहुत्तनो मान छे । अरुवितनो आयु अटोत्तर यान छे ।
जर्झीफनी घोलनो कहीयो आतरो । जेयण गुण्यामी महम कही निहं सातरो ॥ १ ॥
श्रीधेयामनो मान कही केवळ मुनै । असी धनुष प्रमाण सहो मिथयी मुनै ।
नयनमीया मुनिजाण कहु साये भला । प्रतिमाना दिनमान सहो चितथी मला ॥ २ ॥
हृष्यामी ते जाण भली निध चित्तमे । देवानदनी पृथ वस्या धीरजी ममे ।
यामी निम जाण यहि शीतल पिना । गगवर प्र्यामी शुद्धि शिवा गुण शुधिया ॥ ३ ॥
अरुभदेय निवदना गगवर जागीये । शौरामी शुद्ध जाण जगप्र ययागीये ।
उद्देशा पदमागना विद्यामी कला । मुनिधि तणा गणधार छायामी सर दला ॥ ४ ॥
उत्तर प्रकृता छन कर्मनी सत्यासी सही । धर्म जिणद गृहवाय अत्र्यामी जग लही ।
शाति निजदनी साजरी सहल निवासीये । नेऊ धनुषनी जाण शीतल जिन तनु कीये ॥ ५ ॥
आयु गेय जिण कर्म छनैनी जाणिये । कहीय ईकाणु सार हीया मे आगीये ।
इन्द्रभृतिगणवार वरप याणु सहो । चद्रप्रभु निजराय विराणु गण सहो ॥ ६ ॥
चोराणु गणधार अनितजिनना भला । पचाणु गणधार सुपार्थ जिणद सला ।
यायुकुमारना मुनन ठिनु एत जाणिये । उत्तर प्रकृति वलाण करम नद माणिये ॥ ७ ॥
सत्तायु कही भाष करमनी सरदहो । रूपमनी मार दीक्षक निजमुनमन सहो ।
अज्ञाण शुद्धचित्त मुक्षीनी जाणिया । जेज्जन सतिनयणरै सुरगिर मागीया ॥ ८ ॥
पारसनाथनो आयु सहल वर्ष जाणज्यो । वमदसमी या पडिमाह विवे मन आगज्यो ।
एक सो एक दिनमान प्रमाण सुचारण । कुळ इकोत्तर सननु श्रीजी साणणा ॥ ९ ॥
पीडोत्तर यहि रूपक भेदायल लही । तीडोत्तर सत नाम ते श्री जी सहैही ।
चीडोत्तर सण राग भेद भणारता । पचाधिक सत जाण कुडलिया जणारता ॥ १० ॥

दूहा— पट उत्तर सत तेहना, दोधक छद सुनेद ।
इरु सत सत आगला, गाया दोधक वेद ॥ १ ॥
मिणिगा नरकर बालिये, एक लो जाड प्रमाण ।
जाणु कर जणीये सदा, श्री सदगुरुनो ध्यान ॥ २ ॥
इत्यादिक बहु गुण कहा, जाणे श्रीजी मार ।
कवि । किम गुण कर सके, दीपक मन विस्तार ॥ ३ ॥ श्री ॥

सरलगुणमणिविरचितगत्रै अनवद्य विद्या विस्तारदे श्री सिद्धान्तार्थ रमाके अस्ति नास्ति
सकल शायक तत्रै सप्तमयनाद विद्या ज्ञायकै रनरय गयपय ह्य समय साद तत्कं छन्दोलङ्कार गणिगादि
विभिध तन्त्रज्ञै सर्वत्र लब्धि प्रतिष्ठै विद्या मद धूर्णित बाधोपकृष्टदास्ये व्याकृत्यलकृति कोशादिभि
पाठिन वैनयिक छत्र सद्दिष्टौदार्य धैर्य गाभीर्यादि गुणगणपार्त्रे प्रधारित सुराद्रिवद्रानुत्पसचारित्रै ।
वरतलकलितामलवयदमलविदित सज्जेनिक तत्रचारिण्यास्यै । उरीकृन शिरामिन्तानुशासनशिरस्यै ॥
सच्छीरशीलपुण्यमुखसिद्धीरपवित्रै महामन्त्र पच प्रस्थान जुव स्मारकै कपायगिरिभेदनैक महानत्र
यद्दीर्य सुतै महा मोहमलनीपकै, पचाचार पालकै । न भव्यजन प्रतियोधनैक मात्तण्टै ॥ अष्टादशमहस
शैलान रथमाहकै । पञ्चीय रक्षाकारकै । सप्त भयनिशाकै, अष्ट महामदभेदनैक हरि तुल्यै । दशविध
यतिवर्मवारकै । एवादाशान वाचकै रमितै द्वादशोपागाष्टा वर्षणैक घनसमूहै ।



चित्र १ शृङ्ग ५०, पत्ति ४ ५

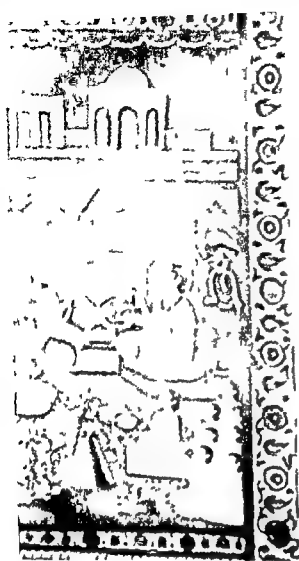
आग पीठे चित्र १ ४

१८६७ म मडतक श्रीमधकी ओरसे वीरमपुर(वीरमगाम-गुनराव)स्थित
 क आचार्य आविजयजिनेद्रसूरिको भेग गये रिज्ञप्तिपत्रका चित्रविभाग
 (दक्षिण शृ० ५०)

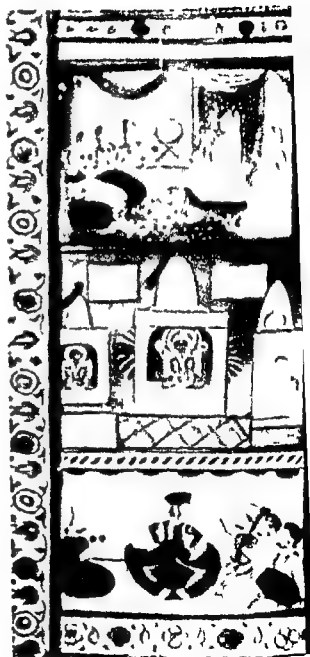


चित्र २

शृङ्ग ५०, पत्ति ५ ७



चित्र ३ पृष्ठ २०, पंक्ति ८-१०



चित्र ४ पृष्ठ २०, पंक्ति १०-१२

महामुनि संवेति चरणजलजैः। पंच महामतपालकैः। श्रीमदाचार्यवर्यैः धर्म सुरिणैः॥ सत्त्वगुणगरितै
रित्यादि पञ्चमि त्रिंशतिपट् गुणोपैतैः। जंगम जुगप्रधानैः सकलभट्टारक शिरोमण्यैः पुरन्दर भट्टारकैः॥
भ। जी श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री श्री श्री श्री श्री विजयजिनेन्द्रसूरीश्वर-
जिह्वा पाँः चरणान् दलमिनः श्री मेदनीपुरतः समस्त संघ लिखति प्रणति पत्रद्वारा सहस्राष्ट संख्येति
वाच्या ॥ अथ श्रीमद्विदेव प्रमाशङ्क्यं। तत्रापि श्रीमन्नामगण्य पुण्यप्रतामहर्निशं भातुकं भूषादिति। यूयं
गुण गरिष्ठाः। सद्विष्ठाः। तथ च श्रीमतां शुभजनं भवतामाप्यानमहर्निशं मयिका क्रियते श्रीमन्निरयदं
समये स्मरणीयं यदुक्तं नैषधकाव्येः

तत्रयत्नमिति वक्तव्यं शिरं पुनरस्तु भवतां समागमः

अयिमाधय साज्येक्षितं स्मरणीयाः समये ययं वयः ॥ १ ॥ इत्यादि श्रेयं।

तथा च कृपादृष्टि सृष्टि रक्षणीयाः। नो हेयाश्रीमन्निः प्रीतिरीतिरस्मदुचितं कार्यं संतेत्य। पार्थिक्यं
नो विचार्यम्॥

कान्य—

लब्धेर्गीतम प्राज्ञवान् सुरगुरु रूपे रतीनां पतिः

आदित्यस्य वपुः प्रभा नयनयोः कृष्णमिवायां पुनः

चंद्रोहसित फेजप्रत् गुरमुखं वागी सुवामागरः

श्रीमद् पाटपट्टेयरो विजयते जैनैन्द्रसूरिश्वरम् ॥ १ ॥

अथ वाणीवर्णनम्—॥ सजैया ३१ ॥

जाकी मधुराई भागे सयानी छजानी मुधा, जानी अपमानी राव नाक बाय ठानी है।

साकरी बी काकर कौ रूप धरि रही छानी, योही डर राखि मनुं द्राख सकुछानी है।

पाकै पक्षपात इक्षु लोकन समझ छक्ष, पानी में पिलानी याने जति ही बरानी है।

सुनत सुहावो सबै रीक्षि रहै भग्य जानी, ऐसी सुगुस्वानी जातें बानीही हरानी है ॥ १ ॥

अथ मरुधर देव वर्णन भाषा छप्पय—

देशां मिरहर देश बाह मरुधर वरगीजै

बडा मरद बंकडां जेथ उतपति जागीजै।

अमल धरम अकलंक अमल हिंदुबाण भाचारं।

दूरसन पट देवांण बढी सरजाट बिचारं ॥

ते मक्षि गुषाण कमर्धा उखत सहिर बीमां सहिरां मिरै।

जोअतां सोभ सहि विधिगुणाति जे मु अलकाही रहिमी उरै ॥ १ ॥

अथ मरुधराधीश्वर राजराजेश्वर महाराज श्री मानसिध देव वर्णन—

मानसिध बडबल्लन विजय नृप तन्त्रत मिराजै।

नग्नतबंत नर नाह रूपन जेहो इंदराजै ॥

गजन जियो गजगाह राह हिन्दू धर्म ररयण।

जैरी संक करै पतिमाह बाह सवि वात त्रिचक्षयण ॥

सक बड भूप बनसाण सिय, बाण जास धरपुर बदल

तप तेन भाग हिन्दू तिलक, माण दुजण आपाड मल ॥ २ ॥

अथ मेदनीपुर वर्णनम्—छप्पय—

ते मरघर मझ तिगौ नयर मेदनीपुर नीको ।
भुवण भामिनी भाठ ताण त्रिधिरचियो टीको ॥
बहु गदकोट बाजार गवण छवि मंदिर गोरां ।
यणे चिहुं दिम बाग जेथ जण माणे जोरां ॥
फलि फेठ केकि पिरु सब्द कर, हवा लेन भोगी हलरु ।
दरगाह देखि चरभुज दरस, माने ते तीरथ सुलरु ॥ ३ ॥

सवेया ३१—

वसे जहां ब्यारवणं तांमे ते सें जिनके सवणं, और कौन ऐसा बड़ा मुमतीक है ।
धर्मपदकर्म दरम्यान बड़े सावधान, ग्यान ध्यान दान मान जान मुमतीक है ।
तर्क छंद व्याकरण टारह पुराण वेद, विद्या दसप्यार के निधान तहतीक है ।
कहै कवि जीह एक कहां छं वग्यान याके, यो तो उपमान मानुजान किरनी कहै ।

दूहाः— धीमेइता नगरधी, लिखत सुदा सुविचार ।
श्रीजी साहय मानउयो, वंद्या वार हजार ॥ १ ॥
कहा भोषम तुमकुं लिखूं, जगमें तुम सम होय ।
नमतौ सीस पवित्रसुं, पातिरु दूरै होय ॥ २ ॥
देम अनेक जगमें अछै, श्रीजी साहय जाण ।
विण मरघर समवड नहीं, दीसै अधिको मान ॥ ३ ॥
मेरुधर अधिको मंडोवरो, जोमपर सरजाम ।
राजधानं प्रतपै सदा, हिंदूतिलक ही ठाम ॥ ४ ॥

(१) कपूर हुबै भनि ऊजलो रे—ए देसी ।

तिण हीज मरघर देस में रे, नयरी मेदनीपुरनीरु ।
भुवन भामिनी भाल जुयुं रे, तिणबिअ रचीयो टीरु रे । सुरिजन ॥
जाणो गच्छति राय ॥
बहुगठ कोट बाजार छै रे, गगनांगण पुंता गोत्र ।
वनवाडी दिसवागसुं रे, भोगी माणै जोर रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ २ ॥
पगन छत्रीस जिहां वसै रे, लोक सहु धनवंत ।
कुपेर मिल सकरा करै रे, सुस नगरी सु महंत रे । सु० ॥ जा० ॥ ३ ॥
आदीसरनो देहरो रे, सोहै चउटा वीच ।
सूरज मन हम उपनो रे, कोरत थंभ ग वीच रे । सु० ॥ जा० ॥ ४ ॥
देहरा वारै सोहता रे, स्वर्ग सुं मांडै वाद ।
चतुर्भुज महिमा धणी रे, महजिन सगै सुजाद रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ५ ॥
मेइता पुर सर सोहता रे, फलवधि पाय जिणेंद ।
सुस मनवंछित पूरणा रे, चूरणा तमस दिणेंद रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ६ ॥

राज तिहां सखलो अछै रे, मानसिंघ महाराज ।
 नगरलोक सुखीया बसै रे, दिन दिन चटन दिवाज रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ७ ॥
 तेहनो हाकम गुणनिखो रे, पंचोली गोपालदास ।
 राजपुरा धर धारणो रे, कीरत पमरी जाम रे । सु० ॥ जा० ॥ ८ ॥
 यहु व्यापारी निहा बसै रे, लखपति अधिक्कै मान ।
 चोर चरद नखि संचरी रे, गोरी गात्रै गान रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ९ ॥
 चाही पारसनाथ जी रे, पालकोट उदंत ।
 देरागी घेय चार सुं रे, बाहिर नगर सुदंत रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १० ॥
 दरजी पटवा सुंदरु रे, संबोली सोनार ।
 गणिका मोची तुरकडा रे, इत्यादिक सुविचार रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ११ ॥
 पहरो उपाश्रय किहा नहीं रे, पूज पवारो बेग ।
 धर्मदूषक कल लागी रे, टलसी सगल उदंग रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १२ ॥
 गुलालविजय कविरायनो रे, दीपविजै कहै ताम ।
 घंदणा माहरी मानज्यो रे, ये छो गुण मा धाम ॥ सु० ॥ जा० ॥ १३ ॥

ढाल (२) डोरी मांरी आवै रे रसिया कइतले,—ए देसी ॥

सद्गुरु साधो रे जगमें सुरतह, जपीयै निमदिन जाप । सनेही ।
 रन रो भीनो गच्छ रो लाइलो, जिम इंद्र मोठरु चाप । स० ॥ १ ॥
 गच्छपति विजयजिनेन्द्रसूरीश्वरू ॥
 अविषल महिमा रे जगमें अविपति, गणवर हंदो रे ज्ञान । स० ।
 गणघर घट जपतां सूरज उदै, भांजत तिमर अग्यांन । स० । ग० ॥ २ ॥
 जग में क्रोध मान माया वली, लोभ मिथ्यात्व प्रचंड । स० ।
 रागद्वेष अंतर रिपु जीनीया, दुर्दर दिगै सिर दुंद । स० । ग० ॥ ३ ॥
 तेजवता जयवंता जय मुखी, नाणवंत जयवंत । स० ।
 लडिअ भंडारी लाभ कला भयां, प्रणम्यति सगला संत ॥ स० ॥ ग० ॥ ४ ॥
 चंद्रमंडलपरि शीतल परदरा भास्कर सम बट तेज । स० ॥
 शुद्ध मारगना पालक शुभकरा, भविजनयी यहु हेज । स० । ज० ॥ ५ ॥
 जाति रूप कुल बल यपु उत्तमा, विनय सुनाण संपन्न । स० ।
 दंसणचारित्र अवर क्षमा दया, सत्य सौच उपन्न ॥ स० ॥ ग० ॥ ६ ॥
 धरण करण भाजंग माईवा, धर्मचेरुं सुविचार । स० ।
 अकिंचन निर्लोभी तारण तरा, इत्यादिक गुण सार । स० । ग० ॥ ७ ॥
 कान्य पुराण व्याकरण छंदना, टीकाशास्त्र अभ्यास । स० ।
 आगम नय उपनय गांभीर्यता, जुक्ता जुक्त निदास । स० । ग० ॥ ८ ॥
 तर्कशास्त्र निरजुक्ति स्वपर तणा, उत्सर्ग ने अपवाद । स० ।
 निश्चयनय व्यवहार सदासनी, जाणक सगला जाद । स० । ग० ॥ ९ ॥
 निदांशक पालंडी छेदता, पंच मिथ्यात्व निवार । स० ।
 कुमति कदामद लृण्णा छेदता, जिम वन छेद कुडार । स० । ग० ॥ १० ॥

धर्मदुरागर मोह तणो परै, सहिष्णा जगतिव्याप । स० ।
 पटविच जीर निरुचिन्त रुग्णा, मान तान ने आण । स० ॥ ग० ॥ ११ ॥
 सयु मित्र सम बिन धरना सुगै, कृपा समुद्र पवित्र । स० ।
 गंगाजलपरि निर्मल तुम गुणा, जेहना मरम चरित्र । स० ॥ ग० ॥ १२ ॥
 प्रबचन मार टटार प्रकरणै, आचार्य गुण छत्तोम । स० ।
 त्रिभिन्न प्रकारे भांगा वर्णव्या, गणी न मरुं सुनीम । स० ॥ ग० ॥ १३ ॥
 शिम गयणांगण वारा नपि गिण सकै, तुम गुण कहिया न जाय । स० ।
 फगभति सहम प्रसंवा जो करै, निणवी पिग न कहाय । स० ॥ ग० ॥ १४ ॥
 उज्जल त्रिभुमंडलस्युं तेजनी, स्युं उंहीरन मान । स० ।
 परिमल उज्जल गुग आधिस्म है, स्यु कटु वधनैवान । स० ॥ ग० ॥ १५ ॥
 गिरवा पुरय ते सहजै गुण करै, कार्य म करण जाण । स० ॥ ग० ॥ १६ ॥
 तद सींचे सरोवर सुभ भरै, मेघ न मागे ढाण । स० ग० ॥ १६ ॥
 हीयदा में किम भाजन वीर्य, ते सज्जन सुविचार । स० ।
 दिन दिन घडी घडी पल पल सांभरै, जिम कोइल सहकार । स० ॥ ग० ॥ १७ ॥
 तपगच्छ मटण हीर टियाकरू तेहना बम में भाण । स० ।
 पडित गुलालविजय कविरायनो, दीपक गाथा जाण । स० ॥ ग० ॥ १८ ॥

ढाल (३) म्हारा यान् । बाह्य जेतो रे पराडानो तारे ऊगीयो-पु देनी ।

श्रीजी सजल मन चाहता, संय तणे चित्त मांहे जी ।
 भागेजी आत्मा पूरी, भविष्यकज विकलाहे जी ॥ सद्गुराय पवारिये ॥ १ ॥
 मानम तुमने ओलगु, लक्षणचेतन जाणो जी
 चेतनता तो जे लई, पामी मद्गुर वाणो जी ॥ २ ॥
 भातम असंख प्रदेश है, लोकाकाश तेहो जी ।
 भातम भातम पृ प्रभा न्यूनादिक नहीं सेहो जी ॥ स० ॥ ३ ॥
 एक प्रदेशना देश मे, गुण ऋषीजे अनत जी ।
 परजय शक्ति अनतता, परिजय धर्म अनत जी ॥ स० ॥ ४ ॥
 पृष्ठ स्वभाज जीवनो, अस्तै-नास्तिव्यंतो जी ।
 सखी स्वमात्रे अस्तितता, नास्ति परय प्रपच जी ॥ स० ॥ ५ ॥
 रचक प्रदेश विना कहु, वर्गणा अनत मानो जी ।
 कर्म रज वीथी रक्षां, जिम रज यादल भाजो जी ॥ स० ॥ ६ ॥
 अनत चतुष्टो संपदा, अनत शक्ती जाणो जी ।
 चरण अनंता ते कहा, धीरज अननह मानो जी ॥ स० ॥ ७ ॥
 अजर अमरपद राजगी, निश्चय नै मत जाणो जी ।
 विवहारै संपारियो, एम जानम पृ वानो जी ॥ स० ॥ ८ ॥
 धीर पटोघर कही जता, जाणो सद्गुर राधा जी ।
 तुम वाणी धवणै मुणां, रचसी मन मे राधा जी ॥ स० ॥ ९ ॥
 रचते दशविध जाणिये, कही पञ्चवणा मांहे जी ।
 उपदेश बीजी संपदा, भविजन तुमची चाहे जी ॥ स० ॥ १० ॥

नय ते आत्म प्रबोधयो, धास्यै कर्मनै रंगे जी ।
 तुम मुखना उपदेशनी, चाहानं तुमनै मंगे जी ॥ स० ॥ १६ ॥
 पीनवडी अरधारजो, साची शीत संभाली रे ।
 कवर पदाना बोलडा, ते बोलडा प्रणिपाली रे ॥ स० ॥ १२ ॥
 मेडता नगर पधारिये, चौमामो ठारीजे रे ।
 श्रीसंयनै बहु हुंस छे, ते परव्यां मन रीखै रे । स० ॥ १३ ॥
 विरुम में कांइ मोहिया, रोगीळो ते देसो रे ।
 कपटी गुज्जर में कहा, ओठा तेहना वेमो रे ॥ स० ॥ १४ ॥
 डीला बोला कावरा, क्यां क्यां स्यु स्युं बोलै रे ।
 लहला पंगुला सृगटा, त्यां सुं चित्त भमोलै रे ॥ स० ॥ १५ ॥
 पिण से कामणगारडा, कामण कीषा केई रे ।
 त्यां सुं मनडो भेदीयो, जाणो मनमां येई रे ॥ स० ॥ १६ ॥
 मै पिण कामण सीखस्यां, करस्यां कोड उपायो रे ।
 गच्छपति राय नै पांडस्यां, सेजस्यां अहनिम पायो रे ॥ स० ॥ १७ ॥
 छाया धर्मसुरिंदना, मात गुमानां जाया रे ।
 हरबंद कुल में केसरी, गच्छपति सहु मन भाया रे ॥ स० ॥ १८ ॥
 संवत अठारै सतसठै, कार्निंक माम मुहाया रे ।
 सुदि तेरस ह्नुवारनै, गच्छपतिना गुण गाया रे ॥ स० ॥ १९ ॥
 पंडित माहि शिरोमणी, गुलालविजय गुराया रे ।
 दीपविजयनी वीननी, लुलि लुलि लाग पाया रे । स० ॥ २० ॥
 इतिश्री वीननी संपूर्णमगमत् । लिखितोर्थ ॥ श्री ॥ १ ॥

ढाल—लुबैलुबै वरसलो मेह—ए देवी

श्री श्री जिनेन्द्रसुरिंद, गावो भविष्य भाव सुं हो लाल ।
 तारक भविजन पृह, आचारज गुण डाव सुं हो लाल ॥ १ ॥
 कहित्वा २ नाथै पार, वीर पदोघर मनोहरु हो लाल ।
 पग पग होत वस्त्राण, इहभव परभव सुखकर हो लाल ॥ २ ॥
 राय प्रदेशी महन्त, राय पसेगी सूत्र में हो लाल ।
 ज्येष्ठ आचारज जाग, प्यायो मन घर मंत्र में हो लाल ।
 लहो लहो मजनो पार, दासवत सुय पाय्या धणा हो लाल ।
 विम भवि सेजो जाण, नव निधि पामो नहीं मणा हो लाल ॥ ४ ॥
 महामुनि तणा वखाण, श्रीजी पासै छै भला हो लाल ।
 दानविजय भतिवंत, पं० पद सुं जाणो सला हो लाल ॥ ५ ॥
 जावो हीरा खाण, विद्याविजय उपनो हो लाल ।
 रामविजय मन जीत, सागर सुं ते नीपनो हो लाल ॥ ६ ॥
 गीतारय गुणवंत, नायक जय पद पामीयो हो लाल ।
 माणक भाणक दीव, केसर जय पद धामीयो हो लाल ॥ ७ ॥

फलेविजय मन रग, दोलत ठामे गावियो हो ला ।
 पुण्यविजय परमाण, गुम्फालसागर भावियो हो ला ॥ ८ ॥
 श्रयादिव मुनिराध, सेरे मन सुवर्ण सदा हो ला ।
 यदना वातोवार, जागेजो मुनिवन मुदा हो ला ॥ ९ ॥
 इहां छे मुनिवर साय, आज्ञा तुमर्का आदर हो ला ।
 सेवक निन प्रति ध्यान, ध्याये अहनिनि पादर हो ला ॥ १० ॥
 पंडित माहे प्रधान, गुलालविजय घटना करे हो ला ।
 संतोषविजय मन धीर, दीपे सुख निजये धर हो ला ॥
 राजविजय मनरग, जगविजय सुभ भाण सु हो ला ।
 माणकविजय मन धार, दलपति धार जाणसु हो ला ॥
 शर्जीतविजय सुखरार, स्रग्धर राजेन्द्र टोव भार सु हो ला ।
 सिद्धविजय मन चग, रूपक दाने नयल सु हो ला ॥ १३ ॥
 रत्नश्री सावनी मान, जाने ईलत सु भरी हो ला ।
 ध्यात्रि मरव सुचग, चाहे निज मन शुभवरी हो ला ॥ १४ ॥
 लिखु लिखु कागल केह, साग समुदनी मिस करी हो ला ।
 कागल जो घरनी होय, पार न आये गुण खरी हो ला ॥ १५ ॥
 यदना पार हजार, मानेयो गच्छवति मुदा हो ला ।
 इहाना सवनो गुहार, विहा बहुन्यो सवने सदा हो ला ॥ १६ ॥
 अधिने ओछो लिखियो तेह, माफ करो महासाजनी हो ला ।
 मुनि रस मिर्दि ने चट्टे, कासि सुदि काम रात्रनी हो ला ॥ १७ ॥

—इत्यादि धर्जन कार्यमगमत्—॥ १ ॥

इसके बाद राजस्थानी लिपिमें लेख है । उसने बाद लिखी हुई भासकी प्रथम लिखा जाता है

॥ भास स्वाध्याय ॥

देशी—नींद नयणा रे रिच घुल रही पढ़नी

साहिबा सद्गुरु चरण मुहामणा, धनो भविजन भाव हो ॥ सद्गुराचा ॥
 साहिबा प्रेम अमृत रस वरसला, सिनपथ सीसो दाव हो । स० ॥ १ ॥
 गच्छनि विजयजिनेन्द्रसूरीधर ॥
 साहिबा मुनि गहगाँ सोमता, चंदन कुलना रूप हो । स० ।
 साहिबा बुधमंडार खुल्या रई, रीझवै पृथ्वीना भूप हो । स० । ग० ॥ २ ॥
 साहिबा ठाम ठाम मंगल घणा, मोनीया थात भराय हो । स० ।
 साहिबा पूजनी चधवै धरोधरै, दिल दरियाव सराय हो । स० । ग० ॥ ३ ॥
 साहिबा बस वपारण अभिनवो, धीरजिनेवर पट हो । स० ।
 छावा धर्म सूरिसना, प्रलपो वल्लभ प्रगट हो । स० । ग० ॥ ४ ॥
 कोट दिवाली धिर जीवन्वो, प्रलपो कोट वरीम हो । स० ।
 जैन धर्म मटण घुरा, गुण गण रत्न मूलीत हो । स० । ग० ॥ ५ ॥

मेड़तापुरनी यीनति; मानेज्यो महाराज हो। स०।

मरहर देश पपारियै, देसां में सिरताज हो। स०। ग० ॥ ६ ॥

यथाविस्तुं गच्छरायने, मोतियां भरिभरि थाल हो। स०।

जलधर सहनं सम सिणै, निम तुमे जाणो कृपाल हो। स०। ग० ॥ ७ ॥

गुलाल स्तोपनी यीनति, जय जय पदना राग हो। स०।

प्यायै सद्गुरुं चरणनै, सफल करै निज भाग हो। स०। ग० ॥ ८ ॥

साचा चरणनै सेयतां, सुख उपजै मग रंग हो। स०।

दीप फडै मन हरख सुं, देख्यो जविचल संग हो। स०। ग० ॥ ९ ॥

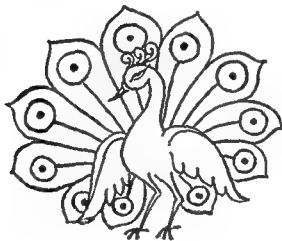
इति स्वाध्याय समाप्तम् ॥ श्री ॥

स्वस्ति श्रीवीरमगांव नगर शुभस्थाने सकल शुभ ओपमा विराजमान अनेक ओपमा लायक एक वीध सज्जनरा पालनहार, दुविध भ्रम रा जाण, तीन तत रा जाण, चार कपाय रा जीपक, पंच महाप्रत धारक, नव ब्रह्मचर्य रा पालक, दशविध जती भ्रम रा धारक, इग्यारै अंग रा जाण, नारै उपांग रा जाण, तेरै काठीयाजीपक, चवद्वै विद्या रा निधान, पनरै सीध भेद रा जाण, सोलै कला निर्मला, सत्तरै भेद सज्जन रा पालक, अठारै पाप-रवानक रा निवारक, बीस थानक, इत्तीस आचक रा गुण प्रकाशक, बाईस परीसे रा जीपक, तेईस बिपै रा निवारक, चौईस जिणेसर रा आला रा पालक, पचीस भावना रा जाण, छाईस कल्पना रा जाण, सत्ताईस साधु गुण रा भंडारक, आग्यादक छतीस गुणेकर विराजमान, सकल भटारक सिरोमणी, पुज्य पुरटर, मट्टारकजी श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री विजैजिनेन्द्रसूरिसुर जी सपरिवारान्...चरणकमलान् श्री मेड़तापी सदा सेवक आज्ञाकारी हुकमी पाट भगत समस्त सघ लिखतु बंदना त्रिकाल दिनप्रते वार १०८ वार अवधारसी जी अठारा समाचार श्री देव गुरा री कृपा कर नै भला छेजी। पूज्यश्रीजी साहबा रा सदा सरबदा आरोग्य चाहीजेजी। पूज्य श्री जी साहबा रे आहार पाणी गगाजल आरोगण रा घणा जतन करावसी जी, जतन तो श्री इष्ट देवजी करसी, पिण सिंप ने तो लिपो चाहीजे, व पुजबी रा चरणारविंद भेटण री सघ घणो उमेद राखै छै, सु श्री फलोधी पारसनाथजी री आज्ञा सारु पधारसी नै मेड़तारा सघ नै सदावसी तिको दिन घन हुसीजी, श्रीजी मोटा छौ, श्री गणधर जी री गाढी विराजीया छौ, सुधीजी रा गुणारो पार नहीं, मेड़ता रा सघ ऊपर सदा कृपा रखै छै तिण सु विशेष रखावसी जी श्री। मेड़ते चोमासे पुण्यास जी गुलालचिजे जी स्तोपचिजे जी श्रीजी री आग्या सु रहा सुधी पजुसण परब नीरखिगन पण यगणपचनान पोसग पढगुणा पुजा प्रभावना चैत्रप्राद घणा आहंवर सुं हुवा छै नै श्रीजी रो भ्रम रो घणो आजो लागो छै। बीजे समे बहोत तरैदार बरसो बरस उतरती समे आवै छै सु लिखण मे कु आवै नहीं जी पिण आज दिण ताइ तो श्रीजी रा उपासरा री नै गछ री सारी मरजाद सदा मंद सु साचनीजी गई छै। गीतारथ चोमाथे रहै सु बोहोत सकट पावै छै पिण श्री जी रा उपासरा री तो घणी मरजाद राखी छै पीठा हमं श्री अदीशदायक जी राखसी नै सरावगा रा घर सेर मे निराट थोड़ा रहा छै आहार पाणी रो तथा कपडा री समे छै नु तो आगेइ आप जणे छै नै हमं विशेष समे छै सु लिखणे नु नहीं। चोमासी तो आप घणा जोग्य मेलीया पण समे नहीं जिग रो विचार छै। बीजी पाटीये वखान श्री बजुदीपनती बचै छै सेजाय श्री गीनाता मुनरी हुवै छै। वखाण सजाय तो नित हुवा जाय छै। गछी तथा पर गछी सरावग सरावगणी आवै छै। गच्छ रो फुटरो दीयावै छै और पोर का चोमासीया रा समाचार सीध रा कागद सुं जणमी। अरर दीयो मेड़ते में रहै तो रणे देजो मती सु मेड़ता मे बिना आग्या किसे लेखै रहै ने किसे लेखै राखां। अटैतो श्री जी री

आग्या माफन चालथी जिण इतरो विचार तो आपने इ चाइजे मोठे गेत्र तुरत लिखते तुरत दीज नीराट हलको खेय नहीं लिखणो सु आप विचारै सु गरी। सिंघ रे भीषे तो सल्य भेटे जीण ने रेर लिगो, सल्य भेटे जिण ने छोटे गाव लिखो श्रीजी रा जती छै, सींघ रे इण वेदी में काई परोजन नहीं। सिंघ रे तो श्रीजी रे आग्या परवाण ४ ने भीजी लिगे मारी आश सींघ शकी चाल्मी सुतो दुरस जिण श्रीजी पटो चोमाछा रेटाणे नैड़ा दिना में मेलो न पछे पटो भारग में देग्याय सल्य सु आदेगी अल्यमी दूर सु आवै सुं कद समाचार पूगे नै कद आदरा पैली आवै सु मरबाद तो रागणो आपरै ही ब हाथ बात छै सु विचार लेसी। बाहइता कायद श्रीपा परने दीरावसी, देव दरखण अउसरे सींघने याद करावसी। सं० १८६७ रा मिराठर सुदि ५ दी फो। सिंघचंद रा छै सींघ रे कहासु लिगो छै।

अतमें अम्मुठिओमिका पाठ लिखकर विज्ञापित पूर्ण किया गया है।

नित्य विनय मणि जीवन जैन छात्रमेरी, कलकत्ता



अपभ्रंश-साहित्य

देवेन्द्रकुमार जैन

यद्यपि महाकवि कालिदासके “विश्वमोर्वशीय” नाटक(ई० लगभग प्रथम शताब्दी)के चतुर्थ अंकमें, कवि शूद्रक विरचित “मृद्राराजस” नाटकके (लगभग दूसरी शताब्दी) दूसरे अंकमें और दौघागम तथा चर्यापदोंमें अपभ्रंशकी विचारी हुई सामग्री मिलती है, जिससे यह पता चलता है कि भाषाके रूपमें यह ई० पू० प्रथम शताब्दीसे ही प्रचलित रही होगी परन्तु साहित्यके पद पर लगभग पाँचवीं शताब्दीमें प्रतिष्ठित हुई होगी। क्योंकि छठी शताब्दीके भामह संस्कृत और प्राकृतकी भनि अपभ्रंश काव्यका भी उल्लेख करते हुए तीन प्रकारकी भाषाओंमें काव्य लिखे जानेका अनिवार्य करते हैं^१। यही नहीं, अपभ्रंशमें उस युगमें मुख्य रूपसे कर्णाट लिखी जाती थी^२ जो स्वामादिज भी है। देवर्षि भाषा और साहित्यके प्रतिष्ठित होनेमें दो-चार युगोंका नहीं, शताब्दियोंका समय लगा होगा। नाटकी शताब्दीमें अपभ्रंशमें हतने सुन्दर और कलासम्पन्न महाकाव्य लिखे जाने लगे थे कि उनको देव ऋर कहने ही से ही दर्प पदकी स्थितिका अनुमान हो जाता है जब लोककवियोंने अपभ्रंशके प्रत्यक्ष काजोड़ी रचना प्रारम्भ कर दी थी। महाकवि रसयम्भू (नवम शताब्दीका प्रारम्भ)ने “स्वयम्भूच्छन्द” तथा “निन्दनेलिचरित” में गीर्वाण, चतुर्मुख, महट्ट, सिद्धप्रभ आदि कई अपभ्रंश कवियोंका उल्लेख किया है जिनके प्रस्तुतनाटकोंकी परम्पराकी प्राचीनता तथा अपभ्रंश काव्य एवं कवियोंका पता चलता है। चतुर्मुखने ज्ञाता निन्दित रत्नचरित, रिद्धनेलिचरित और पंचमीकहावा उल्लेख मिलता है पर रचनाएं अभी तक दृश्य नहीं हो सकी^३। इन दृष्टान्तोंसे यह निश्चय हो जाता है कि लगभग छठी शताब्दीसे अठारहवीं शताब्दी तक अपभ्रंश प्रस्तुतनाटकोंकी रचना होने लगी थी।

१ शब्दार्थों सहित की व्याख्या गद्य पद्य तद्विधा ।

संस्कृत प्राकृत चान्यदपभ्रंशानि त्रिधा ॥ अन्वयः, १, १०

२ न यत्रापरवत्राभ्यां युक्ता नोच्छ्रयाम्बन्धे ।

संस्कृतं संस्कृता चेष्टा कथापभ्रंशान्वयः ॥ वही, १, २८

३ जैन ग्रन्थ प्रसारित समग्र, पृ० १६ ।

लगभग एक सहस्र वर्षों के दीर्घ काल-परिमाणमें अपभ्रंश साहित्यकी रचना होती रही है। उपर्युक्त साहित्य नीची शताब्दीसे अठारहवीं शताब्दी तकका है। अधिकांश साहित्य पत्रद्वारा रचाने रूपसे कोई गद्य-रचना नहीं मिलती। यहाँ तक कि श्रुतकीर्ति विरचित “योगसागर” और वैशक ग्रंथ “जगन्मन्दरी प्रयोगमाला” पत्रद्वारा ही हैं। मुख्य रूपसे उद्योगतन्त्रविद्वत् “कुल्लव्यमाला कथा” (वि० सं० ८३७) और दामोदर रचित “उत्तिष्ठस्वस्तिप्रकरण” (११-१२वीं शताब्दी) में अपभ्रंश गद्यमें नमूने मिलते हैं। साधु मुन्दरगणितज्ञ “उत्तिष्ठस्वस्तिप्रकरण” में भी देशी शब्द तथा भाषा के उदाहरण मिलते हैं। तन्त्रसारमें अपभ्रंशमें केवल कुछ पद्य ही प्राप्त होते हैं। इस प्रकार पुनः तथा मुद्रण रूपमें मध्ययुगीन अन्य भारतीय भाषाओं में लिखित साहित्य में अपभ्रंश भाषा के नाम-रूपों की उदाहरणें ज्ञात होती हैं।

उपर्युक्त अपभ्रंश साहित्यकी तालिका^१ इस प्रकार है—

अभ्युदय सूरि	समारास (रचना म० १३७१)—प्रकाशित
अनन्तराज	सन्देशासक (११ वीं शताब्दी ?),
शम्भुगणि	मुद्राचरित (रचना सं० ११६१)
शम्भुदेवसूरि	जयविहङ्गभक्तोत्तर (रचना सं० १११९)—प्रकाशित
शम्भुदेवसूरि	नेमिपाथचरित (१० वीं १२४४), छन्दोगोत्तर—(१० सं० १२४७),
शम्भुदेवसूरि	पुराणविहाणकहा (१० सं० १३७७), महावीरचरित, ब्रह्मचरित,
शम्भुदेवसूरि	ज्ञानपदैव (अनुपलब्ध)।
भक्तसूरि	छन्दोगोत्तर
भक्तसूरि	पाठशास्त्रचरित (१० सं० १४७९)
भक्तसूरि	जीवदयारास (वि० सं० १२५७)
भक्तसूरि	श्रीलक्ष्मि
भक्तसूरि	रत्ननयपूजा
भक्तसूरि	मन्दोदरी जयमाला
भक्तसूरि	करकण्डचरित (११ वीं शताब्दी)—प्रकाशित
भक्तसूरि	अष्टावक्रचरित, सप्तशतिकाविहाणकहा, पञ्चसप्तकहा, गहपञ्चमी,
भक्तसूरि	चदायण, चदणछद्दी, नरकउत्तरी दुन्दारण, शिदुहसत्तनी, मउहसत्तनी,
भक्तसूरि	पुष्पत्रयिण, रोहिणीविहाण, रत्नचयविहाण, दहल्लखणवय, लक्ष्मी
भक्तसूरि	विहाण, सोलहकारणवयविहि, सुषधदहमीकहा।
भक्तसूरि	भाववासधि (१० सं० १६०६)
भक्तसूरि	श्रीपालचरित, बर्द्धमानकथा, मल्लिनाथकाव्य।
भक्तसूरि	अनुप्रेक्षासक

१ यह पद नमस्तु नहि, शिव पशुराज अन्नपुत्र ।

जय जय नमस्तु नहि, शिव तारिगु होय पहाउ ॥ तन्त्रसार (अध्यायग्रन्थ), ४, १

२ यह तालिका अभिन्नतर उपलब्ध ग्रन्थों में आधार पर श्रामाणिक रूपसे तैयार की गई है। यद्यपि ‘जिनरत्नमोक्ष’ (खण्ड १) में इस सूचीमें अनुलिखित ग्रन्थों का आशय स्पष्ट नहीं है, किन्तु वे अपभ्रंश होनेसे या प्राकृत भाषा में लिखित होनेसे इस तालिकामें सम्मिलित नहीं किये गये हैं।

जिनदत्तसूरि
जिा रत्नसूरि
जिनप्रभसूरि
जिनप्रभसूरि

जिनप्रभसूरि
जिनभद्र
जिनरदेव
छत्रसेन

कवि ठाकुरसी
कवि ठाकुर
सैजपाल

प० दर्शन विजय
दामोदर
दामोदर (जिनदेव के पुत्र)

देवचन्द्र
देवदत्त
देवसेन
कवि देवदत्त

देवनन्दी
देवसूरि
देवसेनगणि
देवहण

धनपाल
धनपाल
धर्मसूरि
धवल कवि

धाहिल
नयनन्दी
नरसेन
नेमचन्द्र
पद्मकीर्ति
पुण्यदन्त

पूर्णभद्रसुनि
प्रज्ञातिशक

उपदेशरसायनरास (स० ११३२-१२१०), चर्चरी रास ।

रथलम्पकाग (स० १३९० के लगभग)

अनाथसन्धि, अन्तरगरास, अन्तरगविवाह ।

आत्मसम्बोध कुलक, मोहराजविजय, सावयविदि, जिनजन्ममह,
नेमिनाथरास ।

वज्रसामिचरित (स० १३१६)

सुभाषितकुलक

बुदिरसायण

रुक्मिणीविधान

मेघमालाकथा (१० स० १५८०)

सातिगाहचरित (१० स० १६५२), मरापुराण कलिका (१० स० १६५०)

समवगाहचरित (प्रतिलिपि स० १५८३), वरागचरित—(१० स०

१५०७), पारसगाहपुराण (१६ वीं शताब्दी) ।

विजयतिलकसूरिरास (स० १६७९)—प्रकाशित

गेमिगाहचरित (१० स० १२८७)

ठिरिपालचरित, गेमिगाहचरित, चंदप्रहचरित ।

पासगाहचरित (लिपि स० १४९६)

वरागचरित, शान्तिनाथपुराण, अगादेवीरास—(अनुपलब्ध)

सावयधम्मदोहा—प्रकाशित ।

पासगाहचरित (१० स० १२७५)

रोहणीवयकहा

उपदेशकुलक

सुलेयणाचरित

गयसुकुमारास (वि० स० १३०० के लगभग)

भविसयचकहा (१० स० १३९३)

बाहुत्रलिचरित (१० स० १४५४)

बम्बूसामिरास (१० स० १२६६)

हरिवंशपुराण (१२ वीं शताब्दी के लगभग)

पठमसिरिचरित (१० वीं शताब्दी के लगभग)—प्रकाशित

मुदसणचरित, सयलविहिविहाणकव (१० स० ११०० के लगभग)

सिद्धचककहा, जिनरत्तिविहाणकहा (१४ वीं शताब्दी के लगभग)

रविवठकहा, अणतवयकहा

पासगाहचरित (वि० स० १९९९)

महापुराण (वि० स० १०१६-१०२२), नागकुमारचरित, यशोवर-
चरित—प्रकाशित ।

सुनुमालचरित

कच्छुरिरास (वि० स० १३६३)

याज्ञिकद्रुति	निरयदुहसचमीकहा, रविउकहा, णरयउतारी, दुडारसकहा ।
वृत्तिराज (चट्ट)	मयणजुग (वि० सं० १५८९)
प्र० उंरू	चैमिरावा
प्रण साधारण	भोमिल्यपचमीकहा, मुमुत्तसमीकहा, कुपारमीकहा, आदित्यवार, तीनचउबीमी, पुष्पाजलि, निरुंःससमी, निरुंःपचमीकहा ।
अगरनीदात	मिगाकन्हाचरित (वि० सं० १७००), मठसचमीकहा, मुयपदमी- कहा ।
महणपिह	विश्वज्जिनचउबीली
महीचन्द्र	आमितायपुराण (२० सं० १५८७)
महीराज	नलदबदंतीरास (सं० १५३९)
महेधरमूरि	संज्ञममजरी तथा आ० हेमचन्द्रपरिचित "संज्ञममजरी" की खोद विहृति एव टीका
मागिकचउ	सत्तरसणकहा (२० सं० १६३८)
मागिकराज कवि	अमरसेनचरित (वि० सं० १५७७), णायकुमारचरित (सं० १५७६)
मुनि कुमुदचंद	नेमिनाथरास
मुनि चारितसेन	समाधिराज
मुनि यशःकीर्ति	जगमुन्दरीपयोगमाला (आमुवंद)
यश कीर्ति	चदणहचरित (१२-१३ वीं शताब्दी के लगभग)
यश कीर्ति	पाण्डवपुराण (२० सं० १४९७), हरिवंशपुराण (२० सं० १५००)
योगीन्द्रदेव	मिनरतिनिहाणकहा, रविउकहा ।
पं० रङ्गू	परमपथासु, जेयसार ।
	पउमनरित, हरिवंसपुराण, आदिपुराण (अनुपलब्ध), पालपुराण, सम्मत्तगुणनिधान, मेहेसरचरित, जीवधरचरित, जलहरचरित, पुष्पासव- कहाकोस, धनकुमारचरित, मुकोलचरित, सम्महजिनचरित, सिद्ध- चक्रवर्णयसिंहि, वृत्तसार, सिद्धान्तार्थसार, आत्मसम्बोद्धकव, अणयमीकहा, सम्मत्तकउमुदी, करण्डु मुद्रसणचरित (अनुपलब्ध), दशलक्षणजयमाला, पोहशकारणजयमाला, सम्यक्ताभावना सोहंभुदि (अनेकान्त में प्रकाशित) ।
रट्ट कवि	विन्दतचउपई (२० सं० १३५३)
रट्टण	प्रभुप्रकथा
राजदीगवरसूरि	नेमिनाथफाग (सं० १४०५ के लगभग)
रामपिह मुनि	पाट्टदोहा (विजय की दसवीं शताब्दी के लगभग)
रत्नप्रभमूरि	अतरगसंधि (वि० सं० १३६२)

१. अन्व टीका ग्रन्थोंके रूपोंमें अवलम्ब भाषणमें लिखित देवेन्द्रमूरिकृत "उत्तराध्ययनमय वृत्ति", रत्नप्रभमूरिकृत "उपदेशगाथा दोहरी वृत्ति", मृदुमुद्रमकरण वृत्ति, आख्यातमग्विषेय वृत्ति तथा भवभावनाप्रकरण वृत्ति चरितनीय हैं । 'सन्ममजरी' की टीका बहुर दे । पुस्तकानां जगमय तीनही ग्रंथोंमें है, जो अतीतक अपवाशिण हैं । ऐसक हल ग्रन्थका संस्करण तैयार कर है ।

एलिनकीर्ति भट्टारक

राए (लक्ष्मण)

लक्ष्मण

रायमीचद

वज्रमेनसूरि

वरदत्त

वर्द्धमागमूरि

त्रिनयासिंह

विजयसेनसूरि

विद्यापति

विजयध्व

त्रिनयचन्द्रसूरि

विजयप्रभ

त्रिमलकीर्ति

धीर कवि

धीर कवि

त्रिभुव शीवर

शालिभद्रसूरि

शालिभद्रसूरि

शुभ कीर्ति

धीचद

धीचद

धीवर

धीवर

धीभूषण

श्रुतकीर्ति

सहणपाठ

कवि सारमूर्ति

सागरक्षेत्रसूरि

साधारण मिहसेन

सिद्ध-मिह कवि

सुप्रभाचार्य

सुमतिगणि

सामप्रभसूरि

जिनराजिका, ज्येष्ठजिनराजिका, दशलक्षणीकथा, धनराजशकथा, कज्जिकावतकथा, कमनिर्गचतुदशी कथा।

जिणदत्तकहा (२० स० १२७५), अणुययरणपद्धत (वि० स० १३१३), चदणठट्टीकहा।

जेमिणाहचरित (१४ वीं शताब्दी के लगभग)

दोहाणुप्रभारास

भरतेश्वर बाहुचलिघोरारास

बज्रस्वामीचरित

वीरजिनपारणक

अजिननायपुराण (वि० स० १५००)

रेवतमिरारास (वि० स० १२८७),—प्रकाशित

कीर्तिलता (१० वीं शताब्दी)—प्रकाशित

चूनढीरास, निष्परपचमीविहाणकहा, कल्याणकरण, दुदारास कहा।

नेमिनाथ चठपट्ट (वि० स० १२७७)

गोतमस्वामीरास (वि० स० १४१२)

छोपनदविहाणकहा, सुययदसमीकहा, चणायणवठकहा।

जम्बूसामिचरित (२० स० १०७६)

णाणसार की पाथळी

पाथपुराण (२० स० ११८९), बद्धमाणचरित (२० स० ११९०),

चदणहचरित (अनुपलब्ध)

पायपण्डवचरितारास (वि० स० १४१०)

भरतेश्वरबाहुचलिरास (वि० स० १२४१), बुद्धिरास,—प्रकाशित

सातिगाहचरित

कहाकोमु, रयणकरण्टखानयायार (२० स० ११२०)

चदणहचरित (वि० स० १७९३)

मुकुमालचरित (२० स० १२०८)

भविष्यवत्तकहा (२० स० १२३०)

वसुधीरचरित (१)

हरिविषयपुराण (वि० स० १७५२), परमेष्टीप्रकाशयार, धर्मपरीक्षा,

योगयार (१६ वीं शताब्दी)।

सम्यक्बकौमुदी

निनपद्धतसूरि पट्टामिपेकरास (१७ वीं शताब्दी के लगभग)।

जम्बूसामिचरित (वि० स० १०६०)

विलासवठकहा (२० स० ११२३)

पञ्चुणचरित (१२ वीं शताब्दी के लगभग)

सुप्ययगोहा (बैराग्ययार)

नेमिनायारास (लगभग १३ वीं शताब्दी)

कुमारपाल प्रतिबोध (वि० स० १२४१)—प्रकाशित

राजशू, त्रिभुवन मन्थरू	पञ्चमचरित, हरिवंशपुराण, मन्थरूचरित, पञ्चमीकहा, राजशू व्याकरण (अनुपम)।
हरिचं	अष्टाध्यायीकहा, दशम तन्त्रा, नारिचरित।
हरिचं	मन्थरूपराजचरित (१० वीं शताब्दी के लगभग)
हरिभद्रमूर्ति	सनतुमारचरित (वि० सं० १०२६) प्रामाण्य रित्तेमिचरित
हरिभद्र	मेमिनुमारचरित-प्रकाशित
हरिचं	धम्मपरिचय (वि० सं० १०८४)
हरिचं साधु	मन्थरूपराजचरित (प्रकाशित, अनेक-त, ११, २)
हेमचन्द्रमूर्ति	विद्वद्देवगण्डाध्यायन, देशीनाममात्र (१३ वीं शताब्दी)-प्रामाण्य
हेमचन्द्र मल्ल	धम्मचं

इनके अतिरिक्त पाठ्यपत्र भण्डारम जिनप्रभमूर्तिरे नामसे मुद्रापुन कृत, सुमापित कृत, विरेक कृत, धर्माधर्म विचार कृत, मल्लिनाथचरित, मन्थरूपचरित, मन्थरूपचरित, महावीरचरित, जिनम म मल्ल, आवकाविधि, अन्तराविनाह, चैत्यपरिपाटी, साधार्मिक वाक्य कृत, ब्रह्मस्वामीचरित (वि० सं० १३१६), मोहराजविजय, नर्मदासु दरीसन्धि (वि० सं० १३०८), अवरगणधि, अनाथमधि, मदनरेगाधि, जोगानुशास्त्रसंधि, कथमचरितस्तवन, नेमिराध (वि० सं० १२९७), गौतमचरित कृत, जिनममन्थरूपचरित, भानना कृत, भाननासार, मुद्रादिजिनचरित कृत, मुनिमुद्रवस्वामीस्तोत्र, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ-मुनिमुद्र-जिनममन्थरूप तथा जिनममन्थरूपस्तवन आदि अनेक रचनाए मिलती हैं। इसी प्रकार भा० जिनमन्थरूपचरित निरचित उपदेशरसायनरस, कालम्बरूप कृत, मन्थरूप कृत, चर्चरा, भा० जिनमन्थरूपचरित की स्तुति, लजन आदि कई रचनाओंमा उल्लेख मिलता है। अपभ्रंसमें ऐसी अनेक छोटी बड़ी रचनाए पाठ, सन्धि, कृत, चर्चरी आदि रूपमें उपलब्ध होती हैं जिनके लेखक के सम्बन्धमें कुछ भी ठीक रूपसे ज्ञात नहीं हो सका है। ऐसी रचनाओंमा कुछ निम्न लिखित हैं—

माहुरन्नाथदी, यस्तविष्णुसप्त पाठ (सं० १४००-१४२७), जिनचन्द्रमूर्ति पाठ (सं० १३४२ के लगभग), आनुराव (१३वीं शताब्दी), चर्चरीका, आलिभद्रमातृका, सवेगमातृका, जगन्मूर्तिचरित, मदनरेगा चरित, मुद्रापुन महाविचरित, चतुरंगसंधि, चतुर्विंशतिजिनकल्याणक, कथाए, स्तुतिस्तवन आदि।

इस प्रकार अपभ्रंश-साहित्य कई रूपोंमें तथा विधाओंमें विकसित मिलता है। यद्यपि अभी तक ज्ञात सम्पूर्ण साहित्य उपलब्ध नहीं हो सका है परन्तु जो प्रबन्ध रचनाए मिलती हैं वे कई बातोंमें मध्ययुगीन भारतीय साहित्यमें अपना विशिष्ट स्थान रखती हैं। और उन्हींकी परम्परा तथा शैली पर परवर्ती हिन्दी साहित्य तथा अन्य भारतीय आर्य भाषाओंमें साहित्य प्रियत गया। भाषा और साहित्य दोनों ही रूपमें नव्य भारतीय आर्यभाषाओंका वाक्य अपभ्रंशसे पुरस्कृत हुआ है। और इसीलिए परिणामही दृष्टिसे नहीं, मूल्यांकनकी दृष्टिसे यह साहित्य प्राचीन भारतीय आर्य साहित्य और आधुनिक भारतीय साहित्यकी मध्यवर्ती कड़ी है जो जन जनकी चेतनाको आज भी अपनी सहज वाणीमें सुरक्षित बनाये हुए है। ऐतिहासिक और कल्याणक दोनों ही दृष्टिसे आज इस साहित्यका विशेष महत्त्व बढ़ गया है। परन्तु जन तक इसका ठीकसे मूल्यांकन नहीं होता है तब तक मध्ययुगीन भारतीय साहित्यका अर्थार्थ चित्र अस्पष्ट ही रहेगा। आशा है, भविष्यकी स्पष्ट भावभरी उल्लेख रेखाओंमें इसका अर्थार्थ रूप शीघ्र ही प्रकाशित हो सकेगा। और सभी हिन्दी भाषा तथा साहित्यके उदय तथा विकासकी वास्तविक परम्पराका बोध हो सकेगा।

जैन पुराण साहित्य

के० ऋषभचन्द्र

जिस प्रकार प्रारम्भसे ही जिनबाणो(अर्हद्भवन)के चार विभाग किये गये हैं उसी प्रकार जैन साहित्य का भी। ये विभाग हैं—कथा, गणित, दर्शन और चारित्र्य संबंधी। श्वेताम्बर इनका धर्मकथानुयोग, गणितानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे और दिगम्बर प्रथमानुयोग, करणानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे परिचय देते हैं। इन विभागोंमें कथा साहित्यकी, जिन्होंने अपर नाम धर्मकथानुयोग तथा प्रथमानुयोग हैं, प्रथम स्थान मिला है। इन अनुयोगकों इतनी बड़ी महत्ता इंगलिश दी गयी है कि इसने द्वारा ही साधारण व सामान्य जनतामें धर्मके बीज सरलता व विशाल पैमाने पर पतपाये जा सकते हैं। कथा एक ऐसा सरल उपाय है जिसका प्रभाव तुरन्त ही साधारण जन पर पड़ता है, अतः इसने इतना महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। इसी कथानुयोग अथवा कथा-साहित्यका एक अंग पुराण साहित्य है जिसकी चर्चा यहाँ पर की जा रही है।

जिनसेनाचार्यने अपने महापुराण(आदिपुराण)में पुराणकी व्याख्या 'पुरातन पुराण स्यात्'से की है। आगे यह भी बतलाया है कि वे अपने ग्रन्थमें तिरसठ शलाका पुरुषोंका पुराण कह रहे हैं। अन्य आचार्योंके मतका निर्देश करते हुए वे बतलाते हैं कि कोई कोई तीर्थंकरोंके ही चौबीस पुराण मानते हैं क्योंकि उनमें अन्य शलाका पुरुषों(चक्रवर्ती, बलदेव, वामुदेव व प्रतिवामुदेव)का भी समावेश हो जाता है और इन सभी पुराणोंका जिसमें समग्र हो वह महापुराण कहलाता है। कहनेका तात्पर्य यह कि जिसमें एक शलाका पुरुषका वर्णन हो वह पुराण तथा जिसमें अनेक शलाका पुरुषोंका वर्णन हो वह महापुराण कहलाता है। जिनसेनाचार्य आगे बतलाते हैं कि उनमें ग्रन्थमें जिस धर्मका वर्णन है उसके सात अंग हैं—द्रव्य, ज्ञेय, तीर्थ, काल, भाव, महाफल और प्रवृत्त। तात्पर्य यह कि पुराणमें पंडुराय, सृष्टि, तीर्थस्थापना, पूर्व और भविष्य जन्म, नैतिक और धार्मिक उपदेश, पुण्यपानके फल और वर्णनीय कथावस्तु अथवा स्वरूपके चरितका वर्णन होता है। जैन पुराणोंमें काव्यमय शैलीका भी समावेश हो गया है। यह तत्कालीन प्रभाव ही प्रतीत होता है। अन्यथा जिनसेनाचार्यकी महाकाव्य की परिभाषामें पुराणके तत्त्व भी शामिल नहीं होते। वे महाकाव्यके लक्षण इस प्रकार बतलाते हैं:

जो प्राचीन कालके इतिहाससे सम्बन्ध रखनेवाला हो, जिसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती इत्यादि महापुरुषोंका चरित्र-विवरण हो तथा जो धर्म, अर्थ और कामके कर्मों दिखानेवाला हो उसे महाकाव्य कहते हैं। जितसेनाचार्यने अपने महापुराणको महाकाव्य भी माना है। कहनेका तात्पर्य यह कि महापुराणका रूप पुराणसे बृहत्तर होता है और जैन पुराणोंमें काव्यात्मक शैलीका समावेश भी हो गया है।

ऊपर कहा जा चुका है कि पुराणोंमें स्वरूपके चरितार्थी कथा-वस्तुका समावेश होता है। इसी चरित्रात्मक वस्तुने कारण ऐसी रचनाओंको चरित भी कहा गया है। श्रेताम्बरोंकी प्रायः तिनमें भी रचनार्थ तीर्थंकरोंके जीवन सप्तमी मिलनी हैं उन्हें चरित ही कहा गया है, परन्तु दिगम्बर लेखकोंने उन्हें पुराण व चरित दोनों सजाएँ दी हैं। इससे यह स्पष्ट है कि शलाका पुरुषोंके जीवन सम्बन्धी जो जो इतिवृत्त रची गयीं उन्हें चाहे पुराण कहें या चरित कहें, इससे कोई भेद उपस्थित नहीं होता। कहनेका तात्पर्य यह कि चरित और पुराण एकार्थवाची ही हैं, यदि उनमें त्रैलोक्य महापुरुषोंमेंसे किसी एकका या अनेकका चरित वर्णित हो। आगे चलकर हम देखते हैं कि पुराण और चरित इस परिभाषामें अनुरूप नहीं रहें। शलाका पुरुषोंके अतिरिक्त अनेक महापुरुषोंके काव्यमय चरितोंको भी पुराण या चरित कहा गया है। विशेषतः चरित बहुत ही विस्तृत अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। चरितका अभिप्राय रहा है जीवनी और वह जीवनी चाहे शलाका पुरुषकी हो, कोई धार्मिक अथवा वीरपुरुषकी हो या किसी काव्यमय पुरुषकी ही क्यों न हो, उन सबको चरितकी सजा दी गयी है।

पुराण और महापुराण नामक जो जो रचनाएँ रची गयीं उन सबका आधार क्या रहा है? जिन-सेनाचार्यने तो महापुराणकी परिभाषामें यह बतलाया है कि महापुरुषों(तीर्थंकरादि)ने इसका उपदेश दिया है इस लिएइसे महापुराण कहते हैं। कहनेका तात्पर्य यह कि इन पुराणोंकी कथाएँ तीर्थंकरोंने सुलसे ही सुनी गयी थी और ये ही परंपरासे चली आ रही हैं। ऊपर हमने बतलाया है कि दिगम्बराना प्रथमानुयोग ही श्रेताम्बरोंका धर्मकथानुयोग है। प्रथमानुयोग बारहवें अंग दृष्टिवादका एक विभाग भी माना गया है। उसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती और अन्य महापुरुषोंने वर्णन उपलब्ध थे। जैन कथासाहित्यके पुराणोंकी कथावस्तुका यह भी एक आविरोध माना जाता है, किन्तु दृष्टिवादके एतद् हो जानेके कारण प्रथमानुयोग अब उपलब्ध नहीं है। परंपरासे जो कुछ भी सुरक्षित रह सका वह आगम ग्रंथों तथा अन्य ग्रंथों में समाविष्ट हो गया ऐसी मान्यता है। अतः प्रथमानुयोगके पश्चात् जिन जिन ग्रंथोंकी कथा रामायण आधार पर आगे पुराण ग्रन्थ रचे गये उनमें समवाय, शाताधर्मकथा, कल्पवृक्ष, जम्बूद्वीपप्रशस्ति, त्रिभुवन प्रशस्ति तथा आनन्दक-निर्मुक्ति, -चूर्णि, विशेषावश्यक भाष्य और समुदेवहिण्डी उल्लेखनीय हैं।

जैसा कि भारतीय साहित्यके साथ होता आया है वैसे जैन साहित्यके भी कुछ प्राचीन ग्रन्थ अब तक भी उपलब्ध नहीं हो सके हैं। अन्य ग्रन्थोंमें उल्लेख मानसे ही उनका पता चलता है। इस प्रकारके पुराणोंमें विमलश्रुति, हरिवचनचरित, कवि परमेष्ठिका वाग्वर्षसंग-पुराण तथा चतुर्मुखने पद्मचरित और हरिवचनपुराण उल्लेखनीय हैं। उपलब्ध पुराण साहित्य पर दृष्टिपात करें तो मान्य होगा कि ये रचनाएँ क्रिस्तपूर्व ७वीं शताब्दीसे लगाकर १८वीं शताब्दी तक पनपती रही हैं। जिस प्रकार जैनोका पुराणानामें पुराण साहित्य प्राप्त भाषामें उपलब्ध है उस प्रकार पुराण साहित्य भी। अपने धर्मप्रचारमें साधारण जनको प्रभावित करनेके लिए उन लोगोंकी बोलचालकी जो भाषा थी उसे ही अपने साहित्यका माध्यम बनानेमें जैन लोग अग्रणी रहे हैं। इसलिए समय समय पर बदलती हुयी भाषाओंमें पुराण साहित्यका चयन हुआ है। प्राकृतने बाद जब सङ्कतना अधिक प्रभाव बढ़ा तो उस भाषामें भी पुराणोंकी रचना करनेमें जैन लोग पीछे नहीं रहें। उमने पश्चात् जब अपभ्रंश भाषाओंने जोर पकड़ा तब अपभ्रंश रचनाएँ भी होने लगीं। इस प्रकार हम देखेंगे कि प्राकृत (महाराष्ट्री) पुराणोंका रचनाकाल ७वीं शताब्दीसे पन्द्रहवीं तक, सरह

पुराणोंका आठवींसे उन्नीसवीं तक और अपभ्रंश पुराणोंका दसवींसे सोलहवीं शताब्दी तक रहा है। प्रचुरताकी दृष्टिसे प्राकृत, संस्कृत व अपभ्रंश पुराणोंका उत्कृष्ट काल क्रमशः बारहवीं-तेरहवीं, तेरहवींसे सत्तरहवीं और सोलहवीं शतीका रहा है। इन सबमें भी संस्कृत कृतियोंकी संख्या सर्वोपरि है। प्रायः ये सभी रचनाएँ एक ही भाषामें हैं, परन्तु किसी किसी प्राकृत रचनामें कहीं कहीं पर संस्कृत व अपभ्रंश, तो अपभ्रंश रचना में संस्कृत व प्राकृत और उनमें देशी भाषाओंके शब्द भी यत्रतत्र मिलते हैं। ये रचनाएँ अधिकतर पद्यात्मक हैं, परन्तु गद्यात्मक रचनाओंका सर्वथा अभाव नहीं है और कुछ कृतियोंमें गद्य और पद्यका मिश्रण भी मिलता है।

चिन्मयी छठीं शताब्दीसे जैन जैन पुराणोंकी रचना प्रारम्भ हुई। तब तक ब्राह्मणोंके मुख्य पुराणों की रचना हो चुकी थी। इसलिए उन साहित्य-क्षेत्रोंके दर्शन जैन पुराणोंमें भी होते हैं। साथ ही साथ यह भी ध्यान देनेकी वस्तु है कि उस समय तक काव्यात्मक शैलीका प्रादुर्भाव हो चुका था तथा संस्कृत साहित्यमें उत्तरोत्तर कालमें उत्कृष्ट रचनाएँ बनती जा रही थीं। इस प्रवाहका प्रभाव जैन पुराण-साहित्य पर भी पड़ा है। जिनसेनाचार्यने तो जैसा कि ऊपर बताया जा चुका है काव्यतत्त्वको भी पुराणमें स्थान दे दिया है। इस समकालीन प्रभावके कारण जैन पुराणोंमें हम देखेंगे कि कविकी प्रतिभाके अनुसार उन रचनाओंमें छन्द, अलंकार, रस-भाव आदि काव्य-गुणों तथा सूक्तियों और मुभाषितोंका तरतम पाया जाता है। कुछ संस्कृत रचनाएँ तो महान्काव्यात्मक शैलीके अच्छे उदाहरण हैं। उनमें प्राकृतिक दृश्यों का वर्णन और रसभावोंका कलात्मक चित्रण पाया जाता है। जैन पुराणोंमें पौराणिक शैली और काव्यात्मक शैलीका ऐसा सम्मिश्रण हो गया है कि बहु हमें ब्राह्मण पुराणोंमें कम मात्रामें दृष्टिगोचर होता है।

जैन पुराणोंकी कुछ विशेषताएँ इस प्रकार हैं : प्रारम्भमें तीनों लोक, काल-चक्र व कुलकुरोंके प्रादुर्भावका वर्णन होता है। उसके पश्चात् जम्बूद्वीप और भारतदेशका वर्णन करके तीर्थस्थापना तथा वशविस्तार दिया जाता है। तत्पश्चात् सचचित पुरुषोंके चरितका वर्णन प्रारम्भ होता है। ये सभी वर्णन एकसे नहीं पाये जाते। कभी संक्षिप्त तो कभी विलम्बसे और कभी कभी सिर्फ उल्लेखमय रूपमें ही। इसके अतिरिक्त उनमें अनेक पूर्वमवस्था का विस्तारसे या संक्षेपमें वर्णन पाया जाता है। पूर्वमन्त्री कथा ओने साथ साथ प्रसंगानुसार अन्य अवान्तर कथाओंका भी उनमें समावेश हुआ है। इस प्रकार उनमें प्रचलित लोककथाओंके भी दर्शन होते हैं। ये सभी अवान्तर कथाएँ कभी कभी एक तृतीयान्त तो कभी आगेसे भी अधिक भाग लिए हुए रहती हैं। साथ ही साथ उनमें उपदेशोंकी कहीं सखिमता तो कहीं भरमार रहती है। उनमें जैन सिद्धान्तका प्रतिपादन, सत्कर्म प्रवृत्ति और असत्कर्म निवृत्ति, सयम, तप, त्याग, वैराग्य आदिकी महिमा, कर्म सिद्धान्तकी प्रसङ्गात् इत्यादि पर भार रहता है। इन प्रसंगों पर मुनियोंका प्रवेश भी पाया जाता है। इनमें अतिरिक्त दोष भागमें तीर्थंकरकी नगरी, मातापिताका वैभवं, गर्भ, जन्म, अतिशय, श्रद्धा, शिक्षा, दीक्षा, प्रव्रज्या, तपस्या, परिणह, उपसर्ग, चैत्रप्राप्ति, समवसरण, धर्मोपदेश, विहार, निर्वाण इत्यादिका वर्णन संक्षेपमें या विस्तारसे सरलरूपमें या कल्पनामय अथवा लालित्य और अलङ्कारमय रूपमें पाया जाता है। सांस्कृतिक दृष्टिसे इन ग्रंथोंमें भाषावैचित्र्यका विकास, सामान्य जीवनका चित्रण तथा रीतिरिवाज इत्यादिके दर्शन होते हैं जो काफी महत्त्वपूर्ण हैं।

भारतीय जनताको रामायण और महाभारत बहुत ही प्रिय रहे हैं और जैन पुराण साहित्यका श्रीगणेश भी इन्हीं दो ग्रंथोंसे होता है।

उपलब्ध जैन पुराणसाहित्यमें प्राचीनतम कृति प्राङ्गन माया में है। यह विमलसूरी (७३० नि. स०) की पञ्चमचरिय (पञ्चचरितम्) नामक रचना है। इसमें आठवें बलदेव दासार्थी राम (पद्म), वामुदेव लक्ष्मण तथा प्रतिवामुदेव रावणका चरित्र वर्णित है। कितनी ही बातोंमें इसकी कथा वाल्मीकि रामायण

से मिले हैं। सस्कृत रामायणसे इस मित्र रामायणको रचनेका क्या उद्देश्य था? इस दृष्टिसे देखे तो तीन मूलभूत कारण प्रयत्न नजर आते हैं। एक तो यह कि रामजी जो प्रचलित लोककथा थी उसको ब्राह्मणोंने जिस प्रकार हिन्दू रूप दिया उसी प्रकार जैनोंने अपने मतानुसारियोंके लिए उसे अपना धार्मिक रूप दिया। दूसरी विवेकता यह कि उसमें वानरा और राक्षसोंके पशुआकी तरह चित्रित किया गया था जो परंपराके प्रतिबल था क्योंकि वे मनुष्य जातियाँ ही थीं। तीसरा कारण यह कि रामकथा-संरक्षी कुछ ऐसी सामग्री भी विमलसूरिको मिली जो बाल्मीकि रामायणम उपलब्ध नहीं थी या कुछ भिन्न थी, जैसे रामका स्नेहापूर्वक वनवास, सुगुण मृगकी अनुपस्थिति, सीताका भाई भ्रामण्डल, हनुमानके अनेक विवाह, सेतुकी अनुपस्थिति इत्यादि। यह रचना गायत्र्यद्र है तथा ११८ उद्देश्याम विभक्त है। वहाँ कहीं पर अलंकारोंके प्रयोग तथा समभावामक वर्णन होते हुए भी इसकी शैली रामायण व महाभारत जैनी ही है।

सस्कृत भाषामें भी प्रथम जैन पुराण रामसप्तवी है जो रविपेणाचार्य(७८० वि० स०)का पञ्चचरित है। इसमें १२३ पर्व हैं तथा कुछ वर्णनात्मक विस्तारक मित्र यह विमलसूरिके पदमचरियकी प्रतिद्विती मान है। इसी कथाका अनुसरण करनेवाला एकलक्ष्मीतिर शिष्य जिनदास(सोलहवीं शती)का रामदेव पुराण है जो गायत्र्यद्र है। देवविजयगणिका पञ्चपुराण १६५२ वि० स०में रचा गया था। भद्रारक सोमसेन के रामपुराण (सं० १६५६) पर गुणभद्रकी रामकथा(उत्तरपुराण)का भी प्रभाव है। अन्य रामपुराण काराम म० धर्मकीर्ति (सं० १६६९), चन्द्रसागर, चन्द्रकीर्ति आदि उल्लेखनीय हैं।

प्राकृत २ सस्कृतकी तरह अपभ्रंश भाषामें भी प्रथम उपलब्ध जैन पुराण पदमचरित है जो स्वयभू देव(८९७-९७७ वि० स०)की रचना है। यह पाँच काण्डों तथा नवने सधियाम विभक्त है। कथा रविपेणाचार्यकी दृष्टिके अनुसार ही है। इसकी विवेकता यह है कि इसमें उत्कृष्ट सस्कृत काव्यशैलीका अनुसरण हुआ है। कवि रघू(१५वीं १६ वीं शताब्दी)ने भी अपभ्रंशमें पञ्चपुराणकी रचना की है।

कालकी दृष्टिसे रामायणके पश्चात् महाभारत संबंधी कथावृत्तिवासी गणना जैन पुराण साहित्य में होती है। जैन साहित्यमें ये रचनाएँ हरिवंशपुराण या पाण्डवपुराणके नामसे विख्यात हैं। उन्नत्य मालाओं को उल्लेख है उससे अनुमान किया जाता है कि इस नियम पर भी प्रथम कृति प्राकृतमें ही रची गयी थी और उसने कर्ना भी विमलसूरि से। इन पुराणोंमें २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ, वामुदेव कृष्ण, बलदेव, जरासिन्धु तथा वीरय-पाण्डवोंका वर्णन है।

उपलब्ध साहित्यमें जिनसेनद्वारा (८५० वि० स०) सस्कृत हरिवंशपुराणका प्रथम नजर आता है। इसमें ६६ सर्ग हैं। यह रचना विमलसूरिकी समाहित कृति पर आधारित मानी जाती है। एकलक्ष्मीति (१४५०-१५१० वि० स०)का हरिवंशपुराण ३९ सर्गोंमें विभक्त है। इसमें आधेसे अधिक सर्ग उनसे शिष्य जिननाथ द्वारा लिखे गये हैं। म० श्रीभूषणका हरिवंशपुराण सं० १६७०-की रचना है।

तेरहवीं शताब्दीमें रचा गया देवप्रमसूरिका पाण्डवचरित १८ सर्गोंमें विभक्त है। शुभचन्द्रका (१६०८ वि० स०) पाण्डवपुराण जैन महाभारत भी कहलाता है। राजविजयसूरिके शिष्य देवविजय गणी (१६६० वि० स०)ने देवप्रमसूरिके पाण्डवचरितका ग्रन्थ रूपान्तर कर अपनी कृति बनायी थी। अमरचन्द्र(१३ वीं शताब्दी)की रचना बाल्मास्त भी उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणके अन्य कर्त्ताओंमें ब्र० जिनदास (१६ वीं शती), अयसागर, कवि रामचन्द्र (सं० १५६०से पूर्व) और म० धर्मकीर्ति (म० १६७१) तथा पाण्डव चरित संबंधी जयसुन्दर, विजयगणी, शुभ वर्धनगणी और पाण्डव पुराणके रचितताओंमें म० शुभचन्द्र (सं० १६१८), श्रीभूषण (सं० १६५७) और म० वादिनद्वारा (१७वीं शती)के नाम उल्लेखनीय हैं।

हरिवंश संघर्षी अत्रश्रमकी प्रथम कृति स्वयभूदेवकी है जिसका अपरनाम रिष्टेभिचरिउ है। यह तीग काष्ठोम भिक्त है तथा ११२ सवियां ग्रन्थ है। इसकी कथाका आधार जिनसेनभा हरिवंशपुराण है। भवल(११वीं १२वीं शताब्दी वि० सं०)का हरिवंशपुराण ११२ सवियाम काव्यात्मक ढंगसे लिखा गया है। सोलहवीं शताब्दीकी अन्य दो कृतियाँ यथा कीर्त्ति और श्रुतकीर्त्तिकी प्रसिद्ध हैं। प्रथम १३ और द्वितीय ४४ सवियोंम भिक्त हैं। कवि रत्नधूने भी हरिवंशपुराणकी रचना की है।

रामायण और महाभारतके पश्चात् काली दृष्टिसे महापुराणोंकी गारा आती है, जिनम निपटि शलाका पुरुषा अथवा चौबीस तीर्थंकर आदिके चरितोंका वर्णन आता है। इनकी शुरुआत भी प्राकृत भाषासे ही होती है। शालाकाचार्य(९२९ वि० सं०)का चतुर्णमहापुरिचरिय ऐसी ही एक रचना है। ग्रन्थके शीर्षकसे प्रतीत होता है कि नौ प्रतिसासुदेवोंको शलाका पुरुषांम नहीं गिना गया है, जैसा कि समवायागसे भी सूचित है। यह गद्य-प्रधान रचना है। इसकी रामकथा पर वाल्मीकी रामायणका प्रभाव स्पष्टतः नाम तथा स्पर्णगुणसे स्पष्ट है तथापि शेष कथा विमलसूरिके अनुसार है। भट्टेश्वर(१२-१३वीं शताब्दी)की कहानलिम शलाका पुरुषांका चरित वर्णित है। यह रचना गद्यप्रधान है। इसकी रामकथाम रावणके चित्र का उल्लेख ध्यान देने योग्य है। महापुरुष चरितकाराम आनन्दविरा भी नाम लिया जाता है।

संस्कृतमें इस सब्रह्म महत्त्वपूर्ण रचना महापुराण है। इसका प्रथम भाग आदिपुराण जिनसेनाचार्य (१० शताब्दी) कृत है तथा द्वितीय भाग उत्तरपुराण उनके शिष्य गुणभद्रकी रचना है। उत्तरपुराणकी रामकथा वाल्मीकिरामायण व पद्यमचरियसे मिल है। आदिपुराणमें प्रथम तीर्थंकर व प्रथम चन्द्रनर्त्ती तथा उत्तरपुराणम शेष शलाका पुरुषां चरित वर्णित हैं। आचार्य महर्षिपेणने ११०४ वि० सं०में अपने महापुराणकी रचना की थी। पन्द्रहवीं शताब्दीके म० सकलकीर्त्ति आदिपुराण और उत्तरपुराणके रचयिता हैं। हेमचन्द्राचार्य(१३वीं शती प्रथमपाद)का निपटि शलाका पुरुष चरित १० पदोंम विभक्त है। इसका अन्तिम भाग परिशिष्ट-पर्यं ऐतिहासिक महत्त्व रखता है। आचार्य (१२९२वि० सं०)के निपटि-स्मृति शास्त्रमें शलाका पुरुषांका सप्तित वर्णन है। निपटि शलाका पुरुष-चरित विषयक गद्यात्मक रचनाकारामें विमलसूरि और वज्रसेन स्मरणीय हैं। जिनसेन महापुराण पर रचितकीर्त्ति (१९वीं शती)की संस्कृत टीका तथा पुष्पवत्स उत्तरपुराण पर प्रभाचन्द्र(स० १०८०)की टीका उपलब्ध है। पुराणसारसंग्रह दामनन्दकी रचना है जिसमें संक्षेपमें शलाका पुरुषांका वर्णन है। बैसे मुनि श्रीचन्द्र ११वीं शती और सकलकीर्त्तिके पुराणसार गद्यात्मक रूपम उपलब्ध हैं।

चतुर्विंशतिनिचरित जिनदत्तसूरिके शिष्य अमरचन्द्र(१३वीं शती)की रचना है जिसमें क्रमश चौबीस तीर्थंकरोंन चरित दिये गये हैं। रायमहास्यसुदय (१६१० वि० सं०) पद्मसुन्दरकी रचना है इसम भी तीर्थंकरोंन चरित हैं। इस सम्बन्धम तेशवसेन (स० १६८८) व प्रभाचन्द्रन कर्णामृतपुराण उल्लेखनीय हैं।

अपने महापुरुषचरितम मेरुतुगाचार्यने (१४वीं शती) ऋषभनाथ, शातिनाथ, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ तथा महावीरस्वामीन चरितांका वर्णन किया है। इसीको काव्योपदेशशतक व धर्मोपदेशशतक भी कहा गया है।

अत्रश्रम महापुराण विषयक प्रथम कृति पुष्पवत्सका (१०२२ वि० सं०) निपटि महापुराण गुणलकार है। इसम प्रथम ३७ सवियोंम आदिपुराण तथा शेष ६७ सवियोंम उत्तरपुराणकी कथासामग्री है। रामकथामें गुणभद्रका अनुसरण है। कन्निकी असाधारण काव्यप्रतिभा व इसम दर्शन होते हैं।

पद्मपुराण, हरिवंशपुराण तथा महापुराणोंके पश्चात् अलग अलग तीर्थंकरोंके जीवनचरित बहूतापत्ते पाये जाते हैं। १०वीं शतीमें १८वीं शती तक ऐसी रचनाएँ होनी रहीं। १२वीं और १३वीं शती ऐसे ग्राहित्यमें काफी सम्पन्न रही हैं, वेमें १५वीं से १७वीं शती भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं हैं। बहूलाकी दृष्टिसे अधिकसे अधिक कृतियों शान्तिनाथ पर उपलब्ध हैं। द्वितीय श्रेणिमें नेमि और पार्श्वजिन सबकी कृतियोंको रखा जा सकता है। तृतीय स्थानमें आदि जिन ऋषभ, आठवें चन्द्रप्रभ और अन्तिम जिन महावीरके चरितोंकी संख्या उल्लेखनीय है।

प्राकृत भाषामें आदि तीर्थंकर ऋषभ पर प्रथम रचना अमरदेवके शिष्य वर्धमानसूरि (११६० वि० स०)की प्राप्त है। ११००० श्लोक प्रमाण यह ग्रन्थ पाच परिच्छेदोंमें विभक्त है। सुवनतुंगना ऋषभदेव चरित ३२३ गाथाओंमें विभक्त है।

अमरचन्द्र (१३वीं शती)का संस्कृत पद्मानन्दकाव्य १९ सर्गोंवाला आदिनाथके जीवनचरित्र सर्वश्री है। विनयचन्द्रका आदिनाथचरित्र १४७४ वि० स० की रचना है। अन्य रचनाएँ भ० सकलकीर्ति (१५वीं शती), चन्द्रकीर्ति (१७वीं शती), शान्तिदास, धर्मकीर्ति आदिकी हैं। हस्तिमहर्षिने गद्यात्मक आदिनाथ पुराण लिखा। कलितकीर्तिका आदिपुराण जिनसेनाचार्यके आदिपुराण पर टीका मान है। नेमिसुमारके पुन वाग्भट्टने काव्यमीमांसामें अपने ऋषभदेवचरितका उल्लेख किया है।

अपभ्रंशमें रङ्गभू (१६वीं शताब्दी वि० स०)का आदिपुराण उल्लेखनीय है। उसका अवरनाम मेघेश्वर चरित है।

द्वितीय तीर्थंकर सबवी अजितनाथपुराण सुचराचनके शिष्य अरुणमणि (१७१६ वि० स०)की संस्कृत रचना है। अपभ्रंशमें स० १५०५की विजयसिंहकी रचना उपलब्ध है।

तृतीय तीर्थंकर पर समजनाथचरित्रकी रचना मेरुतुंगसूरिने स० १४१३में की थी। एक तेजपालकी इसी नामकी अपभ्रंश रचना है।

चतुर्थ तीर्थंकर अभिनन्दनके चरितों का उल्लेख मान मिलता है।

पाँचवें जिन पर सुमतिनाथ चरितके रचनाकार विजयसिंहके शिष्य सोमप्रभ (१२वीं शताब्दी) थे। यह ग्रन्थ प्राकृतमें ९६२१ श्लोक प्रमाण है। संस्कृतमें भी इस विषयक रचनाका उल्लेख आता है।

छठे तीर्थंकरका पद्मप्रभचरित प्राकृतमें देवसूरिने १२५४ वि० स० में रचा। संस्कृतमें शुभचन्द्रका पद्मनाभपुराण १७वीं शतीका है। विद्याभूषण और सोमदत्तके भी पद्मनाभपुराण प्राप्त हैं। देवप्रभसूरिके शिष्य सिद्धसेनने भी पद्मप्रभचरित्र रचा था।

सातवें तीर्थंकर सर्ववी मुपाधनाथचरित प्राकृतमें हर्षपुरीय गच्छके लक्ष्मणमणि (११८८ वि० स०)ने रचा। यह रचना उच्छृङ्ख कोटिकी करीब ९००० गाथा प्रमाण है। देवसूरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है।

आठवें जिन चन्द्रप्रभ पर प्राकृतमें वीरसूरि (११३८ वि० स०), येशोदेव (स० ११७८), चन्द्रसूरिके शिष्य हरिमठ (१२२३) तथा जिनवर्धनसूरिकी कृतियों हैं। अपभ्रंश रचना यशःकीर्तिकी (१५वीं १६वीं शती) ११ संधियोंमें प्राप्त है। देवेन्द्र (स० १२६४)की रचना संस्कृत व प्राकृतमय है। संस्कृतमें असग (११वीं शती), वीरनादि (११वीं शती), गुणरत्नके शिष्य सर्वानन्द (स० १३०२), शुभचन्द्र (१६वीं १७वीं शती) तथा पंडिताचार्य और दामोदर कवि (स० १७२७)की रचनाएँ उपलब्ध हैं। अश्वसेनके चन्द्रप्रभचरितका भी उल्लेख आता है। १७वीं शताब्दीकी रचना पं० शिशिरामिका भी मिलती है जो सात सर्गोंमें विभक्त है।

नौवें तीर्थंकर पुण्यदत्तके जीवनपर कोई रचना नहीं मिलती। नन्दिताद्वयकृत गायालक्षणके

टीकाकार रत्नचन्द्रने उसमें आये हुए दो पद्यों पर टीका करते हुए बतलाया है कि ये पद्य एक प्राकृत रचना पुष्पदन्तचरितमेंसे लिये गये हैं।

दशवें तीर्थंकर श्रीतत्त्वनाथने चरितोंने बारेमें सिर्फ उल्लेख ही प्राप्त है।

ग्यारहवें जिन पर श्यामचरित जिनदेवने शिष्य हरिभद्रने सं० ११७२में तथा अजितसिंहसूरिने शिष्य देवभद्रने ११००० ग्रन्थाम्र प्रमाण प्राकृतमें रचे थे। सस्कृतमें मानसुत(सं० १३३२)की कृति प्राप्त है। सुरेन्द्रकीर्तिके श्रेयासपुराणका भी उल्लेख आता है।

बारहवें जिन पर वासुपूज्यचरित प्राकृतमें ८००० ग्रन्थाम्र प्रमाण चन्द्रप्रभकी रचना है तथा सस्कृतमें वर्द्धमानसूरि(सं० १२९९)की कराव ६००० ग्रन्थाम्र प्रमाण।

तेरहवें तीर्थंकरका विमलचरित प्राकृतमें रचे जानेका उल्लेख आता है। सस्कृतमें ज्ञानसागरने रत्नमातमें सं० १०१७में ५६५० ग्रन्थाम्र प्रमाण पांच सगोंमें विमलनाथचरित रचा था। कृष्णदासका विमलनाथपुराण १० सगोंमें विभक्त है तथा २३०० श्लोक प्रमाण है। इन्द्रहसगणिने सं० १५७८में सस्कृतम विमलचरित रचा था। रत्ननन्दिका भी विमलनाथ पुराण मिलता है।

चौदहवें जिन पर प्राकृतमें अनन्तनाथ चरितके लेखक आम्रदेवने शिष्य नेमिचन्द्रसूरि है जिहानि सं० १०१३म १२०० गाथा प्रमाण अपना ग्रन्थ लिखा था। वासवसेन भी अनन्तनाथपुराणने रचयिता माने जाते हैं।

पन्द्रहवें तीर्थंकर धर्मेनाथ पर प्राकृतचरनाका उल्लेख मान है। हरिचन्द्रकृत एक उत्कृष्ट सस्कृत काव्य है जो २१ सगोंमें निबद्ध है। इसका नाम धर्मसर्माभ्युदय काव्य है जो ११वीं १२वीं शतीकी रचना मानी जाती है। इस पर शिशुपालनाथ, गडउबहो और नैपथीय चरितका प्रभाव स्पष्ट है। नेमिचन्द्र (सं० १२१६) और सकलकीर्त्ति(१५वीं शती)की रचनाओंने भी उल्लेख मिलते हैं।

सोलहवें तीर्थंकर शान्तिनाथने जीवन सबधी कई चरित रचे गये प्रतीत होते हैं। प्राकृतमें पहली कृति देवचन्द्रसूरि(सं० ११६०)की मिलती है। यह १२००० ग्रन्थाम्र प्रमाण है। मुनिभद्रकी रचना सं० १४१०की है। सोमप्रभसूरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है। अवधप्रभम महीचन्द्रने दिल्लीमें सं० १५८७में सतिगाहचरित रचा था। सस्कृतमें असग(११वीं शती)का शान्तिनाथपुराण १६ सगोंम निबद्ध है। इनका एक लघु शान्तिपुराण भी मिलता है। अजितप्रभसूरि(सं० १३०७)का शान्ति नाथ चरित ६ सगोंमें विभक्त ५००० श्लोक प्रमाण है। मुनि देवसूरिकी कृति (सं० १३००) देवचन्द्र सूरिकी प्राकृत रचना पर आधारित मानी जाती है। माणिक्यचन्द्रकी रचना (१३वीं शती) ८ सगोंमें करीब ६००० ग्रन्थाम्र प्रमाण मिलती है। सकलकीर्त्ति(१५वीं शती) तथा श्रीभूषण(सं० १६५९)ने भी शान्तिनाथ पुराण उपलब्ध हैं। प्रथम १६ सगं प्रमाण है। वनकप्रभकी रचना ४८५ तथा रत्नशेखरसूरिकी करीब ७००० ग्रन्थाम्र प्रमाण प्राप्त है। गद्यमय रचनाकारोंम भावचन्द्र (सं० १५३५) तथा उदयसागर उत्तरेगनीय हैं। अन्य ग्रन्थकारोंम ज्ञानसागर, हर्षभूषणगणि, बलराज, शान्तिकीर्त्ति, गुणसेन, ब्रह्मदेव, ब्रह्मनाथसागर इत्यादि हैं। मेघविजयका शान्तिनाथचरित तो एक पाठपूर्ति काव्य है जो नैपथचरितने पाक्षने आधारसे शान्तिनाथने जीवनचरितका वर्णन करता है।

सत्तरहवें कुन्धुनाथने चरितकारोंम पद्मयम अथवा विपुलप्रभसूरि(१३वीं शती)का नाम आता है जि हानि अपनी रचना सस्कृतमें की थी। प्राकृतमें भी किसीने ग्रन्थ रचा था और एक अनाम चरित मझारम ही होनेका उल्लेख है।

अठारहवें अगनाथ पर प्राकृत और सस्कृतमें रचनाएँ की गयी थीं परन्तु अभी उपलब्ध नहीं हैं।

उत्तीसवें जिन महिनाथने प्राकृत चरितकारोंम जिनेश्वरसूरि(सं० ११७५)का नाम आता है।

इनकी रचना ५५५५ ग्रंथाग्र प्रमाण है। चन्द्रसूरिके शिष्य हरिमद्रकी कृति तीन अध्यायोंमें ९००० ग्रंथाग्र प्रमाण है। सुवनतुंगसूरिका ग्रन्थ ५०० ग्रंथ प्रमाण तथा एक और अनाम कृति १०५ ग्रंथाग्र प्रमाण उपलब्ध है। अपभ्रंशमें जिनप्रमसूरिकी ५० पद्यप्रमाण रचना है। जयमिश्रहल्का भी मल्लिनाथ पुराण उपलब्ध है। संस्कृतमें प्रमुग्गसूरिके शिष्य विनयचन्द्रका मल्लिनाथ चरित ४२५० ग्रंथाग्र प्रमाण ८ सर्गोंमें निबद्ध है। यह सं० १४७४ के आसपासकी रचना है। सक्ककीर्ति (१५वीं शती) भी मल्लिनाथ पुराणके रचयिता है। अन्य ग्रन्थकारोंमें शुभवर्धन, विजयसुरि, प्रभाचन्द्र व नागचन्द्र स्मरणीय हैं।

बीसवें तीर्थंकर पर श्री चन्द्रसूरिने प्राकृत में ११००० गाथा-प्रमाण मुनिसुवतनाथचरित सं० ११९३-में रचा था। पञ्चप्रमकी संस्कृत कृति (सं० १२९४) ५५५५ ग्रंथाग्र प्रमाण तथा मुनिरत्नसूरिकी रचना २३ सर्गोंमें निबद्ध करीब ७००० ग्रंथाग्र प्रमाण है। कृष्णदासका मुनिसुवतपुराण (सं० १६८१) २३ सर्गोंमें समाप्त हुआ तथा अर्द्धदासका १० सर्गोंमें जिसका अपर नाम काव्यरत्न है। कैशवसेन, सुरेन्द्रकीर्ति तथा हरियेण अन्य पुराणकार गिने गये हैं।

इक्कीसवें जिन संबंधी नेमिनाथपुराण सक्ककीर्तिकी संस्कृत रचना है। अन्य नमिचरितोंके उल्लेख मान मिलते हैं।

बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथके चरितोंकी विपुलता पायी जाती है। प्राकृत रचनाओंमें जिनेश्वरसूरिका नेमिनाथ चरित सं० ११७५की कृति है। रत्नप्रमसूरिकी गद्यपद्यमय रचना १३६०० ग्रंथाग्र प्रमाण ६ अध्यायोंमें विभक्त है। इसका रचना-काल वि० सं० १२३३ है। तीसरी रचना मल्लधारी हेमचन्द्र (१२वीं शती)की ५१०० ग्रंथाग्र प्रमाण है। संस्कृतमें प्रथम नंबर सूर्याचार्यका आता है जिन्होंने सं० १०९०में नेमिनाथ-चरित रचा। यह द्विसंस्थानात्मक है और तीर्थंकर ऋषभ पर भी इसका अर्थ घटित होता है। ऐसा ही द्वितीय ग्रन्थ अजितदेवके शिष्य हेमचन्द्रसूरिका है जिसका नाम नेमिद्विसंस्थान काव्य है। सोमके पुत्र काम्ब- (१२वीं शती)का नेमिनिर्माणकाव्य १५ सर्गोंमें विभक्त है। यह महाकाव्य शैलीकी एक उत्कृष्ट रचना है। उदयप्रमसूरिकी २१०० ग्रंथाग्र प्रमाण रचना सं० १२९९के आसपासकी है। उपाध्याय कीर्तिदास (सं० १४९५)का नेमिनाथ चरित १२ सर्गोंमें निबद्ध है तथा ब्रह्म नेमिदत्त (सं० १५७५)का नेमिनाथ पुराण १६ अध्यायोंमें। गुणविजयकृत चरित (सं० १६६८) गद्यात्मक है तथा १३ अध्यायोंमें विभक्त है। संगनके पुन विक्रमका नेमिदत्तकाव्य एक विशेष कलाकृति है जिसमें मेघदूतके आधार पर समस्यापूर्ति की गयी है। तिलकाचार्यकी रचना ३५०० ग्रंथाग्र प्रमाण है। भोजसागर, नरसिंह, हरियेण और मंगरमकी भी कृतिया मिलती हैं। अपभ्रंशमें चन्द्रसूरिके शिष्य हरिमद्रका नेमिगाहचरित (सं० १२१६) ८०३२ ग्रंथाग्र प्रमाण पाया जाता है। महाकवि दामोदरकी रचना सं० १२८७की है। लक्ष्मणदेवकी कृति सं० १५१०के पूर्व-की है तथा वह १३ कदंबक प्रमाण ४ संघियोंमें निबद्ध है।

तेईसवें जिन संबंधी देवमद्रगणिका प्राकृतमें रचा गया पार्श्वनाथचरित (सं० ११६८) गद्य पद्य मिश्रित है तथा ९००० ग्रंथाग्र प्रमाण ५ उद्देश्योंमें विभक्त है। नागदेवने पार्श्वनाथपुराण रचा था तथा एक अनाम कृति पार्श्वनाथदशमचरित नामक २५६४ गाथा प्रमाण मिलती है। संस्कृतमें प्राचीन रचना जिनमेनेकृत पार्श्वपुद्गल (१०वीं शती) है जो एक उत्तम काव्य है। इसमें मेघदूतके पद्योंका समावेश किया गया है। वाविराजका पार्श्वनाथपुराण (सं० १०८२) भी उपलब्ध है। गुणभद्रसूरिके शिष्य सर्वानन्द-सूरिकी रचना करीब १२वीं शताब्दीकी है। माणिक्यचन्द्रका पार्श्वनाथचरित (सं० १२७६) १० सर्गोंमें निबद्ध ५२७८ ग्रंथाग्र प्रमाण है तथा गुणरत्नके शिष्य सर्वानन्द (सं० १२९१)का ५ सर्गोंमें विभक्त है। भावदेवसूरिने सं० १४१२में ६४०० ग्रंथाग्र प्रमाण चरित लिखा था। विनयचन्द्रकी रचना (१५वीं शती)

४७०९ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। पद्मसु दरका (सं० १६१५) पार्श्वनाथकाव्य ७ सर्गोंमें निबद्ध मिलता है। हेमचन्द्रजीने सं० १६३२म ३१६० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित रचा। उदयवीरगणि(सं० १६५४)की रचना गद्यात्मक है जो आठ अध्यायोंमें निम्न है। सकलजीविका पार्श्वनाथपुराण १५वीं शतीका तथा वादिचन्द्रका १७वीं शतीका है। चन्द्रकीर्तिने अपना पुराण सं० १६५४में रचा जो करीब ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है तथा इसमें कुछ १५ सर्ग हैं। अपभ्रंशम प्रथम रचना पद्मजीर्णिकी सं० १९२५की १८ सधिया प्रमाण मिलती है। इसने पश्चात् दूसरी अपभ्रंश रचना श्रीधर की सं० ११८९की मिलती है। असवालका पार्श्वनाथपुराण १३ सधिया प्रमाण है जो १५वीं शतीने आसपासकी रचना मानी जाती है। रत्नधूका भी पार्श्व पर एक पुराण उपलब्ध है।

चरम तीर्थंकर महावीरने जीवन पर प्राकृत काव्य रचयिताओंमें सर्वप्रथम नाम गुणचन्द्रगणिका (सं० ११३९) आता है जिनकी रचना ८ सर्गोंमें निबद्ध है। ये सुमतिवाचकने शिष्य थे। द्वितीय काव्यकार देवेन्द्रगणि उर्फ नेमिचन्द्रसुरि (वि० सं० ११४१) है जिनका ग्रन्थ ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। अय चरितकारोंमें मानदेवसुरिने शिष्य देवप्रमसुरि तथा जिनवल्लभसुरिने नाम आते हैं। संस्कृत काव्योंमें प्रथम नवर असग(११वींशती)ने सन्मतिचरित अथवा वर्षमानचरितका है जो १८ सर्गोंमें विभक्त है। सकलजीविका वर्षमानपुराण (सं० १५१८) १९ सर्गोंमें पाया जाता है। यह रचना ३०३० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। महावीरपुराणकारोंमें पद्मनन्दि, केशव, वाणीवल्लभ इत्यादिके नाम भी उल्लेखनीय हैं। अपभ्रंशम रत्नधूका सम्मङ्गणाहचरित १० सधियाम निबद्ध है। जयमित्रका ११ सधियाला वट्टमाणकव्वु मिलता है। नरसेनकी वट्टमाणकहा भी मिलती है। ये सभी रचनाएँ १६वीं शतीके आसपासकी ठहरती हैं। दो अपभ्रंश कृतियाँ और पायी जाती हैं एक अनाम तथा द्वितीय जिनेश्वरसुरिके एक शिष्यकी। पहली २४ तथा दूसरी १०८ कव्चक प्रमाण है।

इन अनीतने तीर्थंकरोंने अलाया आगामी जिन अममके जीवन पर भी एक रचना सं० १२५२ की रत्नसुरिकी उपलब्ध है।

इन जिनचरितोंमें तत्कालीन जो चक्रवर्ती, बलदेव वासुदेव व प्रतिवासुदेव हुए उनका भी वर्णन प्रायः समाविष्ट है, अतः उनके जीवन पर पृथक् पृथक् रचनाएँ बहुत कम माना जा सकता है। जो कुछ भी स्वतंत्र रचनाएँ मिलती हैं उनमें नाम इस प्रकार हैं—

सगरचक्रिचरित १२वीं शतीसे पूर्वकी एक अनाम प्राकृत रचना है। जिनपालकृत सनत्कुमार चरित २००३ ग्रन्थाग्र प्रमाण एक संस्कृत रचना है तथा चन्द्रसुरिकी ८१२७ ग्रन्थाग्र प्रमाण सं० १२१४की रचना है। चक्रवर्ती सुभौमने जीवन पर रत्नचन्द्र (सं० १६८३) तथा ५० जगन्नाथकी संस्कृत कृतियाँ उपलब्ध हैं। हस्तिपेणचरित प्राकृत व अपभ्रंशमें मिलते हैं, परन्तु अनाम। जयचक्रि पुराण ३० कामराजकी सं० १५६०की १३ सर्ग वाली एक संस्कृत रचना है। प्राकृतम एक अनाम जयचक्रि चरित भी उपलब्ध है।

त्रिपट्टि श्लाका पुरुषार्थे अतिरिक्त धार्मिक वीरपुरुष, श्रमण-अमणी, श्रावक-श्राविका और कुछ काल्पनिक पात्रोंके जीवन संबंधी जो रचनाएँ की गयीं उनको भी प्रायः चरितकी सजा ही दी गयी है। फिर भी कुछ ऐसी भी कृतियाँ उपलब्ध हैं जिनको पुराण भी कहा गया है, जैसे अगददत्त पुराण, कुबेर पुराण, श्रेणिक पुराण, गचमिह पुराण इत्यादि। ऐसी रचनाओंका विवरण यहाँ पर विवक्षित नहीं होनेने कारण उनका यहाँ पर समावेश नहीं किया गया है।

उपर्युक्त विवरणसे स्पष्ट है कि जैन पुराण साहित्य विपुल मात्राम उपलब्ध है। नमी भी प्रायः भट्टाराम बहुत सी कृतियाँ पढ़ी हुयी हैं जिनका प्रकाशन नहीं हुआ है। साहित्यप्रेमियाँ तथा जैन समाज

को इनके प्रकाशनकी सुचारु व्यवस्था करनी चाहिए जिससे यह अग्रवादिन रूपमें ही छुप्त न हो जाय जैसा कि तेन परम्परामें होता आया है।

संदर्भ ग्रन्थ सूचि

- १ आदिपुराण, विनयेनाचार्य ।
- २ विनयनरोदा, प्रो० ए० दा० वेण्णकर, पुना ।
- ३ जैन ग्रन्थ प्रशस्ति समग्र, प्रथम भाग, श्री जु० कि० गुप्ता, दिल्ली ।
- ४ प्राकृत साहित्यका इतिहास, डॉ० जगदाश्वन्द्र जैन, बनारस ।
- ५ भारतीय सभ्यतामें जैनधर्मका योगदान, डा० हीरादास जैन, भोपाळ ।
- ६ राजस्थानके जैन शास्त्रमण्डारोरी ग्रन्थसूचि, भाग १-४, जयपुर ।



पारसनाथ किलाके जैन अवशेष

कृष्णदत्त वाजपेयी

उत्तर प्रदेशके विजनौर जिलामें नगीना रेलवे स्टेशनसे लगभग ९ मील उत्तर-पूर्वकी ओर बढापुर नामक कस्बा है। वहासे करीब ३ मील पूर्व एक प्राचीन किलाके भग्नावशेष दिखाई पड़ते हैं। इसे 'पारसनाथ किला' कहते हैं। इस नामसे अनुमान होता है कि किसी समय वहाँ जैन तीर्थंकर भगवान् पारसनाथका मंदिर था। कुछ वर्ष पूर्व इन तीर्थंकरकी एक विशालकाय भग्न प्रतिमा बढापुर गांवसे प्राप्त हुई है, जिससे उक्त अनुमानकी पुष्टि होती है।

इस किलेके सबधमें अनेक जनश्रुतियाँ हैं। एक जनश्रुति यह है कि पारस नामके राजाने वहाँ अपना किला बनवाया था। भावस्तीके शासक सुहलदेवके पूर्वजोंके साथ भी इस किलेका संबंध जोड़ा जाता है। जो प्राचीन अवशेष वहा मिले हैं उनसे इतना कहा जा सकता है कि ई० दसवीं शताब्दीके लगभग किसी शासकने वहा अपना किला बनवाया और कई जैन मंदिरोंका भी निर्माण कराया।

यह बताना कठिन है कि इस किले तथा मंदिरोंको किसने नष्ट किया। सम्भव है कि इहेलोंके समयमें या उनके पहले यह बरबादी हुई हो। कालान्तरमें इस स्थानको उपेक्षित छोड़ दिया गया और धीरेधीरे यह वीहड़ बन गया।

कुछ वर्ष पहले मुझे इस स्थानको देखनेका अवसर प्राप्त हुआ। उत्तर प्रदेश सरकारने जगलके एक भागको साफ करवाकर उसे खेतीके योग्य बना दिया है। वहा 'काशीवाला' नामसे एक बस्ती भी आबाद हो गई है। इसके उत्साही निवासियोंने जमीनको हमवार कर उसे खेतीके योग्य कर लिया है। इतना ही नहीं, उन्होंने वहा पर बिजरी हुई पुरानी मूर्तियोंकी भी रक्षा की है। सरदार रतनसिंह नामके सज्जनने किलासे एक अत्यन्त कलापूर्ण पाषाण-प्रतिमा प्राप्त की है। यह बड़ए सफेद पत्थरकी बनी है और ऊँचाईमें दो फुट आठ इंच तथा चौड़ाईमें दो फुट है। मूर्ति जैन तीर्थंकर महावीरकी है। भगवान् महावीर कमलानिष्ठ चौकी पर ध्यानमुद्रामें आसीन हैं। उनके एक ओर नेमिनाथजीकी तथा दूसरी ओर चन्द्रप्रभुजीकी छोटी मूर्तियाँ हैं। तीनों प्रतिमाओंके प्रामाण्डल उज्जुल्ल कमलोंसे युक्त हैं। प्रधान मूर्तिके भिरके दोनों ओर कल्पवृक्षके पत्रे प्रदर्शित हैं। मूर्तिके घुँघराले बाल तथा ऊपरके

तीन छत्र भी दर्शनीय हैं। छत्रों पर अगल-बगल सुश्रुति हाथी दिखाये गये हैं, जिनकी पीठके पाँडे कलापूर्ण स्तम्भ हैं। हाथियाँ नीचे हाथमाला लिये हुए दो विद्याधर अश्रित हैं। प्रधान तथा छोटी तीर्थंकर प्रतिमाओंके पार्श्वमें चौरी-चाहक दिखाये गये हैं।

मूर्तिकी चौकी भी काफी बल्लूत है। उसने बीचमें चक्र है, जिसके दोनों ओर एक-एक सिंह दिखाया गया है। चक्रों ऊपर कीर्तिमुक्ता चित्रण है। चौकीके एक किनारे पर धनने देवता कुंजर दिखाये गये हैं और दूसरी ओर गोदमें बच्चा लिये देवी अम्बिका हैं। चौकीने निचले पहलू पर एक पश्चिम ब्राह्मी लेख है जो इस प्रकार है—श्री विरद्धमान समिदेव। स्म १०६७ राणलसुस भरथ प्रतिमा प्रठपि। (अर्थात् सवत् १०६७में राणलने पुन भरथ (भरत) द्वारा श्री वर्द्धमान स्वामीकी मूर्ति प्रतिष्ठापित की गई)।

लेखनी माया गुद्ध संस्कृत नहीं है। पहला अक्ष 'श्री वर्द्धमानस्वामिदेव' का निगदा हुआ रूप है। 'स्म' शब्द विक्रम संवत्त्रे लिये प्रयुक्त हुआ है। ऐसा मानने पर मूर्तिकी प्रतिष्ठाकी तिथि १०१० ई० आती है। पारसनाथ मिलेसे इस अभिलिखित मूर्ति तथा समकालीन अन्य मूर्तियोंने प्राप्त होनेसे पता चलता है कि १०वीं-११वीं शतीम पारसनाथ जिला जैन धर्मका एक अच्छा केन्द्र हो गया था। ज्ञान पढ़ता है नि षडा एक बड़ा जैन विद्वान भी था। इस स्थानकी खुदाईने प्राचीन इमारतोंके कई अवशेष प्रकाशमें आये हैं। किलाका सर्वेक्षण और उत्खनन करने पर अधिक महत्वपूर्ण वस्तुएँ प्राप्त हो सकगी।

पारसनाथ जिलाकी जो आशिक सपाईं हुई है उसमें अनेक बेल-घूँटेदार इटें, पत्थरके कलापूर्ण खम्भे, सिरदल, देहली तथा तीर्थंकर मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। अनेक शिलापट्टों पर बेल-घूँटेका काम बहुत सुन्दर है। एक पत्थर पर सगोत्रम सख्य स्त्री-पुरुषोंकी मूर्तियाँ उकेरी हुई हैं। इन अवशेषोंमेंसे मुख्यतः परिचय नीचे दिया जाता है—

सं० १—वर्षाज्जना सिरदल—इस सिरदलके बीचमें कमल-पुष्पाने ऊपर दो सिंह बैठे हुए दिखाये गये हैं। सिंहासनके ऊपर भगवान् तीर्थंकर ध्यानमुद्राम अवस्थित हैं। उनके अगल-बगल एक-एक तीर्थंकर मूर्ति सङ्कासनमें दिखाई गई है। मध्य भागने दोनों ओर भी इसी प्रकारका चित्रण है। सिरदलने दोनों कोना पर एक-एक तीर्थंकर प्रतिमा सङ्कासनमें दो खम्भोंने बीचमें बनी है। सभी तीर्थंकरोंने ऊपर छत्र हैं।

सं० २—देहलीका भाग—यह अवशेष उस स्थानसे प्राप्त हुआ जहासे भगवान् महावीरजीकी यही प्रतिमा मिली है। इनके बीचमें कलावृक्षका अलंकरण है, जिसने प्रत्येक ओर दो-दो देवता हाथमें मंगल वस्तु लिए हुए खड़े हैं। उनके छड़े होनेका त्रिमयी भाव बहुत आकर्षक है। इस पत्थरम किनारेकी ओर दोहरी मूर्ति है। ऐसी ही मूर्ति पत्थरके दाहिने कोने पर भी थी, जो टूट गई है।

सं० ३—संगीतका दृश्य—एक अन्य देहली पर, जो मिलेके बीचसे मिली थी, संगीतका दृश्य बड़ी सुन्दरतासे प्रदर्शित किया गया है। इसमें एक ओर कई आकृतियाँ तथा अलंकरण बने हैं तथा दूसरी ओर भावपूर्ण मुद्राम एक युवती नृत्य पर खड़ी है। उसके अगल-बगल मृदंग और मजीर बजाने वाले पुरुष उकेरे हुए हैं। इन तीनोंकी वेपथूरा नङ्गे कलापूर्ण ढंगसे दिखाई गई है।

सं० ४—द्वार स्तम्भ—पारसनाथ मिलेसे अनेक सुन्दर द्वार स्तम्भ भी मिले हैं। एक स्तम्भने नीचे मकरके ऊपर खड़ी हुई गंगा दिखाई गई है। उनके अगल-बगल दो परिचारिकाएँ त्रिमयी भावमें प्रदर्शित हैं। ये मूर्तियाँ भोगक, स्तनहार, किङ्किणि सहित मेखला तथा अन्य अलंकरण धारण लिये हुए हैं। खम्भेने ऊपर पञ्चखलीका अञ्जन दिखाया गया है।

सं० ५—यमुना सहित द्वार-स्तम्भ—इस स्तम्भ पर नीचेके भागमें अपने वाहन कच्छप पर आरुढ़ यमुना दिखाई गई हैं। इनके साथ भी उसी प्रकार परिचारिकामें प्रदर्शित हैं जैसी कि पहले द्वारस्तम्भ पर। इससे पता चलता है कि ये दोनों समे एक ही द्वार पर लगे हुए थे। द्वार-खम्भोंके ऊपर गंगा-यमुनाका चित्रण गुप्तकालमें प्रारम्भसे मिलने लगता है। गुप्तकालके महाकवि कालिदासने दर्पाजे पर लगी हुई देवी रूपा गंगा-यमुनाकी मूर्तियोंका उल्लेख इस प्रकार किया है :

“मूर्ते च गंगा यमुने तदानीं सचामरे देवमसेविपाताम्।” (कुमारसम्भव ७,४२)

(अर्थात् उस समय मूर्त रूपमें गंगा और यमुना हाथोंमें चँवर लिये हुए देवकी सेवामें उपस्थित थीं)।

सं० ६—द्वारपाल सहित द्वार-स्तम्भ—इस स्तम्भमें नीचे एक मोटा दह लिये द्वारपाल पड़ा है। उसकी लंबी दाढ़ी तथा बालोंका जूड़ा दर्शनीय है। इसका ढग उसी प्रकारका है जैसा कि मध्यकालीन चवेल कलामें मिलता है। इस स्तम्भके ऊपरी भागमें फूलोंका अलङ्करण दिखाया गया है।

सं० ७—द्वार-स्तम्भका निचला भाग—इस स्तम्भका पेबल नीचेका हिस्सा बचा है, जिस पर पूर्वोक्त ढगका एक द्वारपाल पड़ा है। इसकी भी वेशभूषा पहलेके द्वारपाल-जैसी है।

सं० ८—भगवान् पार्श्वनाथकी मूर्ति—यह मूर्ति भडापुर गांव से आई थी। यह पारसनाथ विलासे ही वहाँ किसी समय गई होगी। दुर्भाग्यसे इसका मुह, हाथ तथा पैरोंका भाग तोड़ बाँध गया है। यह मूर्ति काफी विशाल है। भगवान् ध्यानमुद्रामें सिंहासनके ऊपर बैठे हुए हैं। आसन पर सपंकी पङ्क्तदार कुण्डलिया दिखाई गई हैं और सिरके ऊपर फणका घटाटोप है। अगस्त्य-मगल नाग और नागिनकी मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं। उनके ऊपर ध्यानमुद्रामें तीर्थंकर मुष्मकी प्रतिमाएँ हैं। चरण-चौकीके ऊपर दो अलङ्कृत सिंह दिखाये गए हैं। यह मूर्ति भगवान् महावीरकी पूर्वोक्त प्रतिमाकी तरह बड़ी कलापूर्ण है। संभवतः मध्यकालमें पारसनाथ विलाकी भूमि पर निर्मित मुख्य मंदिरकी यह मूर्ति थी।

पारसनाथ विलेके कितने ही प्राचीन अवशेष इधर-उधर पड़ चुके हैं। मुझे नगीनाके जैन मंदिरमें कई प्राचीन मूर्तियाँ देखनेके मिलीं, जिनकी शिल्प रचना पारसनाथकी ही कलासे अनुरूप है। इन मूर्तियोंमें ध्यानमुद्रामें बैठे हुए तीर्थंकरकी एक मूर्ति विशेष उल्लेखनीय है। स्तम्भका एक भाग भी यहाँ सुरक्षित है जिस पर खड्गासनमें भगवान् तीर्थंकर दिखाये गये हैं। इन सभी प्राचीन अवशेषोंकी सुरक्षित रचना आवश्यक है। मध्यकालमें उत्तर भारतमें जैन धर्मका जो विकास हुआ उसे जाननेमें ये कलाकृतियाँ तथा अभिलेख सहायक सिद्ध हुए हैं।



ENGLISH SECTION

A Comparative Study of the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga Theories of Parināma

INDUKALA H JHAVERI

THE concept of *Parinama* is very old and its beginnings can be traced as far back as the Rgveda. It has passed through many stages of development before it assumed its finally finished form. Today it occupies a very important place in Indian Philosophy. So much so that it has been commonly accepted as a fundamental doctrine by almost all the systems of Indian Philosophy with slight modifications here or there. Though the concept has thus found almost universal recognition, we shall here confine ourselves to a comparative study of the *Parināmavāda* as postulated in the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga systems because these two systems show close resemblance in this respect.

Both the Sāṃkhya-Yoga and the Jaina seem to have followed Yaska's definition of *Viparināma*, in their doctrine of *Parinama*, i.e., they have viewed the world-process as change in an abiding entity or entities (*viparinamate iti apracyavamanasya tattvaḥ vikaram*).

Umasvati, the author of the *Tattvartha-sūtra* analyses the *Parinama* nature of reality into *utpāda*, *vyaya* and *dhrauvya*. Vyāsa the commentator of the *Yoga-sūtra* defines *Parināma* as '*avasthitasya dravyasya pūrva-dharma-nivṛttau dharmanantarotpattiḥ*'. These two views are, in substance, identical.

Vyāsa has analysed *Parinama* into *Dharma-Parinama*, *Laksana-*

A Comparative Study of the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga Theories of Parināma

INDUKALA H. JHAVERI

THE concept of *Parinama* is very old and its beginnings can be traced as far back as the *Rgveda*. It has passed through many stages of development before it assumed its finally finished form. Today it occupies a very important place in Indian Philosophy. So much so that it has been commonly accepted as a fundamental doctrine by almost all the systems of Indian Philosophy with slight modifications here or there. Though the concept has thus found almost universal recognition, we shall here confine ourselves to a comparative study of the *Parināmavāda* as postulated in the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga systems because these two systems show close resemblance in this respect.

Both the Sāṃkhya-Yoga and the Jaina seem to have followed Yāska's definition of *Viparināma*, in their doctrine of *Parināma*, i.e., they have viewed the world-process as change in an abiding entity or entities (*viparinamate iti apracyavamānasya tattvād vikāram*).

Umasvāti the author of the *Tattvārtha-sūtra* analyses the *Parināma* nature of reality into *utpāda*, *vyaya* and *dhrauvya*. Vyasa the commentator of the *Yoga-sūtra* defines *Parināma* as '*avasthitasya dravyasya pūrvadharmā-nivṛttau dharmantarotpattiḥ*'. These two views are, in substance, identical.

Vyāsa has analysed *Parināma* into *Dharma-Parināma*, *Laksana-*

Parināma and *Avasthā-Parināma*¹ The Jaina has not analysed *Parināma* in this way. Nevertheless, these become expressed in his *Dravya-Paryāya* and *Guna-Paryāya* Every *Dravya-Paryāya* (such as a pot in the case of *Pudgala* and manhood (*manuṣyatva*, in the case of *Jīva*) and *Guna-Paryāya* (such as darkness or yellowness in *Pudgala* or *Jñāna-Paryāya* in *Jīva*) of the Jaina represents *Dharma-Parināma* or change of aspect. When the same is viewed from the standpoint of its time variations of past, present and future, it is *Laksana-Parināma*. The oldness and newness or *tīratā-mandatā* in the case of *Jīva* which is *Dravya-Paryāya* or a *Guna-Paryāya* suffers, as a result of time-process, is its *Avasthā-Parināma*. This *Avasthā-Parināma*, it must be noted, is possible only in the *Vyañjana-Paryāya* of the Jaina which abides for a certain length of time. There cannot be such *Avasthā-Parināma* in the *Artha-Paryāya*² as it is momentary.

Both the *Sāṃkhya* and the Jaina understand *Parināma* as a wide concept including the material change in time (*Aparispandatmakā-Parināma*) as well as physical movement in space, technically called *Parispanda*. Both of them, sometimes, bring these two kinds of changes under two types of *kriyā*, viz, *parinamatmikā kriyā* and *parispandātmikā kriyā*. In the Jaina view, the *Parispanda* is possible only in *Jīva* and *Pudgala*, as each *Jīva* and *Pudgala*, that is atom, is limited and, therefore, capable of movement. In *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* which are indivisible wholes and pervade this *loka* (universe), there is evidently no scope for *Parispanda*. In the *Sāṃkhya*, *Parispanda* has to be negated in *Prakṛti* which is one homogeneous whole and all-pervading. It becomes possible in the different products of *Prakṛti*, from *Buddhi* onwards, which are limited compared to their cause, the *Prakṛti*.

There is, however, one difficulty in understanding *Parispanda* in the *Sāṃkhya*, viz, that it has to be visualized without *Ākāśa*. *Vijñānabhikṣu*³ felt this difficulty and hence, he clarified that *Prakṛti* subsumes *Ākāśa*. But this interpretation is not vouchsafed by the older *Sāṃkhya* texts which derive *Ākāśa* from the *Śabda-Tan-Mātrā*. So we must understand

1 See *Vyāsa-bhāṣya* on the *Yoga-sūtra*, III 15

2 When we conceive the man as devoid of his subdivisions—as simply a man, it is the one indivisible *Vyañjana-Paryāya*. If, however, along with the conception of a man, we at the same time are conscious of the variations of a boy, a youth, etc., these latter are said to be *Artha-Paryāyas* of the *Vyañjana-Paryāya* of a man.

3 *Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya* on the *Sāṃkhya-sūtra*, II 12. 'Nityau yau dikkalau tau akasa-prakṛti-bhūtau prakṛter guna-visesau eva.'

Parispanda in Samkhya before the production of *Akasa* as something which is possible without space. For the Jaina, however, there is no such difficulty as *Akasa* is accepted as an undervived entity.

The Samkhya and the Jaina show certain affinity in regard to the concept of *Kala*. The Samkhya does not recognize *Kala* as an independent entity. It is only an aspect of *Prakṛti*, i.e. identical with the *Parinamas* of *Prakṛti*. A moment is identified with the unit of change of the *Gunas*. In the Jaina system, there are two divergent views of *Kala* since the *Agama* period. One regards it as an independent entity, a sixth *Dravya* while the other identifies it with the changes of *Jiva* and *Ajiva*.⁴ The second view is similar to that of the Samkhya.

Next, the Samkhya-Yoga view of the regulation of *Parinama* from the point of view of place (*desa*), time (*kala*), form (*akara*) and extraneous cause (*niṁitta*)⁵ finds a certain parallel in the Jaina view according to which the *Parinama* of every object is conditioned by substance (*dravya*), place (*lsetra*), time (*kala*) and the essential characteristics which constitute a thing (*bhava*). This is illustrated by means of an illustration of a pot in the *Raja-vartika* thus: 'Yatha ghaṭo dravyataḥ parthivātvena utpadyate na jalātvena. Desataḥ śhatyātvena na pataḥputrakātvena. Kalataḥ vartamanakalataya natitanagatabhyam. Bhavataḥ mahattvena na alpatvena (athava bhavataḥ raktatvadina)'—pp 180-182

4 'Kalas ca iti eke'—*Tattvartha sutra*, V 38

5 In the Samkhya-Yoga, all things being composed ultimately of the three *gunas*, there are no intrinsic differences between them (*sarvam sarvatmakam*). The only difference is the difference in the constitution of the collocation of the *gunas*. Theoretically, therefore, it is possible to change anything in the world to any other provided the necessary collocations could be arranged. But still such a change is not possible to an unlimited degree for in the constitution of the relations of the *gunas*, there are limitations and obstacles which cannot be overstepped. 'These limitations may generally be counted in the phenomenal world of change, as being of the nature of time, space, form and disposing cause. Thus Kashmir being the country of saffron, it does not grow in the Pancala country even though the other causes of its growth may be present there. Similarly, there are no rains in the summer season, therefore, the growth of rice is not possible in that season, so also the form of a man cannot take its rise from that of a deer'—*Tattvavaiśaradī* on the *Yoga-sutra*, III 14

'Sarvam sarvatmakam iti. Desa kalakara-nimittapabandhaḥ na khalu samanākalam atmanam abhivyaktiḥ iti'—*Vyasa bhāṣya* on the *Yoga-sutra*, III 14

'From the standpoint of substance, a pot is produced from the earth and not from the water. From the standpoint of place, it is produced here (i.e. at the particular place where it is produced) and not elsewhere, in Pāṭaliputra, etc. From the standpoint of time, it is produced in the present and not in the past or future. From the standpoint of *Bhāva*, it comes to have the *Mahat-Parināma* and not the *Alpa-Parināma* (or it comes to have the qualities of redness, etc).'

The causal theory of the Sāmkhya is the *Satkāryavāda* which is deducible from his doctrine of *Parināma*. It means that the effect pre-exists in the cause and is only manifested by causal operation. There is no new creation or production of the effect as such. The Jaina, even though accepting the doctrine of *Parināma*, calls his causal theory *Sadasatkāryavāda*, i.e., the effect is both pre-existent and pre-non-existent. It is existent in so far as it potentially pre-exists in the cause, and non-existent in so far as its actual manifestation is a novel emergence. Thus the Jaina, too, in the way of the Sāmkhya, regards effect as manifestation of the abiding entity but the phrase *Satkāryavāda* being suggestive of 'Ekāntism', the Jaina as an 'Anekāntist' brings in *Asat* along with *Sat*. He also seems to be influenced by the Vaiśeṣika logic which emphasises the newness of the effect, though he would not regard manifestation as new creation in the Vaiśeṣika sense. For the Sāmkhya, too, it must be noted, the manifestation (*abhivyakti*) is non-existent (*asat*) and is brought about by the operation of the *Kāraṇas* but he does not use the term *Asat*. Vidyānanda in his *Aṣṭasahasrī* draws attention to this by stating that the Jaina view is really meant by the Sāmkhya even though he does not profess it, and that the Sāmkhya cannot maintain his *Satkāryavāda* in an absolute sense without stultifying his whole scheme of metaphysics.

The differences in the application of the theory of *Parināma* between the Sāmkhya and the Jaina are due to their differences of view regarding the nature, number and derivation of the original entities. The Sāmkhya analyses reality in two ways. One, on the principle of 'Sentience' (*Cétana*), and 'Non-sentience' (*Jada*) and the second way is to view reality as *Parināma* and *Aparināma* or *Kūṭastha*. He identifies the sentient with the *Kūṭastha* and all change, physical and mental, is relegated to the non-sentient *Prakṛti*. The Jaina dualism accepts the first principle of division only, viz, Sentience (*Jīva*) and Non-sentience (*Ajīva*) and rejects the second. This is the fundamental difference between the Sāmkhya and the

Jaina The latter regards the soul also as undergoing *Parinama*. For him, all reality (*Sat*) has the characteristic of *utpada*, *vyaya* and *dhrauvya* and so both the *Jiva* and the *Ajiva* must possess this characteristic.

Next the Samkhya regards the transforming *Prakṛti* as responsible for all changing phenomena. To make his cosmology systematic, he first derives in a fixed order the twenty three *tattvas* from *Prakṛti* and then regards all phenomena as the result of the qualitative combination and separation of the twenty three *tattvas*. The primary derivation is, in Samkhya phraseology, called *Tattvantara-Parinama*, while the subsequent *parinama* is called *Dharma Lakṣana-Avastha Parinama*. For the Jaina it was not necessary to have *Tattvantara Parinama* because he starts with the five or six *tattvantaras* as fundamental and underived entities. The Jaina is really a pluralist because in addition to the category of *Jivas*, he assumes four underived *Ajiva* categories, viz. *Pudgala*, *Dharma*, *Adharma* and *Ākasa*. He explains all psychic phenomena as resulting from the *Parinamas* of *Jivas*, all material phenomena from the *Parinamas* of *Pudgala*—consisting of infinite atoms, while *Dharma*, *Adharma* and *Ākasa* make possible the movement (*gati*), staticity (*sthiti*) and occupation (*avagaha*) respectively of *Jiva* and *Pudgala*.

As just said, the essential difference between the Samkhya and the Jaina lies in the fact that the principle of *Parinama* is not applied to *Purusas* by the Samkhya, while the Jaina would apply it both to *Jivas* and *Ajivas*. From this difference ensue various differences of views between the Samkhya and the Jaina.

The denial of *Parinama* in the *Purusas* has made it highly difficult for the Samkhya to relate them to the changing *Prakṛti* and has prevented them to play any substantial role in the world phenomena. In fact, *Prakṛti*, having the inherent power to change, could very well function in the absence of such *Purusas* whose existence, however, makes the natural movement of *Prakṛti* teleological. This is difficult to grasp because we are accustomed to associate purposive activity with sentient beings.

Another consequence of this assumption is that *jñāna*, *bhoga*, *bandha*, *mokṣa*, etc., which appear as of *Puruṣa* become really so many transformations of *Prakṛti*. *Puruṣa* is never bound and, therefore has never to be free. He merely witnesses all the transformations of *Prakṛti*. Thus in Sāmkhya, truly speaking *bandha* and *mokṣa*, are the transformations of *Prakṛti*.

The above difficulties do not confront the Jaina. The application of *Parinama* to *Jivas* enables him to smoothly relate the two viz., *Jiva*

and *Pudgala*, and explain their mutual influence and interaction. The Jaina theory of *Parinama*, which in the case of *Jiva* takes the form of *bhava-karma* and in the case of *Pudgala*, that of *dravya-karma*, makes it possible to attribute *jñāna*, *bhoga*, *bandha*, *mokṣa*, etc., to *Jivas* directly. Thus the infinite variety of phenomena and their significance to *Jivas*, as objects of knowledge or enjoyment and as objects from which *Jivas* have to be free, are consistently explained by the Jaina theory of *Parinama*.

The only difficulty that the Jaina will have to face is that, if by definition, *Jiva* and *Pudgala* are fundamentally different from each other, how the transformations (*parināmas*) of the one can ever be related to those of the other. In the case of the *Sāṃkhya*, there is no such difficulty, because the *Puruṣas* and *Prakṛti* are always distinct from each other and never come in real contact. The *bhoga* and *mokṣa* in the *Puruṣa* are always '*aupacārika*' (i.e., are only a way of speaking).

The *Sāṃkhya* is thus metaphysically in a stronger position, while the Jaina's position is empirically more comprehensible.



Anekānta and Madhyamā-Pratipad

NATHMAL TATIA

VARDHAMANA Mahāvira started with implicit faith in *ahimsa* and austerities, while Gautama Buddha was impressed by the practice of meditation. The supreme problem of Mahāvira was the conflict of ontological doctrines of his time, which led him and his followers to formulate the doctrine of *anekānta*. The Buddha was troubled about the psycho-ethical discipline, specially the final end of meditation and the rational adjustment of various codes of life, hedonistic and ascetic, which he characterized as *madhyamā-pratipad* (middle course).

The ontological pursuits of Mahāvira and his followers led to the discovery of the conflict in the nature of things, and the resolution of such conflict in their theory of *anekanta*. A real must change and this change is impossible without a mode that has originated, a mode that has passed and also an aspect that continues to exist in order to make origination and passing possible. In other words, a real must have a persistent feature in order to appropriate change, that is, a real must be a substance capable of assuming modes. This is *anekānta*, that is, the doctrine which accepts many-sidedness of a real which is necessarily continuity and change rolled into one.

The Buddha singled out the moral aspect of life and discovered the causal doctrine of *pratityasamutpāda* which traced the final source of life and death in *avidya*. This causal law determined the ontological

speculations of the Buddha and his followers Substance, according to this law, was a myth raised up by imagination The modes alone were real without any underlying unity One mode replaces another in an broken succession determined by causal nexus The unity is replaced by an infinite chain of self-charged moments in this doctrine of *pratitya samutpāda* which literally means 'origination depending on relevant causes and conditions' Nothing is independent and self-sufficient in this view The real is also *sūnya*, that is, devoid of a character which is self-explanatory without any reference beyond itself The concept of unity is a composite act of imagination, called *upādāya-prajñapti*, that is, a concept (*prajñapti*) depending upon (*upādāya*) other constituent concepts Nāgārjuna, a Mādhyamika Buddhist, equates *mādhyamā-pratipad* with these three aspects of the real when he says :—

यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यता ता प्रचक्षते ।
 वा प्रतियोगादाय प्रतिपन् सैव मध्यमा ॥

Another aspect of *pratityasamutpada* and *mādhyamā-pratipad* is the non-acceptance of any of a set of two extreme concepts or views Nāgārjuna pays homage to the Buddha as the promulgator of the negation of all sets of conflicting concepts in the following verses —

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।
 अनेकार्थमनार्थमनागममनिर्गमम् ॥
 यः प्रतीत्यसमुत्पादं प्रपञ्चोपशमं शिव ।
 देवयामाव ससुदस्तं यन्दे वदता वरम् ॥

The Yogācāra Buddhist also eulogizes the Buddha's doctrine as the negation of the cognized (*grāhya*) and the cognizer (*grāhaka*)

Thus, the *mādhyama-pratipad*, originally a doctrine of life, came to be interpreted by later Buddhist thinkers as a doctrine of reality, from the ontological as well as the epistemological point of view

Anekanta, on the other hand, was an ontological doctrine from the beginning It was an attempt to explain causation and also a doctrine of relation A substance can have different modes and yet preserve its unity and identity with those modes The criterion of unity is inseparability There can be distinction without difference Modes are different among themselves and distinct from the substance, but they are not different from the latter The relation between substance and modes is identity-cum-distinction The Buddhist does not agree with the Jaina and consequently fails to find any unity in the knowing, feeling and willing of

the same person, which leads him to the denial of the entitative character of personality. Knowing, feeling and willing also are finally rejected by the Madhyamika Buddhist as unreal. Thus, while the theory of *anekanta* was an attempt at the synthesis of the conflict apparent in experience and reason the *madhyama pratipad*, as interpreted by later Buddhist thinkers accentuated the conflict and denounced both the extremes as untenable and unacceptable. If *anekanta* gives an impression of eclecticism, the *madhyama pratipad* was made to play a role which it was perhaps not intended to do.



Svabhāvavāda (Naturalism) : A Study

V M KULKARNI

THE *Svetasvatara Upanisad*¹ gives a list of first causes of the variety of the world according to some thinkers. This list includes Time, Nature, Destiny, Chance (Accident), the Elements and *Purusa*. This paper will confine itself mainly to an investigation of the real nature of the doctrine of *Svabhava* (Naturalism as opposed to Accidentalism) by scrutinising available references to it in Sanskrit and Prakrit literature.

In the commentary to the *Svetasvatara* Sankaracārya² explains *svabhava* as inherent nature of a thing, as, for instance, heat of fire. In the *Buddhacarita*³ Asvaghosa clearly sets forth the views of the supporters of *Svabhavavāda*.

- ~~~~~
- 1 कालं स्वभावो नियमिवदृच्छा भूतानि योनिं पुण्यं इति कित्वा ।
सयोगं यदा न त्वत्स्वभावादात्माप्यनीयं सुखदुःखदेवो ॥
स्वभावमेके कार्यो वदन्ति कालं तथान्ये परिसूत्रयान्ता ।
देवस्यैव महिमा तु लोक येनेदं आस्यते अद्वयकम् ॥

—*Svetasvatara* I 2 VI 1

- 2 स्वभावो नाम पदार्थानां प्रतिनियता शक्तिः । अक्षरोऽप्ययमिव ।
- 3 अनेकेषां शीष्णामां द्रवत्वं तद्वत्प्रवृत्तौ प्रकृतिं वदन्ति ॥
वेचित्स्वभावादिति वर्णयन्ति शुभाशुभं चैव भवाभवौ च ।
स्वभावविक्रमं सर्वमिदं च वरमादतोऽपि योग्ये भवति प्रवत्स ॥

“ They teach that there is an essential force of nature at work in the continuance of activity, like the essential heat of fire and the essential liquidity of water. Some explain that good and evil and existence and non existence originate by natural development (*Svabhava*), and since all this world originates by natural development, again therefore effort is vain. That the action of each sense is limited to its own class of object, that the qualities of being agreeable or disagreeable are to be found in the objects of the senses, and that we are affected by old age and afflictions, in all that what room is there for effort? Is it not purely a natural development? The oblation devouring fire is stilled by water, and the flames cause water to dry up. The elements, separate by nature, group themselves together into bodies and, coalescing, constitute the world. That, when the individual enters the womb, he develops hands, feet, belly, back and head, and that his soul unites with that body, all this the doctors of this school attribute to natural development. Who fashions the sharpness of the thorn or the varied nature of beast and bird? All this takes place by natural development. There is no such thing in this respect as action of our own will, *a fortiori* no possibility of effort.”⁴

In the *Nyayasūtra*⁵ Gautama states by way of *Pūrvapakṣa* that things originate without any cause like the sharpness of thorns. *Vatsyāyana*, in his commentary to the *Nyayasūtra*, explains the *sūtra* by adding a few examples.

In the *Mathara vṛtti*⁶ to the *Saṃkhya-karika* (v 61), along with

यदिन्द्रियाणां नियतं प्रचरं प्रियाप्रियस्य विषयेषु चैव ।
संयुज्यते यज्जरातिभिश्च वृत्तान् यत्नो ननु स स्वभावः ॥
अङ्घ्रिर्हुताशं शलमभ्युपैति तेनासि चापो गमयन्ति शोषम् ।
भिन्नानि भूतानि क्षरीरस्यार्थस्य च गत्वा कण्डुदहन्ति ॥
यत्पाणिपादौदरपृष्ठमूर्ध्ना निर्वर्तते गर्भगतस्य भावः ।
यदात्मनस्तस्य च तेन योगः स्वाभाविकः तत्त्ववद्वन्ति तज्ज्ञः ॥
कः कण्टरस्य प्रवरोति तद्दृश्यं विविच्य भावः मृगपक्षिणा वा ।
स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तं न कामकारोऽस्ति बुतं प्रयत्नः ॥

—*Buddhacarita* IX 57(b)-62

4 Translation by E. H. Johnston, Calcutta, 1936

5 अनिमित्ततो भावोत्पत्तिः कण्टरतेक्ष्णादिदर्शनात् ।

अनिमित्ता शरीराद्युत्पत्तिः । वस्मात् । कण्टरतेक्ष्णादिदर्शनात् । यथा कण्टरस्य तेक्ष्णम्, पर्वतपानूनां चित्रा, आग्नां सङ्कता, निनिमित्तं चोपादानवच्च दृष्टं तथा क्षरीरादिस्मादपीति ।

—*Nyāyasūtra-Bhāṣya* IV 1 22

6 अग्रे स्वभावमाह । स्वभावः कारणमिति । तथा हि—

येन शुद्धीकृता हस्तं शुभाश्व हरितीकृता ।

Īśvara and *Kala*, *Svabhava* is mentioned as the cause of the world, of course, from others' point of view and dismissed as non-existent

In his commentary to the *Sāmkhya-Lārīkā* (v 61) Gaudapāda⁷ writes "Others say, *Svabhāva* is cause of the world: By what (or whom) the swan is created white, the peacock of many colours?", that is, they are so naturally . for *Pradhana*, from its universal creative power, is the cause of even *Kala* (time); even *Svabhāva* merges into it; and, therefore, neither *Kāla* nor *Svabhāva* is cause *Prakṛti* (= *Pradhāna*) alone, therefore, is cause

Thus according to Gaudapāda *Svabhava* merges into the all-embracing cause called *Prakṛti*

In the commentary⁸ to *Brhatsamhitā* (Bhaṭṭa) Utpala writes. The world with its variety originates and gets destroyed through *Svabhava* alone and none else They (*Svabhavavadins*) declare "What fashions the sharpness of thorns, and the varied nature of beasts and birds, the sweetness of sugar-cane and the bitter taste of nimba? All this comes about by *Svabhava*"

It may be noted, in passing, that this verse bears close resemblance to *Aśvaghoṣa's* verse cited above

In the *Sarva-Siddhanta-Sangraha*⁹ *Sankarācārya* briefly states the doctrine of *Svabhāva* thus:

मयूराक्षिप्रिता येन स ज्ञो भूति विधात्यनि ॥

स्वभावो नाम न वक्षित्वाद्योऽस्ति यत् प्रजानामुत्पत्तिमङ्गति स्यात् तस्माद्यो भूते स्वभाव कारणमिति तन्मिथ्या ।

—*Māṭhara-Vṛtti* to *Sl.* 61

7 अपरे स्वभावकारिणीं भवते । केन शुद्धीकृता हसा मयूरा केन चित्रिता । स्वभावेनैवेति । वाक्यस्यापि प्रधानमेव कारणम् । स्वभावोऽप्यत्रैव छीन । तस्मात् कालो न कारण नापि स्वभाव इति । तस्मात् प्रकृतिरेव कारण न प्रकृते कारणान्तरमस्तीति ।

—*Gaudapādabhāṣya* to *Samkhyakarika* 61

8 अपरे अन्ये लौक्यप्रतिभा स्वभाव जगत् कारणमाहुः । स्वभावादेव जगदिच्छिन्नमुत्पत्ते स्वभावतो विन्ययति । तथा च तद्वाच्यम् ।

क कण्टकानां प्रकरोति निदृश्य विचित्रभाव स्थापयिष्या न ।

मायुर्यमिश्रो कटतां च निम्बे स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तम् ॥

—*Bhaṭṭotpala's* Commentary to *Brhatsamhitā* I 7

9 न कल्प्यो गुणदुःखान्मा धर्माधर्मौ परेतिह ।

स्वभावेन गुणो दुःखो लोकोऽन्यत्रैव कारणम् ॥

शिविनश्चितयेत् को वा कोकिलान् क प्रकृज्येव ।

स्वभावव्यतिरेकेण विद्यते नात्र कारणम् ॥

—*Sarvasiddhantasangraha* II 4-5

"In consequence of the existence of pleasure and pain, merit and demerit should not be here (in this connection) postulated by others. A man feels pleasure or pain by nature and there is no other cause for it. Who colours wonderfully the peacocks, or who makes the cuckoos coo so well? There is in respect of these things no cause other than nature."

In his commentary¹⁰ to the *Visesavasyakabhasya* Maladhari Hemacandra quotes three verses giving the views of *Svabhavavadins*. The supporters of the doctrine of *Svabhava* (nature, inner nature, natural development) teach that all things originate without any cause. They do not regard even 'Sva' (own, itself) as cause. What makes the varied nature of lotuses and of thorns and the like? What has fashioned the variegated plumage of peacocks? Whatever is found in this world is all without cause and due to mere accident. Like the sharpness of thorns human happiness and grief come about by *Svabhava* only."

In the course of his discussion about the *Svabhavavada* (Introduction to *Ganadharavada*) Malvania quotes two verses¹¹ on *Svabhavavada* as well known

"It is due to the all controlling nature (*Svabhava*) that some things are ever existing some others ever non existing and still some others varied in nature. Fire is hot, water is cool, wind is neither hot nor cool

- 10 सर्वहेतुनिराशस्तु भावानां जन्म बन्धते ।
स्वभाववादिभिस्ते हि नाह स्वमपि कारणम् ॥
रानीवकण्टकादीनां वैविध्यं कं करोति हि ।
मयूरचन्द्रिकादीनां विविचं केन निर्मितं ॥
वायुचिक्चं यदस्ति नि दीपं तदहेतुकम् ।
यथा कण्टरतैक्ष्ण्यादि तथा चेने गुणाय ॥

—Maladhari Hemacandra's Commentary to
Ganadharavada II, v 1963

Note The text reads 'मयूरचन्द्रिकादीनां विविचं' Shri Malvania renders it as 'The plumage of the peacock is variegated and the moonlight is bright white' (Ganadharavada (p 45) Gujarat Vidyasabha, Ahmedabad) It appears to me, however, that the text originally must have read 'मयूरचन्द्रिकादीनां विविचं'—which reading eminently suits the context

- 11 नित्यसत्त्वा भवन्त्ये ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।
विचिन्ता केचित्तिद्यत्तत्त्वभावो निधायकः ॥
अग्निहृणो जलं शीतं समस्तशरीरस्थानिह ।
केनेदं विहितं तस्मात् स्वभावात् तद्वत्स्विति ॥

—Quoted by Shri Malvania in his *Introduction to*
Ganadharavada, p 114

(by itself) By whom or what came this variety? We, therefore, conclude that all this came about by nature (*Svabhāva*)."

Of these two verses, the second is quoted in the *Sarva-darsana-sangraha*¹², which briefly puts the case of *Svabhāvavādins* thus

But an opponent will say, if you thus do not allow *adṛṣṭa*, the various phenomena of the world become destitute of any cause. But we cannot accept this objection as valid, since these phenomena can all be produced spontaneously from the inherent nature of things. Thus it has been said

"The fire is hot, the water cold, refreshing cool the breeze of morn;
By whom came this variety? From their own nature was it born"

In his commentary¹³ to *Uttaradhyayana Sūtra* (Agadadatta, v 75) Devendra gives a verse in Prakrit hinting at *Svabhāvavāda*. "Who paints the peacock? Who provides the swans with their graceful gait? Who infuses the sweet fragrance in lotuses and modesty in those who are born in noble families?"

In his commentary to *Śaddarsana-Samuccaya*¹⁴ (st 50), as mentioned by Hiriyanna, Gunaratna quotes as the view of others -

"Others again say All the variety of this world is explained by its own nature and there is no *larma* whatever serving as its basis"

In the *Mahabharata*¹⁵ (*Śānti-parvan*) there are many references to

12 नन्वदृष्टानिष्टैः जगद्विषयमावृण्वत्यसिद्धिं चेत्—न तद् भद्रम् । स्वभावादेव तदुपपत्तिः । तदुक्तम्—

अद्विरूपो जगद्ग्रीह समतपश्चरतयान्ति ।

येनेदं चित्रितं तस्मात्स्वभावात्प्रवृत्त्यवस्थितिः ॥

—*Sarvadarsanasangraha, Carvakadarsanam*, p 13

(BORI, Poona, ed 1951)

13 यो विदेश मज्जर या च यो पुण्यं रायदत्तण ।

यो दुव्वल्लण गय विणय च पुण्यपुण्याण ॥

—*Sukhabodha-Laghuvrtti* to *Uttaradhyayana Sūtra*

(Agadadatta, v 75)

14 अन्ये पुनस्तद् —मूर्तं सर्वं नास्ति, स्वभावनिष्ठं तत्सर्वं च नान्यथा ॥

—*Gunaratna's Commentary to Śaddarsanasamuccaya* (st 50)

15 हन्तीति मन्यते वक्ष्ये हन्तीतिचि चापर ।

स्वभाववस्तु निवृत्ती भूतानां प्रभवस्थायी ॥

पश्य प्रजाद भूतानामुत्पत्तिमनिमित्तत ।

सात शक्ति विभादा च न प्रहृष्ये न च व्यथे ॥

स्वभावादेव सृष्ट्या नर्तमाना प्रवृत्तयः ।

स्वभावनिरता सर्वा परितुल्येन येनचित् ॥

the doctrine of *Svabhava*, this passage declares how everything comes about by *Svabhava*

The next passage¹⁶ is from the same source describing the ultimate source of material universe The *Mahabharata* records evidence, as pointed out by Hiriyanna¹⁷ in support of two opposite views—the ultimate source was conceived as one and as many

The *Bhagavadgita*¹⁸ contains many passages which lend support to the doctrine of *Svabhava* It is pressed into service to explain the difference in the duties of different castes, and its irresistible force is brought to the forefront now and again to persuade Arjuna to fight

In the commentary¹⁹ to the *Sūtrakṛtanga* Śilanka puts forward by

स्वभावभाविनो भावान् सर्वोद्भवैर्ह निश्चयात् ।
 बुध्यमानस्य द्रवां वा मानो वा किं करिष्यति ॥
 स्वभावाकृतमते प्रज्ञा गतिमति स्वभावतः ।
 स्वभावादेव तत्सर्वं यत्किञ्चिदनुपपद्यति ॥

—*Mbh, Śantiparvan* 25 16, 179 10 11, 222 27, 35

- 16 पृथिवी ज्योतिराकाशनाभो वायुश्च पञ्चम ।
 एतद्योनीनि भूतानि तत्र वा परिदेवना ॥
 भेदित्युपपन्नार तु प्राहुर्बर्मेतु मानवा ।
 देवमित्यपरे विप्रः स्वभाव भूतचित्तवा ॥
 विचारानेव यो वेद न वेद प्रवृत्तिं पराम् ।
 तस्य स्तम्भो भवेद्वात्याजास्ति स्तम्भोऽनुपपद्यत ॥
 प्रवृत्तौ च विचारे च न मे प्रीतिर्न च द्विषे ।
 द्वेषाच्च न पदयामि यो मामव ममायते ॥

—*Mbh, Śantiparvan* 224 17, 232 19, 222 26, 31

- 17 *Outlines of Indian Philosophy*, p 105

- 18 प्रवृत्तिस्त्वा नियोजयति ॥
 स्वभावज्ञेन धीमतेय निवृद्ध स्वेन वर्मणा ।
 वर्तुं नेच्छन्ति धन्मोद्वाह्य करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥
 कार्यते ह्यवश्य कर्म सर्वं प्रकृतिवैगुण्यै ॥
 प्रवृत्तिं यान्ति भूतानि ॥
 स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

—*Bhagavadgita* XVIII 59 60, III 5, III 33, V 14

- 19 तत्कथमेतज्जगदैचि च घटते ? तत्तथा—वक्षितीशरोऽपरो दक्षिरोऽव गुम्भोऽपरो दुर्मग गुणी दृढी गुरुषो मन्दरूढो व्यापितो नीरोमीति, एवमवरात्रं विचित्रा विनिवन्धनेति ? अश्वोच्चने, स्वभावात्, तथा हि—
 कुत्रचिच्छिन्नाश्चले प्रतिमास्य निष्पाद्यते, तच्च कुक्षुपागरुचन्दनादिविषेपनानुभोगानुभवति धृष्यामोद च,

way of the view of others the *Svabhāvavāda* to explain the variety of the world; the doctrine of *Svabhāva* obviously dismisses the conception of *punya* and *pāpa* for explaining the variety of the universe

In his commentary²⁰ on *Praśnavyākaraṇa Sūtra* Jñānavimāla thus writes about this doctrine "Some believe that the universe was produced by *Svabhāva* and that everything comes about by *Svabhāva* only"

In his commentary²¹ to *Praśnavyākaraṇa Sūtra* Abhayadeva attempts to distinguish between *Yadrccā* and *Svabhāva*. He explains all kinds of happiness and grief and every event taking place in the world as due to accident, mere chance. *Svabhāva* he explains, after Aśvaghosa, as 'natural development'.

Siddhaṣaṇa Divākara²², Haribhadra and later Jaina writers hold that

अन्यस्मिन्तु पापाण्युच्छे पादसालादि क्रियते, न च तयो पापण्युच्छे शुभाशुभे स्त, यदुदयान तादृग्विभावस्थविशेष इत्येव स्वभावजागदेचिच । तथा चेत्तम्—

कण्टकस्य च तीक्ष्णत्व, मयूरस्य विचित्रता ।

वर्णाश्च ताम्रचूडाना, स्वभावेन भवन्ति हि ॥

—*Silāṅka's Commentary to Sūtrakṛtāṅga*, folio 21 (a)

20 केचिद् स्वभावमावित जगद् मन्यन्ते स्वभावनैव सर्वं संपद्यते ।

—*Jñānavimāla to Praśnavyākaraṇa* 7, fol 29 (cited by Basham)

न कण्टकानां प्रकरोति तेक्ष्ण्य किंचिन्मात्रं मृगप्रक्षिपा च ।

स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तं न भाग्यचारीरिति युक्तं प्रवरन ॥

—*Gunaratna Tarkarahasyadīpikā to Saddarśana-Samuccaya*, p 13 (cited by Basham)

Note : Referring to this verse Basham writes "Gunaratna quotes ■ verse which he attributes to the supporters of this doctrine" It will be evident by comparing this verse with Asvaghosa's (which is already quoted above) that barring slightly variant readings, it is the same as that of Asvaghosa

21 अनभित्तिपुर्विसार्यप्रातिर्वृच्छ ।

भतर्किनोपस्थितमेव सर्वं चित्तं जनाणां शुब्दं सनातनम् ।

वाकस्य तालेन मयाभिगतो न बुद्धिपूर्वोऽन बुद्धिममान् ॥

सत्यं पिशाचा स्म वने वसन्तो भेरीं कण्ठमैषि न वृक्षाम् ।

यदृच्छया तिष्ठन्ति लोकत्रयां भेरीं पिशाचा परिगडयन्ति ॥

स्वभावं पुनर्वस्तुत एतत् एव तथा परिणतिभावः ।

"न कण्टकानाम्" इत्यादि ।

—*Abhayadeva's Commentary to Praśnavyākaraṇa Sūtra*

22 बालो लक्ष्मणं निर्वर्षं पुण्ड्रकं पुरित्तारणेभ्यः ।

निष्पद्यते तत्र चेत उ सगमने बुद्धिं सम्पद्यते ॥

to look upon any one out of many causes—*Kala*, *Svabhava*, *Niyati*, *Karma*, *Purusakara*—as the only cause is wrong and to regard them all as causes—some more important and some less important—is the right belief

Before we take up passages refuting *Svabhavavada*, it is necessary to examine the interrelation between *Yadrcchavada* and *Svabhavavada*, and *Ajivikism*

YADRCCHAVADA AND SVABHAVAVADA

Yadrcchavada is also known as *Ahetu-Anumitta Akasmat-vada* Gautama and Vatsyayana [*Nyayasutra* (iv 122) *Bhasya*] give '*Kantaka-takṣṇya*' as an illustration of *Anumittavada*. This illustration has been highly popular with, and very often cited by *Svabhavavadins* in support of their doctrine. We would not, therefore, be wrong if we drew the conclusion that Gautama and Vatsyāyana regarded these two doctrines as identical. *Svetasvatara*, Siddhasena Haribhadra and many later writers mention these two doctrines separately and distinguish between them. Hiriyanna²³ very well brings out the distinction between these two doctrines. "While the one maintains that the world is a chaos and ascribes whatever order is seen in it to mere chance, the other recognizes that 'things are as their nature makes them'. While the former denies causation altogether, the latter acknowledges its universality, but only traces all changes to the thing itself to which they belong."

SVABHAVAVADA A SMALL SUB-SECT OF AJIVIKISM ?

In the course of his exposition of the doctrine of *Niyati* Basham writes. "Hence it appears that the *Svabhavavadins* agreed with the *Niyativadins* on the futility of human efforts. They were classed in the group of *Akriyavadins*, or those who did not believe in the utility or effectiveness of *purusakara*. It would seem that the *Svabhavavadin* differed from the *Niyativadin* in that, while the latter views the individual as determined by forces exterior to himself, for the former he was rigidly self-determined by his own somatic and psychic nature. These ideas have much in common and we suggest therefore that *Svabhavavada* was a small sub sect of *Ajivikism*."²⁴ Granting that "these ideas have much in common" we cannot persuade ourselves to accept Basham's suggestion for from all the references to *Svabhavavada* culled in this paper we find

23 *Outlines of Indian Philosophy*, pp 103-104

24 *History and Doctrines of the Ajivikas*, p 226

that it was more intimately connected with Materialism or *Cārvāka-darśana*. It is much more allied to *Cārvākadarśana* in as much as both deny a transmigrating soul, whereas *Niyativāda* believes in an immortal soul. Further, in view of the fact that the *Ājīvikas* ultimately merged with the Jainas—which indicates that they had much in common—it would be more proper to regard *Svabhāvavāda* as part and parcel of Materialism as has been done by tradition.

SVABHAVAVĀDA DIALECTIC

That the *Svabhāvavāda* must once have been well-known is evident from the numerous references to it in Sanskrit and Prakrit literature. No detailed exposition of it is to be found in any single treatise. The only account of this doctrine we have is in the *prima facie* argument or view (*Pūrvapakṣa*) given in the works of its opponents for purposes of refutation. It is not improbable that the opponents ascribed to the *Svabhāvavādin's* arguments which were easy of refutation. So we have to be cautious in judging the *Svabhāvavādin's* powers of logical argument and dialectic skill.

In the course of his commentary to *Gaṇadhāravāda*²⁵ Jinabhadragani more than once mentions *Svabhāvavāda* and refutes it. He explains the variety of the world on the basis of the doctrine of *Karman*, which is

-
- 25 होज सदावो वस्तु निकारणया व वस्तुधम्मो वा ।
 नइ वस्तु नत्थि तज्जेऽणुवळ्ळीमे खुपुणं व ॥
 - अर्थात्तमणुपळ्ळीमे वि अहत्तमे नत्थि नत्थि किं कम्मं ।
 हेऊ व तदत्थिते लो णणु कम्मस्स वि स एव ॥
 - कम्मस्स वाभि हाणं होज सदावो ति होउ को दोस्से ।
 निचं व तो सभावो सरित्ते एतं च यो हेऊ ॥
 तो मुत्तोऽमुत्तो वा नइ मुत्तो तो न सव्वहा सरित्ते ।
 परिणामो परं विव न देहेऊ नइ अमुत्तो ॥
 उवगरणाभावामो न व हवर सुहम्म से अमुत्तो वि ।
 कज्जस्स मुत्तिमचा एहत्तेनित्तादिमे नेव ॥
 नइवाकारणउ चिय सभावो तोवि सरित्त्था कतो ।
 किमकारणो न अजे विसरित्त्था किं व विच्छिन्ती ॥
 नइव सदावो धम्मो वस्तुस्स न रो वि सरित्ते निचं ।
 उप्पायंद्दिमंण विता नं वस्तुपज्जाया ॥
 कम्मस्स वि परिणामो सुहम्म धम्मो मणोगल्लपयस्स ।
 हेऊ विचो जगो होइ सदावो वि को दोस्से ॥

the cornerstone of Jaina philosophy. Śilāṅka²⁶, writing as an advocate of *Niyativāda*, disposes of *Svabhāvavāda* as follows :

"Moreover the causing of joy and sorrow cannot be ascribed to inherent character (*svabhāva*). For is this different from a man or the same as he ? If it is different it is not capable of causing the joy and sorrow which befall him, on account of that difference. Nor (if it is), the same (as he). For, if it were, it would be a mere man."

"If happiness is experienced as a result of human activity there should be no difference in the reward (of equal exertion), nor should there be lack of reward when equal effort is exerted, whether by servants, merchants or peasants, etc. Yet it is often seen that even when no means of livelihood such as service, etc., is followed, rich reward is obtained. So nothing is achieved by human effort."

In the *Nyāyamañjarī*²⁷ Jayanta dismisses this doctrine of *Svabhāva* and establishes that of *Adṛṣṭa* or *Karman*. Jayanta is well-known as a superb writer on *Nyāya*. This great logician, however, succumbs to the temptation of ascribing a manifestly weak argument to the *Svabhāvavādin*, who argues : "The opening of a babe's mouth is spontaneous—natural like the blooming of a lotus bud." The *Siddhāntin* refutes it saying that the blooming of a lotus bud is caused by the touch of the sun's rays and that it is not spontaneous or natural.

That the doctrine of *Svabhāva* once enjoyed immense popularity and exerted great influence on the thinkers of those times would be patent to any impartial student of the *Bhagavadgītā*. The *Gītā* takes recourse to the doctrine of *Svabhāva* in defending the difference in respective func-

- 26 तथा स्वभावस्यापि सुखदुःखादिरुतानुपपत्तिः । यतोऽसौ स्वभावः पुरुषाद् भिन्नोऽभिन्नो वा । यदि भिन्नो न पुरुषादिति सुखदुःखे कर्तृकं तस्माद् भिन्नत्वमिति । नाप्यभिन्नः । अन्ने पुरुष एव स्यात् तस्य चाकर्तृत्वमुक्तमेव ।

—Śilāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga* : folio 31 (a)

यदि पुरुषकारकं सुखाद्यनुभूयेत ततः स्वैकवर्णिकर्षकादीनां समाने पुरुषकारे सति फलप्राप्तिर्वैतदर्थं कल्पमात्रं न भवेत् । कस्यचित्तु सेवादिन्यायाराभावेऽपि विशिष्टफलावाप्तिर्दृश्यत इति । अतो न पुरुषकाराद् किञ्चिदासाधते ।

—Śilāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga* : folios 30 (b) and 31 (a)

- 27 ननु कमलमुकुटव्यासादिवत्स्वाम्याविकमेव शिरोर्मुपविकाशादिकार्यं स्यात्, स्वाम्याविकं नाम तितुच्यते किमिदमुक्तमविज्ञातहेतुकमनियतहेतुकं वा ।.....

न चायस्मान्तदृष्टान्तसमाश्रयेण स्वाम्याविकमेतद्वाच्यस्य कुक्कलशानिभियोपसर्पणमिति यत्तुमुचितमनन्तरमेव निरस्तत्वात् ।

—Jayanta's *Nyāyamañjarī* (Prameyaprakaraṇa, pp. 41-42, KSS ed. 1936)

tions of the four different castes and emphatically asserts the inherent and irresistible strength of *Svabhava*

The Jains no doubt criticize this doctrine of *Svabhava* in their works of philosophical nature but this criticism applies to it only when *Svabhava* is presented as the only cause of the variety of the world. The Jains find a place for this doctrine under their wide umbrella of *Syadvada* or *Anekanta*. In this connection we draw the attention of the readers to Śilanka's passage²⁸, quoted below, accepting *Svabhavavada*

ADDENDUM

In the *Tattvasaṅgraha* of Santaraksita with the *Panyika* (commentary) of Kamalasila who flourished in the first half of the eighth century AD we find an exposition as well as refutation of *Svabhavika jagadvada* (vv 110 127). The three verses embodying the *Svabhavavada*, which are quoted by Maladhari Hemacandra very well compare with the corresponding verses in the *Tattvasaṅgraha* (vv 110 112) and it is not unlikely that they are derived from a common source. Hemacandra reads 'Rajivakanta kadīnam' in place of 'Rajivakesaradīnam', 'Mayuracandrikadīr va' in place of 'Mayuracandrakadīr va'—it is gratifying that the emendation in the text of Hemacandra that I have suggested above is supported by the text of the *Tattvasaṅgraha*, the third verse although identical in thought content differs in its expression. The verse of Hemacandra is already cited above. Here I quote the verse from the *Tattvasaṅgraha*

यथैव कण्टकादीनां वैष्णवादिजनहेतुकम् ।

नादाविकल्पया तदहं प्रादीनामहेतुता ॥

The refutation of *Svabhavika jagadvada* by Santaraksita may very briefly be summarised thus

'The filaments of the lotus, etc., have the seed, mud and water as the causes. Why then should we search for other causes which are not to be found? If all things come about by 'svabhava' why should they appear at particular times and particular places only? It is clear, therefore, that they have particular causes for their origin and development. The *Svabhavika-jagadvada* thus stands refuted by *Pratyaksa-pramana* itself''

28 तथास्ति स्वभावेऽपि कारणत्वेनाप्येव कथं, स्वो भाव स्वभाव इति कृत्वा तेन हि जीवादीवमव्यवस्थानमभ्युपगम्यते। मूर्तत्वाः मूर्तत्वानां स्वरूपानुविधानात् तथा धर्माधर्मोकाशकालादीनां च गतिरित्यवयवस्वरूपादित्वरूपादानादिति, तथा केषाञ्च—ए कण्टकादिभिरित्यादि ।

—Śilanka's Commentary to *Sutrakṛtāṅga*, folio 213 (b)

The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition

K. K. DIXIT

A PROPER evaluation of the Jaina philosophical tradition necessarily requires a proper evaluation of the Indian philosophical tradition as a whole. For even a reader who has a fairly correct idea of what the Jainas have to say by way of solving the fundamental philosophical problems might underrate or overrate the Jaina performance in case he happens to be ignorant of or misinformed about the background of this performance. We therefore begin our treatment of the Jaina philosophical tradition with a brief preliminary survey of the Indian philosophical scene of the times when this tradition arose and developed.

By philosophy we understand a reasoned and systematic working out of the fundamental nature of what constitutes reality, and as thus understood philosophy is a comparatively late product of India's otherwise hoary history. The material that has come down to us in the form of the Mantra, Brāhmana or even the Aranyaka portion of the Vedas has the remotest affinity with a philosophical enquiry, but the Upanisads seem to make a break with the pre-philosophical past. However, even the Upanisadic texts are not of the form of systematic treatises on philosophical problems; for what they do is to narrate stories that inevitably culminate in a dialogue where certain characters discuss

—more or less elaborately—some stray problems whose philosophical import is doubtless obvious. The first attempt to systematize the scattered philosophical teachings of the Upaniṣads was made in the Brahmasūtras, but even they do not seem to have influenced in any material fashion the contemporary discussions on philosophy which went on without taking any serious notice of them till at least the time of Śaṅkara, the author of the earliest available commentary on them. In the post-Śaṅkara period there was no doubt a spate of mutually hostile commentaries on the Brahmasūtras, but the scholastic atmosphere that was the hall-mark of these commentaries—Śaṅkara's not excluded—was substantially out of tune with the tradition of free philosophical enquiry that had matured in the country by the time Śaṅkara appeared. It is the rise and development of this tradition that constitutes the real subject-matter of a historian of Indian philosophy; and the pre-Śaṅkara phase of this tradition requires to be specially studied with a view to correctly assessing the influence exerted on it by Śaṅkara and his fellow-commentators (all hostile to him as to each other) of the Brahmasūtras.

The Indian tradition of a systematic treatment of philosophical problems can be broadly subdivided into two groups. One of these repudiates the reality of empirical phenomena and banks on some sort of mystic intuition as the sole means of comprehending that trans-empirical reality which is here declared to be 'real' reality (in contrast to 'illusory' reality that empirical phenomena allegedly are). The other group ascribes sole reality to empirical phenomena and seeks to comprehend their nature through rational means. For the sake of convenience the former group might be designated 'transcendentalist', the latter 'empiricist'. Now the earliest powerful spokesmen of the transcendentalist trend are the authors adhering to the Buddhist schools of Sūnyavāda and Vijnānavāda while the earliest powerful spokesmen of the empiricist trend are those adhering to the Brahmanical schools of Nyāya, Vaiśeṣika and Mīmāṃsā; (the Brahmanical school of Sāṅkhya, too, was empiricist and had a considerable past, but in the period of systematic treatises—a period which alone matters from the point of view of our present interest—it wielded meagre influence and was extremely vulnerable to criticism).¹ An empiricist trend within the Buddhist camp took some time to crystallize. For it

1 From the point of view of our present interest it is also an immaterial consideration whether the Sāṅkhya as well as the Nyāya and Vaiśeṣika schools had not a 'pre-Brahmanical' past.

is the followers and commentators of Dinnāga and Dharmakīrti in their capacity as Sautrāntika thinkers who constitute the really powerful school of Buddhist empiricism, a school whose pre-history may be traced in the philosophical investigations of the Vaibhāṣika and Sautrāntika authors of the pre-Dinnāga period. That the followers of Dinnāga and Dharmakīrti—and the Masters themselves—have to be studied sometimes in their capacity as Sautrāntikas and sometimes in their capacity as Vijñānavādins is an anomaly but is the only course open to the student who wishes to appreciate the most valuable of the Buddhist contributions to the empiricist tradition of Indian philosophy.

It was in this background that the Jaina entered the arena of philosophical enquiry. His affiliation to the empiricist tradition was unequivocal but his mode of arguing his case had two conspicuous tendencies. In the first place, he thought fit to cross swords with the transcendentalist whose teaching it was that 'real' reality can in no way be described through words (and that because it can in no way be comprehended through rational means). Secondly, he made it a fashion to demonstrate how a particular philosophical thesis of his was a synthesis of two onesided theses whose respective defects it managed to avoid precisely because it was such a synthesis. The first of these tendencies was responsible for the emergence of the doctrine of 'seven forms of assertion', the second left its indelible imprint on the stand taken by the Jaina on those burning questions which the empiricist philosophers of the time were seeking to answer in their respective manners. We consider these tendencies one by one.

A favourite—and basic—argument of the transcendentalist was that each and every empirical phenomenon is illusory because it is in the very nature of things impossible to describe it either as existent or as non-existent or as both existent and non-existent or as neither existent nor non-existent. In essence the argument was that an empirical phenomenon is indescribable (and hence illusory) because there is no knowing what this phenomenon is or what it is not. And a simple answer to this argument would have been that an empirical phenomenon is describable because we can know both what this phenomenon is and what it is not. But as a matter of historical fact the argument in question was considered by the general run of Indian empiricists to be too fantastic to merit an answer. To the Jaina this attitude of his empiricist colleagues seemed to betray complacency and he on his part came out with an elaborate rejoinder against the

transcendentalist. Thus he maintained that an empirical phenomenon is describable in as many as seven ways, viz.

- (i) by pointing out what this phenomenon is,
- (ii) by pointing out what this phenomenon is not,
- (iii) by first pointing out what this phenomenon is and then what it is not,
- (iv) by confessing that it is impossible to simultaneously point out what this phenomenon is and what it is not,
- (v) by combining the attitudes (i) and (iv),
- (vi) by combining the attitudes (ii) and (iv),
- (vii) by combining the attitudes (iii) and (iv).

In this rejoinder of the Jaina against the transcendentalist three points are noteworthy.

(1) The Jaina suggests that to point out what an empirical phenomenon is is to describe it as existent while to point out what it is not is to describe it as non-existent. Thus the transcendentalist who asserts that an empirical phenomenon is describable neither as existent nor as non-existent is sought to be silenced by the Jaina by his counter-assertion that it is describable both as existent and as non-existent. An impartial reader should nevertheless take note of the rather technical character of the Jaina's description of an empirical phenomenon as non-existent (i.e. of his description of it not as something utterly non-existent but as something different from the phenomena that are other than itself).

(2) The Jaina suggests that to confess that it is impossible to simultaneously point out both what an empirical phenomenon is and what it is not is to confess that this phenomenon is indescribable. This might seem to be a concession in favour of the transcendentalist who is of the view that an empirical phenomenon is utterly indescribable. As a matter of fact, the Jaina simply demonstrates to the transcendentalist the only possible sense in which (according to the Jaina) an empirical phenomenon can be said to be indescribable; he is thus forestalling the latter's extravagant claims in this connection. In any case, an impartial reader should take due note of the rather technical character of the Jaina's admission that an empirical phenomenon is also somehow indescribable.²

2 There is also another sense—not intended in present context—in which the Jaina admits an empirical phenomenon to be indescrib-

(3) The crux of the Jaina's position lies in asserting that an empirical phenomenon is describable both as what it is and as what it is not, an assertion which was fully endorsed by the entire camp of empiricists who stood opposed to the transcendentalist's rank nihilism and obscurantism

The Jaina's intervention in the inner-family discussions of the Indian empiricists had its own peculiar features. These empiricists were one in maintaining that the empirical world of physical and psychological phenomena is a veritable reality and is guided in its operations by the law of causal determination, but the different schools offered different accounts of the physical and psychological phenomena and of the functioning of the law of causation. The most acute—and the most fruitful—controversies were those in which the Nyāya-Vaiśeṣika authors on the one hand and their Buddhist counterparts on the other were parties, (however, certain typical Sāṃkhya and Mīmāṃsā positions, too, made for a better clinching of the philosophical issues). The most important questions that gave rise to controversy were the following

- (i) What is permanent and what is transient in the world of empirical phenomena ?
- (ii) What relation holds between a composite body and its component parts ?
- (iii) What is the nature of the substance-attribute relationship ?
- (iv) What is the nature of the universal—as contrasted to the particular—features exhibited by empirical phenomena ?

The Nyāya-Vaiśeṣika authors were chiefly concerned with the last three questions, the Buddhist authors with the first, but as the controversy developed the two schools defined their respective positions on each of the four questions as follows

(i) On the question of permanence and transience the Buddhists maintained that the entire world of empirical phenomena is ever-changing, so that nothing lasts for more than one moment. As against this, the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that certain phenomena are no doubt momentary but that certain others last for a limited period of time while still others last for ever

able. That sense is conveyed when it is argued that an empirical phenomenon is indescribable because it is possessed of an infinite number of attributes which it is impossible to describe in their entirety

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a composite body is an independent entity over and above its component parts (the former residing in the latter by the relation technically called *Samavāya*). As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that there exists a composite body over and above its component parts.

(iii) On the question of the substance-attribute relationship the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that substances constitute one group of real entities while their attributes (further subdivided into qualities and actions and residing in substances by *Samavāya* relation) constitute another such group. As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that the empirical world consists of substances on the one hand and their attributes on the other.

(iv) On the question of the universal features exhibited by empirical phenomena the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a universal feature is an independent (and external) entity that resides (by *Samavāya* relation) in the substances, qualities or actions of which it is the universal feature. As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that certain empirical phenomena share a universal feature in common.

Now the Jaina found something unsatisfactory—and also something satisfactory—about both the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist positions on the four questions here posed. Hence in each case he sought to offer a new position which was in his eyes free from the defects vitiating the two rival positions that had held the field. The following is how he proceeded:

(i) On the question of permanence and transience he maintained that each and every empirical phenomenon is permanent so far as its substance-aspect is concerned while it is momentary so far as its mode-aspect is concerned.

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts he maintained that to assume the form of a composite body is nothing but the assuming of a particular mode by the concerned component parts in their capacity as substances.

(iii) On the question of the substance-attribute relationship he maintained that a substance represents the substance-aspect of an

empirical phenomenon while its attributes represent the quality-aspect or the mode-aspect of the phenomenon³

(iv) On the question of the universal features exhibited by the empirical phenomena he maintained that a universal feature exhibited by certain particular phenomena is but the mode called 'similarity in relation to the rest' which each of these phenomena comes to assume

² - On closer perusal it turns out that differences among the Indian empiricists on the question of permanence and transience were more vital than those of the remaining three questions

⁴ As a matter of fact, we can even say that on these last three questions the positions adopted by the Nyaya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina schools were vitally the same and can easily be translated from one into another

⁵ The reason for it is that all these three schools seek to explain away—as was done by their transcendentalist rivals—the phenomenon of the composition of a body out of certain component parts, the phenomenon of a particular feature belonging to a particular entity, and the phenomenon of a universal feature belonging to a group of entities, in each of these cases the Nyāya-Vaiśeṣika offered his explanation by speaking of these or those independent entities (of the form of substance, qualities, actions, universals) entering into the relationship technically called Samavāya, the Buddhist by speaking of these or those conventional usages being adopted, and the Jaina by speaking of these or those substances assuming different modes. There is no denying that each of these modes of speech has its own advantages and disadvantages, but to think—as will be done by the partisans of the three schools in question—that the idea sought to be conveyed by these different modes of speech is not the same seems fraught with confusion

Then we come to the Nyaya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina treatments of the question of permanence and transience. On

3 Certain Jaina-scholars make no distinction between quality-aspect and mode-aspect; on their view it can be said that the attributes of a substance represent the mode-aspect of an empirical phenomenon. On the other hand, those Jaina scholars who distinguish between quality-aspect and mode-aspect tend to identify quality-aspect with substance-aspect, but since an express distinction between substance-aspect and quality-aspect is necessary to their position the above formulation may be taken to represent this very position

crucial question of permanence and transience leads him to agree more closely with the Buddhist than with the Nyāya-Vaiśeṣika also on the remaining three central questions of philosophical enquiry. However, as has already been pointed out, on these three questions the difference between the Buddhist and the Nyāya-Vaiśeṣika is itself rather meagre.



become poor, how is he restored to health having become sick?" Then the Lord said to Sucandra: "Why do you, O householder, ask a question relating to poverty?" To his question the householder replied: "I am poor, O Lord, I am impoverished, O Sugata. I have many sons and daughters, many relatives and servants, many people to feed. May the Lord preach me that Discourse (*dharma-paryāya*) by which the poor may become rich, the sick may become well, endowed with plenty of wealth and corn, gold and silver, pleasing to heart and eyes, may become masters of charity, of great charity. May they become wealthy with pearls and beryls, diamonds and conches, silver and gold, well established with prosperous families, houses, wives, sons and daughters."

"Thus asked, the Lord said to Sucandra: "There, O householder, in the long past, in the incalculable ages bygone, appeared in the world a Lord by the name of Vajradharasāgaranirghosa, a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha, endowed with wisdom and discipline, knower of the universe, supreme charioteer of men, a great teacher of gods and men, a Buddha. From that Tathāgata, O householder, have I heard this *dhāraṇī* called *Vasudhārā* (Shower of Wealth), have learnt and mastered it and have explained it to others. I shall also now teach that *dhāraṇī* to you by the glory of which a son of a good family is not obstructed by human beings or inhuman beings, by *yaksas* or by *piśācas*, etc. Whosoever, O householder, a son or a daughter of a good family, memorizes this *dhāraṇī*, writes it down in a book, or even listens to it, and one who worships it having first offered elaborate worship to the Tathāgatas, the Arhats and the Samyak-sambuddhas, to him or to her the *devatās* (the goddess *Vasudhārā* and others), inspired by their devotion to the dispensation (*sāsana*) of the Buddha and the Saṃgha, will approach in person and cause the rains of wealth and corn, of gold and coins."

"Then the Lord uttered the *dhāraṇī* and said: "These, O householder, are the charm-words of this *dhāraṇī*. It should be repeated for six months after worshipping all Tathāgatas. That place where this *mahāvīdyā* (powerful charm) is read becomes sacred. Having worshipped the Tathāgatas, Ārya-Avalokiteśvara (a *bodhisattva*) and the *mantra-devatā* (i.e., *Vasudhārā*) in an auspicious place or in the chamber of treasure a magic circle should be drawn and the *dhāraṇī* should be repeated thrice. One who thus properly propitiates his house is filled with all kinds of wealth and gold and all his obstructions are removed. Therefore, O householder, learn this *Vasudhārā-dhāraṇī*,

Vasudhārā-dhārāṇī : A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat

PADMANABH S. JAINI

THE *Vasudhārā-dhārāṇī*, also variously termed *Vasudhārā-stotra* and *Vasudhārā-dhārāṇī-kaṭpa* is a short *dhārāṇī* (magic formula) text written in Buddhist Sanskrit. The main part of the text consists of various *mantras* to be employed in the ritual, but it is set in the framework of a Buddhist *sūtra* which may be summarised as below :

"Thus have I heard. Once upon a time the Lord while sojourning in the great city of Kośāmbī in a grove called Kantaka was preaching the Doctrine in an assembly of 500 monks and a large number of *bodhisattvas*. At that time there lived in Kośāmbī a householder by the name of Sucandra. He was a man of tranquil mind, a man of great devotion. He had many sons and daughters and had to support a large number of relatives and servants. He approached the Lord and having saluted him sat in one corner. Seated there he addressed the Lord thus : "May I, Lord, be permitted to ask a question to the Lord who is a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha ?" Thus addressed the Lord said to Sucandra the householder : "You may ask, O householder, whatever you wish, I shall please you by answering your questions".

"Yes, Lord", said Sucandra and asked : "How, O Lord, does a son or a daughter of a good family become rich again once he has

become poor, how is he restored to health having become sick?" Then the Lord said to Sucandra : "Why do you, O householder, ask a question relating to poverty?" To his question the householder replied : "I am poor, O Lord, I am impoverished, O Sugata. I have many sons and daughters, many relatives and servants, many people to feed. May the Lord preach me that Discourse (*dharma-paryāya*) by which the poor may become rich, the sick may become well, endowed with plenty of wealth and corn, gold and silver, pleasing to heart and eyes, may become masters of charity, of great charity. May they become wealthy with pearls and beryls, diamonds and conches, silver and gold, well established with prosperous families, houses, wives, sons and daughters."

"Thus asked, the Lord said to Sucandra : "There, O householder, in the long past, in the incalculable ages bygone, appeared in the world a Lord by the name of Vajradharasāgaranirghosa, a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha, endowed with wisdom and discipline, knower of the universe, supreme charioteer of men, a great teacher of gods and men, a Buddha. From that Tathāgata, O householder, have I heard this *dhāraṇī* called *Vasudhārā* (Shower of Wealth), have learnt and mastered it and have explained it to others. I shall also now teach that *dhāraṇī* to you by the glory of which a son of a good family is not obstructed by human beings or inhuman beings, by *yaksas* or by *piśācas*, etc. Whosoever, O householder, a son or a daughter of a good family, memorizes this *dhāraṇī*, writes it down in a book, or even listens to it, and one who worships it having first offered elaborate worship to the Tathāgatas, the Arhats and the Samyak-sambuddhas, to him or to her the *devatās* (the goddess *Vasudhārā* and others), inspired by their devotion to the dispensation (*sāsana*) of the Buddha and the Saṃgha, will approach in person and cause the rains of wealth and corn, of gold and coins."

"Then the Lord uttered the *dhāraṇī* and said : "These, O householder, are the charm-words of this *dhāraṇī*. It should be repeated for six months after worshipping all Tathāgatas. That place where this *mahāvīdyā* (powerful charm) is read becomes sacred. Having worshipped the Tathāgatas, Ārya-Avalokiteśvara (a *bodhisattva*) and the *mantra-devatā* (i.e., *Vasudhārā*) in an auspicious place or in the chamber of treasure a magic circle should be drawn and the *dhāraṇī* should be repeated thrice. One who thus properly propitiates his house is filled with all kinds of wealth and gold and all his obstructions are removed. Therefore, O householder, learn this *Vasudhārā-dhāraṇī*,

master it and preach it to others. It will be conducive to your great merit, wealth and well-being."

"Then Sucandra the householder having heard this *dhāraṇī* from the Lord, having become pleased and happy, elated fell at the feet of the Lord and said : "I have now learnt this *dhāraṇī*, O Lord, and have grasped it well. I shall now explain it in detail to others also."

"Instantaneously, Sucandra the householder's treasury was filled with riches. Then Sucandra departed from the Lord having saluted him and having circumambulated him a hundred-thousand times."

"Then the Lord addressed venerable Ānanda : "Go you, Ānanda, go to the residence of Sucandra the householder and see his abode filled with all kinds of wealth."

"Then venerable Ānanda approached the house of Sucandra and returned to the Lord and asked : "What, O Lord, is the cause that Sucandra has suddenly become a man of great wealth ?" "Ānanda, Sucandra the householder is devoted, is of great devotion, his intentions are noble. He has learnt this *Vasudhārā-dhāraṇī*, has grasped it and will preach it to others also. Therefore, Ānanda, you too learn this *dhāraṇī*, grasp it, recite it and preach it to others. That will be for the good of many, for the happiness of many, for the well-being of gods and men. I do not see, O Ānanda, anyone in this whole world of gods and demons, of the Māra and Brahma, of the Sramanas and Brāhmanas who will overcome this powerful charm (*Mahāvīdyā*); such a contingency does not exist. Why is it so ? Because, O Ānanda, these mantras of the *Vasudhārā-dhāraṇī* are unbreakable, they will not even be heard by beings who have lost their roots of good. Why is that ? Because it is the word of all Tathāgatas, by all Tathāgatas is this *dhāraṇī* uttered, controlled, and sealed by their own seal, and preached for the well being of all poor people and for the removal of all fears, obstructions and calamities."

"Then the venerable Ānanda asked the Lord : What is the name of this Discourse, O Lord, and by what title shall I know it ? The Lord said : Therefore, O Ānanda, you may call it by the title of *Sucandra-grhapati-paripṛcchā*¹ or the *Vasudhārā-dhāraṇī-kalpa*."

"The Lord said thus, and the venerable Ānanda and those monks

1 It would appear from this that this was another title of the *Vasudhārā-stotra*. As a matter of fact, however, this is also a title of a different work, MSS. of which are found in Nepal. See below.

and the *bodhisattvas* and the entire assembly welcomed the preaching of the Lord²

In 1961, while on a visit to Ahmedabad, I first came to know of the *Vasudhara-dharanī* from Muniraja Śrī Punyaviṣayaḥ. He knew the Buddhist origin of the work and surprised me by the additional information that the work was being used by the (Śvetāmbara) Jain community in their *upasrayas*³ as a useful text. The Jainas are well known for their liberal attitude towards the use of books originating from their rival schools. Their libraries store them, their *acaryas* write commentaries on them and even teach them to their disciples in the classical spirit of the *Anekantavada*. But we know of no other non-Jaina work than the *Vasudhara-dharanī* which was employed in their rituals.

Apparently the origins of this work were forgotten. A Buddhist work, like the image of a Buddha, can be very easily confused with a Jain work. The words like *śaṣṭayāna*, *jina*, *arhat* and *ṣṭaraga* are common property of both these schools and could be employed to designate their respective teachers, viz., the Buddha and the Tīrthankaras. The opening words of greeting in our three MSS, viz., (A) *oṃ namaḥ śrī jina sasanaya*, (B) *oṃ namaḥ śrī jīnaya*, and (C) *oṃ namaḥ śrī ṣṭaragaya* (the only sign of Jainism found in the whole text) were in all probability appended by the Jain copyists. It is, however, not inconceivable that these, or one of these, might have been an integral part of the original MS which formed the basis of our MSS. If this conjecture is right then it could be assumed that the Jainas were misled by this into believing it to be a genuine Jain work. But sooner or later some learned Jain as he read through the text and found the teacher referred to as the Buddha would have certainly detected the error. The probability thus remains that the work was introduced into the ritual, with the full knowledge of its alien origin, to assist the Jain layman in propitiating the goddess of wealth on the New-year day. Once introduced to achieve this purely secular end the Jain layman conveniently ignored its origin. The Jain *yatis*³ who must have recited this *stotra* also seem to have apparently participated in the ritual with the same spirit, viz., that of assisting the *upasaka* in his worldly

2 A place where the Jain monks live

3 A person who is considered lower than the monk but higher than the layman

master it and preach it to others It will be conducive to your great merit, wealth and well-being "

"Then Sucandra the householder having heard this *dhārāṇī* from the Lord, having become pleased and happy, elated fell at the feet of the Lord and said : "I have now learnt this *dhārāṇī*, O Lord, and have grasped it well I shall now explain it in detail to others also."

"Instantaneously, Sucandra the householder's treasury was filled with riches Then Sucandra departed from the Lord having saluted him and having circumambulated him a hundred-thousand times "

"Then the Lord addressed venerable Ānanda : "Go you, Ānanda, go to the residence of Sucandra the householder and see his abode filled with all kinds of wealth "

"Then venerable Ānanda approached the house of Sucandra and returned to the Lord and asked "What, O Lord, is the cause that Sucandra has suddenly become a man of great wealth ?" "Ānanda, Sucandra the householder is devoted, is of great devotion, his intentions are noble He has learnt this *Vasudhara-dhārāṇī*, has grasped it and will preach it to others also Therefore, Ānanda, you too learn this *dhārāṇī*, grasp it, recite it and preach it to others. That will be for the good of many, for the happiness of many, for the well-being of gods and men I do not see, O Ānanda, anyone in this whole world of gods and demons, of the Mara and Brahma, of the Śramanas and Brāhmanas who will overcome this powerful charm (*Mahāvīdyā*); such a contingency does not exist Why is it so ? Because, O Ānanda, these mantras of the *Vasudhārā-dhārāṇī* are unbreakable, they will not even be heard by beings who have lost their roots of good Why is that ? Because it is the word of all Tathāgatas, by all Tathāgatas is this *dhārāṇī* uttered, controlled, and sealed by their own seal, and preached for the well being of all poor people and for the removal of all fears, obstructions and calamities "

"Then the venerable Ānanda asked the Lord : What is the name of this Discourse, O Lord, and by what title shall I know it ? The Lord said : Therefore, O Ānanda, you may call it by the title of *Sucandra-grhpati-paripṛcchā*¹ or the *Vasudhārā-dhārāṇī-kalpa*."

"The Lord said thus, and the venerable Ānanda and those monks

1 It would appear from this that this was another title of the *Vasudhārā-stotra* As a matter of fact, however, this is also a title of a different work, MSS of which are found in Nepal See below.

and the *bodhisattvas* and the entire assembly welcomed the preaching of the Lord ”

In 1961, while on a visit to Ahmedabad, I first came to know of the *Vasudhara-dharanī* from Muniraja Śrī Punyavijayaḥ. He knew the Buddhist origin of the work and surprised me by the additional information that the work was being used by the (Śvetāmbara) Jaina community in their *upasrayas*² as a useful text. The Jainas are well known for their liberal attitude towards the use of books originating from their rival schools. Their libraries store them, their *acariyas* write commentaries on them and even teach them to their disciples in the classical spirit of the *Anekāntavada*. But we know of no other non-Jaina work than the *Vasudhara-dharanī* which was employed in their rituals.

Apparently the origins of this work were forgotten. A Buddhist work, like the image of a Buddha, can be very easily confused with a Jaina work. The words like *sarvajña*, *jina*, *arhat* and *vitaraga* are a common property of both these schools and could be employed to designate their respective teachers, viz., the Buddha and the Tirthankaras. The opening words of greeting in our three MSS, viz., (A) *om namaḥ śrī jina-sasanaya*, (B) *om namaḥ śrī jinaya*, and (C) *om namaḥ śrī vitaragaya* (the only sign of Jainism found in the whole text) were in all probability appended by the Jaina copyists. It is however, not inconceivable that these, or one of these, might have been an integral part of the original MS which formed the basis of our MSS. If this conjecture is right then it could be assumed that the Jainas were misled by this into believing it to be a genuine Jaina work. But sooner or later some learned Jaina as he read through the text and found the teacher referred to as the Buddha would have certainly detected the error. The probability thus remains that the work was introduced in the ritual with the full knowledge of its alien origin, to assist the Jaina layman in propitiating the goddess of wealth on the New year day. Once introduced to achieve this purely secular end the Jaina layman conveniently ignored its origin. The Jaina *yatis*³ who must have recited this *stotra* also seem to have apparently participated in the ritual with the same spirit, viz., that of assisting the *upasaka* in his worldly

2 A place where the Jaina monks live

3 A person who is considered lower than the monk but higher than the layman

pursuits, either not suspecting the origin of the text or ignoring it as a matter of little or no consequence

There are, however, indications in our MSS that the *dharani* was recited not in public places (i.e., the Jaina temples) but in private homes and by non-Jaina teachers or priests. It is stated in the colophon of two (B and C) of our three manuscripts that the *stotra* should be recited seated on a magic circle (*maṇḍala*) in the innermost chamber of the house where the treasury is located. The colophon of one MS (C) further adds that it should be read after offering to the priest (*guru*) milk, clothes and silver coins. It also states that if at the time of its recitation [the *yajamana*] enters a room to the left of the recitation chamber, and while attentively listening to the *stotra* engages in intercourse, a son will be born to him. It is hard to believe that a Jaina monk could easily be persuaded to render a service of this nature even in a private household of a Jaina layman. It appears more plausible that the term *guru* refers not to a Jaina monk but to a Brahmin priest. It is customary even to this day to find such *pujaris* or Brahmin priests employed in the rich Jaina households for the purpose of offering worship of an elaborate nature to the Jaina deities surrounded by *devatas* of Jaina and non-Jaina pantheon. The part played by the *Vasudhara dharani* in the Jaina community thus appears to have been ultimately restricted to private homes of a few Jainas served mainly by Brahmin priests who might have utilized similar other non-Jaina tantric texts like the *Devī mahatmya* or the *Candī stotra* popular among the Hindus of Gujarat.

The peculiar circumstance of coming across this hitherto unpublished Buddhist work enjoying the hospitality of its rival community rendered it a very interesting find, and I decided to collect its manuscripts. Three small MSS (each of six folios) were made available to me by the courtesy of Muniraja Śrī Punyaviṣṇayaṇi and Pandit Dalsukh Malvania, Director of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

Upon my arrival in London I learnt that Professor J. Brough, Professor of Sanskrit in the University of London, had also obtained two MSS of this work from Nepal: (1) *Vasudhara dharani* (No 41), (2) *Vasudharā vrata katha* (No 46a) and one MS of an allied work called *Sucandravadana* (No 87). Of these the first and the third are written in Buddhist Sanskrit and the second is in Newari. One MS of the *Vasudhara dharani* (No 1355) agreeing with Professor Brough's No 41 and one of the *Sucandravadana* (No 1400) agreeing with Brough's

No 87 were found in the Cambridge University Library ⁴ Several MSS connected with these texts are also listed in the *Catalogue of the Sanskrit MSS in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965 (Nos 355 362 and see also p 345) There are six Tibetan works dealing with Vasudhara in the *Tibetan Tripitaka*⁵ There are three Chinese versions dated respectively mid seventh century, mid eighth century and late tenth century ⁶ Several images and *mandalas* of the goddess Vasudhara originating in Nepal have also been found ⁷ In view of this vast literature connected with the cult of Vasudhara, it was decided by us to prepare a critical edition of the *Vasudhārā dharanī* utilizing the various MSS of its different versions The work is in progress and may take a longer time than earlier envisaged As the three MSS found in Ahmedabad form a distinct group, I have found it desirable to publish them in advance in order to elicit more information about it from the Jaina community and also to emphasize the need of discovering remaining MSS of this work in their rich *bhandaras*

The three Ahmedabad MSS used here in preparing the text of the *Vasudhara-dharanī* are referred to as A (No 3222), B (No 2848) and C (No 5730) ⁸ Despite the different wordings of the initial greetings to the Jina, viz, *jinasasanaya* (A), *jīnaya* (B), and *vitaragaya* (C) (found only in these three MSS) all three retain a common error in in their first three folios where the sequence of the text has been

4 See C Bendall's *Catalogue of the Buddhist Sanskrit MSS in the University Library, Cambridge, 1883* The following MSS may be consulted (1) *Vasudhara dharanī* (No 1355), (2) *Ārya sri Vasudhara namastottara satakam* (No 1356), (3) *Vasudhara devī-vrata* (No 1357), (4) *Sucandravadana* (No 1400), (5) *Vasudhara-dharanī-lāṭhā* (No 1680 and 1690)

5 The following may be consulted *Ārya vasudhara-nama dharanī* (341-1) *Vasudhara-sadhana* (4059-80), *Vasudhara-dharanyupadesa* (4061-81), *Ārya-vasudhara-nama Asṭottara-sataka* (4524/81), *Vasudharanīkalpa* (5127/81) and *Vasusrikalpa* (5128/87) (Tokyo-Kyoto ed 1955-61)

6 *Taishō Tripitaka* vol 20, Nos 1162, 1163, 1164 I owe these references to Professor J Brough

7 See *Art of Nepal* by Stella Kramrisch, *Journal of the Indian Society of Oriental Art* I, 1933, Calcutta, p 129, Plates XXXIX, XL

8 These numbers refer to the Index of the Library of L D Institute, Ahmedabad

broken by the misplacement of certain paragraphs as indicated below in the text. This must be the result of following a faulty MS tradition. It is apparent therefore that all three MSS have either been copied from a single original MS yet to be found, or one of them has served as the original for the remaining two.

Of the three again, B and C have many common readings which sometimes appear to be improvements made on the readings in A. B and C have also a long passage at the end of the text of the *stotra* explaining the various blessings obtained by its recitation, a feature totally absent from A. For these reasons we are inclined to believe that A is older than the other two. A is also the only dated MS and we have chosen it for the basic text. Variant readings in B and C, even when they appear to be better than A, are given in the footnotes. Only a few scribal errors in A have been emended with the help of B and C and are noted in the footnotes as occurring in A. No attempt has otherwise been made to correct the MS in keeping with the normal practice of editing works in Buddhist Sanskrit.

The colophon of A states that the work was written for the benefit of Sah sri Indrajñ Sundara⁹, son of Pamaniya, in the year Samvat 1695, i.e., A.D. 1638. The work has thus been known to the Jains of Gujarat for at least three centuries, and it should be possible to find many more MSS of this work in Gujarat. Great importance attaches to the date of this MS, since the Nepalese MSS of this work in Professor Brough's collection and in the University Library, Cambridge are based on a different set of MSS, far larger in size than our A, and contain large portions of additional material mainly in the form of *mantras* and details regarding the actual rites. Only one of these, viz., No. 1355 of the Cambridge University Library is dated as Nepali Samvat 696 (A.D. 1576). If this be the true date of this MS, it is apparent that the MSS A, B and C have preserved an earlier redaction, which would render them of great value for a history of the Vasudhāra cult in general and for a critical edition of the *Vasudhara dharam* in particular.

9 The name of this patron is not found in any other *prasastis* published recently in the *Catalogue of Sanskrit and Prakrit MSS* from the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

श्री वसुधाराधारणी ।*

ॐ नमः । श्री जिनशासनाय^२ ।
सत्तारद्वयदैव्यस्य प्रतिहन्तु दिनाग्ने^३ ।
वसुधारे सुधाधारे नमस्तुभ्यं कृपामहे^४ ॥ १ ॥

एव मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् कौशाम्ब्या महानगर्या^५ कण्टकसङ्गे महावनपरे घोसितारामे
महाभिक्षुसधेन साधे पञ्चमानैर्मिश्रशतैस्सगरबहुलैश्च तपोधने^६ बौधिसत्त्वैर्महासत्त्वैः^७ सर्वशुद्धधर्मगुणसमनुगतैः^८
परिवृतः पुरस्कृतो धर्म^९ देशयति स्म ।

तेन पुनः^{१०} एतु समयेन कौशाम्ब्या महानगर्या सुचन्द्रो^{११} नाम गृहपतिः प्रतियसति स्म । उपशान्तेन्द्रिय
उपशान्तमानसो^{१२} बहुपुण्यो बहुपुत्रो बहुदुहितृको^{१३} बहुभृत्यपरिजनसम्पन्न^{१४} आदो महाश्राद्धः कल्याणाशयः
[येन] भगवास्तेनोपसमान्तः^{१५} । उन्नमकृष्य भगवतः^{१६} पदौ शिरसाभिवन्द्य भगवन्तः^{१७} अनेकशत-
सहस्रप्रक्षणीकृ यैकान्ते न्यपीदत्^{१८} । एकान्ते^{१९} निष्पण्णश्च^{२०} सुचन्द्रो गृहपतिर्लब्धवासरो भगवन्तमेतदबोचत् ।

पृच्छेयमह^{२१} भगवन्तं तथागत अर्हन्तं सम्पुर्णसुद्ध विज्झित् प्रदेशं सचेत्^{२२} मे भगवानवकाशं कुर्यात्
पृष्टप्रश्नयाकरणाय । एवमुक्ते भगवान् सुचन्द्र गृहपतिमेतदबोचत् । पृच्छ^{२३} त्वं गृहपते यद्यदेवाकाक्षसि^{२४}, अह
ते यथाप्रश्नयाकरणाय चित्तमाराधयिष्ये । एवमुक्ते सुचन्द्रो गृहपतिः साधु भगवन्निति कृत्वा भगवतः
प्रनिधुष्य भगवन्तमेतदबोचत् ।

* A refers to MS No 3322 used
here as our text

B refers to MS No 2848

C refers to MS No 5730

1 C नमो ।

2 A -य । B श्री जिनाय । C श्री शीतरागाय ।

3 B दिनाग्ने । C दिनाग्ने ।

4 BC कृपामये ।

5 BC महानगर्या विहरति स्म ।

6 A -नै ।

7 A -त्वे ।

8 A -शुद्ध- । C -शुद्ध- ।

9 A धर्म । BC धर्म ।

10 B एतु पुनः । 11 A सुचन्द्रो ।

12 B -मना । C मान ।

13 B -निको । 14 B बहुभृत्यपरिजन ।

15 B -तेनोपसमान्त । 16 A भगवतः ।

17 ABC follow here a faulty MS

tradition and read -भगवन्त

गृहपतिर्दरिद्रताया प्रश्नं परिपृच्छति । अथ
सुचन्द्रो गृहपतिर्भगवन्तमेतदबोचत् । दरिद्रोऽहं
भगवन् upto कुडम्बाश्च भवेयुः । एवमुक्ते
भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदबोचत् । अस्ति गृह
[here there is a gap] मनैरुशत-
सहस्रत्वं प्रदक्षिणीकृत्यैकान्ते निपीदत् upto
निमित्ति त्वं [here there is a gap]
तेनैवस्त्वयेयेषु कल्पेभ्यस्तीतिषु प्रमाणेषु यदासीत् ।
We have rearranged the
sequence of the text with the
help of Brough's Nepalese
MS No 41

18 A निपीदत् । BC न्यपीदत् । 19 A
पशान्ति । BC पशान्ते ।

20 A निष्पण्णश्च । BC निष्पन्नश्च ।

21 A पृच्छेयमहं । B पृच्छेय । C पृच्छेह ।

22 B भवेत् । C सचेत् ।

23 A पृच्छ । B पृच्छ । C पृच्छ ।

24 A -वाक्षसि । BC -काक्षसि ।

कथं भगवन्¹ कुलपुत्रो वा कुलदुहिता वा दरिद्रो भूत्वा अदरिद्रो भवति व्याधितश्च² भूत्वा अव्याधितो भवति । अथ एतद् भगवान् जानमेव³ सुचन्द्रं⁴ गृहपतिमेतदबोचत् । किमिति त्वं [गृहपते⁵ दरिद्रतायाः परिप्रश्नं पृच्छसि एवमुक्ते] गृहपतिर्भगवन्तं एतदबोचत् । दरिद्रोऽहं भगवन्⁶ दरिद्रोऽहं मुगत बहुपोष्यो⁷ बहुपुत्रो बहुदुहितृको⁸ बहुभृत्यपरिजनसंपन्नश्च⁹ । तद्दर्शयतु¹⁰ मगवांस्तादृशं धर्मपर्यायं येन दरिद्राः सत्त्वाः¹¹ अदरिद्राः भवेयुः व्याधिताश्च सत्त्वाः¹² अव्याधिताः¹³ भवेयुः बहुधनधान्यकोशबोष्टागारसम्पन्नाश्च¹⁴ भवेयुः प्रियाः¹⁵ मनापाश्च¹⁶ मनोज्ञाः¹⁷ संदर्शनीयाश्च भवेयुः दानपतयो महादानपतयश्च अक्षीणहिरण्यमुक्कणधनधान्यरत्नकोशकोष्टागाराश्च¹⁸ भवेयुः । मणिमुक्तावैदूर्यवज्रशङ्खशिलाप्रवालजातरूपरजतसमृद्धाश्च¹⁹ भवेयुः ।²⁰ सुप्रतिष्ठितसुसमृद्धगृहपुनदार-²¹ कुटुम्बाश्च भवेयुः ।

एवमुक्ते²² भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदबोचत् । अस्ति गृहपते²³ तेष्वपि असंख्येयेषु²⁴ कल्पेष्वतीतेषु प्रमाणेषु²⁵ यदाधीत् तेन कालेन तेन समयेन भगवान् वज्रवरसागरनिर्घोषो नाम तथागतोऽहं न च²⁶ बुद्धो भगवान् । तस्य तथागतस्यान्तिकान्तमया²⁷ गृहपते अयं वसुधाया नाम धारिणी²⁸ भुता भूत्वा चोपगृहीता²⁹ धारिता वाचिता पर्यायाच्चा प्रवर्तिता प्रकीर्तिता अनुमोदिता परेभ्यश्च विस्तरेण³⁰ संप्रकाशिता³¹ अहमप्येतर्हि³² गृहपते तां धारिणीं मापिष्ये यथा अस्या धारिण्याः प्रभावेन कुलपुत्रं मानुषा³³ न विद्वेष्टपन्ति अमानुषाः ... यक्षाः ... राक्षसाः ... ग्रेताः ... पिशाचा ... भूता ... कुम्भाण्डा³⁴ ...

1 AC भगवान् । B भगवन् ।

2 C व्य धितो भूत्वा ।

3 C -एवं ।

4 C -न्द्रो ।

5 Restored from Brough's Nepalese MS. 41.

6 AC -वान् । B -वन् ।

7 AC -पोष्यो । B -पोष्यो ।

8 Not in BC.

9 C -परिजनश्च ।

10 B दैशयतु । C दर्शयतु ।

11-12 AC सर्वाः । B सत्त्वा ।

13 A अव्याधि । BC अव्याधिता ।

14 A कोष्ट- । BC गोश- ।

15 A प्रिय । BC प्रिया ।

16 Not in B.

17 B मनोज्ञश्च । C मनोन्वा ।

18 B-नारत्नपद्माश्च ।

19 C मणिमुक्तावैदूर्यवज्रशङ्ख- ।

20 C सुप्रतिष्ठित- ।

21 C सुसमृद्धि- ।

22 A एवमुक्ति । BC -कै ।

23 ABC read अस्ति गृहमनेकशततद्वत्कृतवः प्रदक्षणीकृत.. as a result of following a faulty MS. tradition. See above.

24 C असंख्येयु ।

25 A प्राणेषु । BC प्रमाणेषु । N अप्रमाणेषु which appears to be correct.

26 BC उत्पातादि । N उत्पादि ।

27 AC -वारण- । B वरण- ।

28 C -दुनुत्तरः । 29 ABC -दम्य- । Nepal (41) -दम्य- ।

30 BC देवानां च मनुष्याणां च ।

31 C तथागतः शान्तिकान् ।

32 A धारिणी throughout in A.

33 B भूत्वोपगृहीता । C चोपगृहीता ।

34 A विस्तरेण । BC विस्तरेण ।

35 A संप्रकाशिताः । BC -ता ।

36 B -एतां ।

37 C कुलपुत्रमानुषा ।

38 B कुम्भाण्डा । C adds कुम्भीन्द्रा ।

स्वप्ना ... अपस्मारा ... उक्ता ... पूतना ... कटपूतना ... चातुधाना न विहेठयन्ति।¹ मृदाहारा²
रुधिराहाराः विष्टाहारा वसाहारा मावाहारा श्लेष्माहारा पूआहारा सिंहाणकाहारा खेलाहारा मेघाहारा
मन्धाहारा जाताहारा जीविताहारा बत्याहारा मास्याहारा यावदुच्छिष्टाहारा³ न विहेठयन्ति। यस्य
चेयं गृहपते⁴ धारिणी आदस्य कुलपुत्रस्य वा कुलदुहितुर्वा हृदयगता हस्तगता श्रुतिमात्रगता पर्यवाप्ता
प्रवर्तिता प्रकीर्तिता⁵ विचिन्तिता⁶ धारिता वाचिता लिखिता अनुमोदिता परम्यश्च⁷ संप्रकाशिता च⁸
भविष्यति तस्य कुलपुत्रस्य कुलदुहितुर्वा दीर्घरात्र⁹ अर्थाय सुखाय हिताय क्षेमाय सुमित्राय
योगसंभाराय भविष्यति। यश्चेमा¹⁰ वसुधाराधारिणी¹¹ तथागतभ्योऽर्हद्भ्यः सम्यक्संबुद्धेभ्यो महती¹²
उदारः पूजां कृत्वा नमस्कृत्या अर्चयेत् अर्धरात्रिश्रुतुर्वारान्¹³ तस्य देवता आत्तमनस्काः¹⁴ प्रमुदिताः प्रीताः
मौमनस्यजातास्त्वयमेवागत्य¹⁵ धनधान्यहिरण्यमुवर्णरत्नवृष्टिं पातयिष्यन्ति ताः प्रीतास्तथागतद्यासने प्रीता
बुद्धप्रज्ञया¹⁶ प्रीता संप्रज्ञया प्रीता मम धर्मभाणकस्याशयेन¹⁷ च। नमो रत्नयाय। ॐ नमो भगवते
वज्रधरसागरनिर्घोषाय तथागतस्यार्हते सम्यक्संबुद्धाय तद्यथा ॐ श्री¹⁸ सुरुपे सुरदने मदे हुमदे भद्रवति
मंगले सुमंगले मंगलवति अगंले अगंलवति चन्द्रे चन्द्रवति भले भवले भवपले उद्घातिनि उद्भेदिनि
उच्छेदिनि उद्योतिनि शस्यवति¹⁹ घनवति धान्यवति उद्योतवति श्रीमति प्रमति अमले विमले निर्मले
रुमे सुरुपे सुम्पविमले²⁰ अर्चनस्ते अतनस्ते वितनस्ते अनुनस्ते(?) अवनतहस्ते विश्वनेशि
विश्वनिशि विश्वनशि विश्वरूपिणि विश्वनखि विश्वशिरे विश्वदशीले विगूहनीये विश्वदनीये उचरे अनुत्तरे
अंकुरे²¹ नंकुरे²² प्रमंकुरे²³ ररमे रिरिमे रुमे एरमे खिखिमे खुखुमे धधमे धिधिमे धुधुमे ततरे ततरे तुरे²⁴
तुरे²⁵ तर तर तारय तारय मां सर्वसत्त्वाश्च वज्रे वज्रे वज्रगर्भे वज्रोपमे वज्रिणि²⁶ वज्रपति उक्के कुक्के नुक्के कुक्के
हक्के दक्के टक्के वरक्के भावर्त्तिनि²⁷ निवर्त्तिनि²⁸ निवर्षणि²⁹ प्रवर्षणि³⁰ वर्षनि³¹ प्रवर्षनि³² निष्पादनि वज्रधरसागर-
निर्घोषं तथागतं अनुस्मर अनुस्मर सर्वतथागतसत्यमनुस्मर संप्रसत्यमनुस्मर अनिहारि³³ अनिहारि³⁴ तप
तप कुट कुट पूर पूर पूरय पूरय भगवति वसुधारे मम गणरिवारस्य सर्वेषा सत्त्वानां च भर भर भरणि

- | | |
|---|--|
| 1 A सु-। BC सू-। | 15 A धर्मभाणकस्याशयेन। C धर्मभाणकस्याशयेन। |
| 2-2 B all words end with
visarga. C follows A. | B धर्मभाणकस्याशयेन। |
| 3 A -पति। BC -पते। | 16 B श्री। |
| 4 AB प्रकीर्तिता। C प्रकीर्तता। | 17 A शिष्यवति। B शस्यवति। C सस्यवति। |
| 5 ABC परेश। | 18 C reads विश्वमति after this |
| 6 Not in C. | 19 A -कुटे। BC -जुरे। |
| 7 C -रात्रि। | 20 Removed in B |
| 8 C यस्यमां। | 21 A वज्राणि। |
| 9 A -णी। | 22 B आनर्त्तिनि। |
| 10 C महती। | 23 B निवर्त्तिनि। |
| 11 C अर्धरात्रे श्रुतु-। | 24 A निवर्षणि (?)। BC निवर्षणि। |
| 12 A मनसा। BC आत्तमनस्काः। | 25 C वर्षनि। |
| 13 A सोमनस्य-। | 26 C प्रवर्षणि। |
| 14 A प्रबुद्ध-। BC बुद्ध-। | 27 B अनिहार। C अनिहारि। |

शान्तमति¹ जयमति महामति सुमंगलमति² विंगलमति सुमद्रमति। शुभमति चन्द्रमति आगच्छागच्छ समयम-
नुरमर स्वाहा³। स्वभावमनुरमर स्वाहा। धृति ...। सर्वतयागताना विनय ... हृदय ... उपहृदयं ... जयं ...
विजयं ... सर्वसत्त्वविजयमनुरमर⁴ स्वाहा।

ॐ श्री वसुमती स्वाहा। ॐ श्री वसुश्री स्वाहा⁵। ॐ श्री वसुप्रिये⁶ स्वाहा। ॐ वसुमति स्वाहा।
ॐ वसुमतिप्रिये स्वाहा। ॐ वसुदे स्वाहा। ॐ वसुधरे स्वाहा। ॐ धरिणि⁷ धारिणि¹⁰
स्वाहा। ॐ समयसौम्ये समयंकरि महासमये स्वाहा। ॐ भिये स्वाहा। ॐ श्रीकरि स्वाहा। ॐ धनकरि
स्वाहा। ॐ धान्यकरि¹¹ स्वाहा।

मूलमन्त्र। ॐ भिये श्रीकरि स्वाहा¹²। ॐ¹³ धनकरि¹⁴ धान्यकरि¹⁵ रत्नवर्षणि स्वाहा¹⁶। साध्यमन्त्र¹⁷।
ॐ वसुधारे स्वाहा। हृदयम्। लक्ष्म्यै¹⁸ स्वाहा। ॐ¹⁹ उपहृदयम्। ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने²⁰ स्वाहा।
स यथा²¹ द²¹ ॐ यानपानावहे स्वाहा। मा दूयामिनी²² अनुत्पन्नाना द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नाना द्रव्याणां
वृद्धिकरि²³ नुदे²⁴ लिटे लिटे लि²⁴ इत इत आगच्छागच्छ²⁵ भगवति²⁶ मा विष्मन् मनोरथं मे परिपूरय।
दशम्यो²⁷ दिग्म्यो²⁸ यथोदकधारा²⁹ परिपूरयन्ति³⁰ महीं यया तमासि³¹ भास्वरो³² रश्मिना³³ विध्यापयति³⁴
चिरतनानि यया शशी शीताशुना निष्पादयत्यौदधीः³⁵।

इन्द्रो वैरस्यतश्चैव³⁶ वरुणो धनदो³⁷ यथा³⁸।

मनोनुगामिनी³⁹ सिद्धिं⁴⁰ चिन्तयन्ति सदा वृणाम्⁴¹ ॥

1 BC शान्ति-।

2 C adds विजयमति महामति।

3 BC add आकारमनुरमर स्वाहा। आवरण

अनुरमर स्वाहा। प्रभावमनुरमर स्वाहा।

4 BC add सर्वतयागतविजय अनुरमर स्वाहा।

■ Removed in B

6 C श्री।

7 C adds before this ॐ श्री वसुप्रिये
स्वाहा।

8 C -श्रीये।

■ BC -रणि।

10 B -रणि।

11 B धनकरि।

12 Not in BC

13 Not in BC

14 C धनकरि।

15 C धान्यकरि।

16 Not in A

17 B -मन्त्र। C मन्त्रा।

18 BC ॐ लक्ष्मीने।

19 Not in BC

20 B -निवासिनि। C -निवासिनि।

21 B यथोद।

22 C दूयामिनि।

23 B वृद्धिकरि।

24-24 C ॐ टिळि णिळि टेळि टेळि।

B नुदिलि १ टेलि १।

25 C आगच्छागच्छ।

26 C भवति।

27 A दिग्म्यो। C दिग्म्यो।

28 B दिग्म्यो।

29 B -धारा।

30 B -यति।

31 C तमासि।

32 A -रे। C भास्वरो।

33 BC रश्मिना।

34 B विध्यापयते। C विध्यापयते।

35 A -धी।

36 A नेवश्रुत-। BC नेवश्रुत-।

37 C धनद।

38 C स्तथा।

39 A -मिनि।

40 A -सिद्धी।

41 C adds ॥ १ ॥

तथेमानि यथाकामं चिन्तित¹ सतत मम ।

प्रयत्न² तु³ प्रविद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि³ च³ ॥

तथया । सुट सुट एट एट खिटि⁴ खिटि⁴ खुटु खुटु मरु⁵ मरु⁵ मुंच मुच मरुञ्च⁶ मरुञ्च⁶ तर्पिणि⁷ तर्पिणि⁷ तर्जेनि तर्जेनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ट उत्तिष्ट हिरण्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपात्ताय⁸ स्वाहा । गौ⁹ स्वाहा सुमेरे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा¹⁰ । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा¹¹ । दिग्भ्यो विदिग्भ्यः स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काक्षाविरह अनुमोदयन्तु इमं¹² मे¹² मन्त्रपदा । ॐ हूँ ह्रीं एहोहि मगयति दद¹⁴ दापय¹⁴ स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदयं महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति¹⁵ पुरुषप्रमाणान् स्वमोगान्¹⁶ ददाति ईप्सितं¹⁷ मनोरथं परिपूरयति कामदुहान्¹⁸ यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्ननयाय । नमो देवि घनददुहिते वसुधारे घनधारा पातय कुरु २ घनेश्वरी घनदे रत्नदे हे¹⁹ हेमधनरत्नसगरमहानिधाने निधान-फोटितसहस्ररश्मि²⁰ एहोहि मगयति प्रविश्य मत्पुर मन्द्रयने महाघनधान्यधारा पातय कुरु २ ॐ हूँ²¹ नट कैन्सवासिनीये²² स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महदृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदयं । ॐ वसुधारे सर्वायसाधिनि²³ साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वायसाधियन्त्रं वव टट वव²⁴ टट²⁵ ङण्ड²⁶ स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेखडिके यथा जीवसरक्षण²⁷ फलहृते दिव्यरूपे घनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि²⁸ शान्तिकरि भयनाशिनि²⁹ भयद्रूपणि सर्वदुष्टान् भञ्जय २ मोहय २ जग्मय २ स्तम्भय २ मम शान्ति पुष्टि³⁰ वश्यं रक्षा³¹ च कुरु २ स्वाहा । लेखडिका³² धारिणीयं³³ ।

इयं सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि³⁴ सर्वतथागताना अर्हता सम्यक्संशुद्धाना पूजा कृत्वा पण्मासात्पातयेत्³⁵ ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इयं महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।

2-2 C प्रयच्छन्तु ।

3-3 A -पदान् दृष्ट । B पदानि च ।

4-4 C खिटि खिटि ।

5-5 B एरु एरु । C एरु एरु ।

6-6 B सुरञ्च । C सुरञ्च ।

7-7 BC तर्पणि ।

8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपाताय ।

9 C गौ ।

10 C adds. वसुधिपतये स्वाहा ।

11 C adds. कुनेराय स्वाहा ।

12-12 BC श्मे ।

13 B -हूँ ।

14-14 AC ददाय । B दद दापय ।

15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।

16 BC थ भोगान् ।

17 A इप्सित ।

18 BC सर्वकामदुहान् ।

19 Not in BC

20 BC -नौदी- ।

21 BC हूँ ।

22 A -वासिन्वी ।

23 BC -साधये ।

24 C वव ।

25 BC टट ।

26 BC ङण्ड ।

27 C -क्षिणि ।

28 B श्वकरि । C शिवकरि ।

29 A -वासिनि । B -वासानि ।

C -वासिनि ।

30 C वुष्टि ।

31 B रक्ष ।

32 B लेखडिका- ।

33 B धारणी ।

34 C -मन्त्रधारणीपदानि ।

35 B पण्मासान् आ- ।

भवति पौष्टिककार्ये रम्ये परगृहे वा भगवतस्तथागतस्वार्थलोकिदेश्वरस्य च मन्त्रदेवतायाश्चाप्रतः सर्वसुद्ध
बोधिसत्त्वस्यो नमस्कृत्या शुभे स्थाने कोशे कोष्ठागारे वा चन्दनेन चतुरस्रमण्डलं कृत्वा श्रीन् वारान् आवर्तयन्¹
ततो गृहपते कुलपुत्रस्य वा² कुलदुहितुर्वा महापुरुषमात्रया³ वसुधाराया मूढं परिपूरयति सर्वधनधान्यहिरण्य-
सुवर्णरत्नैः⁴ सर्वोपकरणैश्च सर्वोपद्रवाश्च नाशयति । तेन हि त्वं गृहपते⁵ उद्गृहीध्वेमा⁶ वसुधारा नाम
धारिणी⁷ धारय वाचय देशय उद्ग्राहय पर्यवानुहि⁸ प्रवर्तय अनुमोदय परेभ्यश्च विस्तरेण सप्रसाशय
तद् भविष्यति दीर्घरात्र अथायं हिताय सुमित्राय स्नेमाय योगसम्भाराय चेति ।

साधु भगवन्निति सुचन्द्रो गृहपतिः⁹ भगवतोऽन्तिमदिमा वसुधारा¹⁰ नाम धारिणी¹¹ भुक्ता हृष्टः¹² हृष्ट
उद्यमः¹³ आत्तमनाः प्रमुदितः¹⁴ प्रीतिमोमनस्यजातो¹⁵ भगवत्¹⁶ श्ररणयोनिर्यत्त्य¹⁷ कृतकरपुटो भूत्वा भगवन्त-
मेतदबोचत् । उद्गृहीता मे¹⁸ भगवन् इयं वसुधारा¹⁹ नाम धारिणी²⁰ प्रकीर्तिता²¹ धारिता वाचिता पर्यवासा
अनुमोदिता मनसापुनरिदितिता²² च परेभ्यश्च विस्तरेण इदानीं उपप्रकाशयिष्यामीति²³ ।

अथ तत्क्षणमात्रेण सुचन्द्रो नाम गृहपतिः²⁴ परिपूर्णकोशकोष्ठागारो बभूव । अथ एतं सुचन्द्रो
गृहपतिः²⁵ भगवन्तं अनेकशतसहस्रहृत्त्व²⁶ प्रदक्षिणीकृत्य भगवन्तं पादौ शिरसाभिवन्द्य भगवन्तं अनेकशः
पुनः पुनरवलोकय²⁷ भगवतोऽन्तिमकात् प्रक्रान्तः²⁸ ।

अथ²⁹ एतद् भगवानासुप्मान्तं आनन्द आमन्त्रयते स्म । गच्छ त्वं आनन्द सुचन्द्रस्य गृहपतेरगारं
गत्वा च³⁰ परिपूर्णं पदय सर्वधनधान्यहिरण्यरत्नसुवर्णैः सर्वोपकरणैर्महाकोशकोष्ठागाराणि च³¹ परिपूर्णानि ।

अथ एतदासुप्मान् आनन्दो भगवत्, प्रतिश्रुत्य येन कोशाम्बी महानगरी येन सुचन्द्रस्य गृहपतेरगार³²
तेनोपसक्रान्तः³³ उपसक्राम्यभ्यन्तरं प्रविश्याद्राक्षीत् तत् परिपूर्णं³⁴ सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णैः³⁵ सर्वोपकरणैश्च

1 BC आवर्तयेत् ।

2 Not in C

3 B -मात्र वा ।

4 BC -हिरण्यरत्नसुवर्णैः ।

5 A -पति । B -पते । Not in C

6 B -हीस्वेनां । C मण्हीस्वेमा ।

7 BC धारिणी ।

8 A पर्य- । BC पर्य- ।

9 A -पति । BC -पति ।

10 BC -धारा ।

11 BC -धारिणी ।

12 BC हृष्ट ।

13 A उद्यमः । BC उद्यमः ।

14 B -ता । C -बो ।

15 B -मानो ।

16 C -वतोश्च- ।

17 C -श्ररणयो निर्यत्य ।

18 Not in B

19 C -धारा ।

20 C धारिणी ।

21 AB प्रकीर्तिता । C प्रकीर्तिता ।

22 BC मनसा सुपरिचिन्ता ।

23 C सप्रसाशयिष्यामीति ।

24-24 Not in A but occurs in BC

25 A -कृत । C -कृत्वा ।

26 A -अवलोक्ये । BC -लोक्ये ।

27 B -न्त ।

28 C जन ।

29 Not in C

30 Not in C

31 C -रागार ।

32 C -अन्त ।

33 C परिपूर्णवर्ण- ।

34 C -सुवर्ण ।

महाकोशकोष्टागाराणि च परिपूर्णानि । दृष्ट्वा च विस्मितो दृष्टः¹ सन्तुष्टः उदग्र आचमना² प्रमुदितः प्रीतिसौमन-
स्यजातो येन भगवास्तेन उपसक्रान्तः । उपसक्रम्य भगवत् पादौ शिरसामिव³ भगवन्तमेतदवोचत् । को
भगवन् हेतुः कः प्रत्ययोऽस्य येन सुचन्द्रो गृहपतिर्महाधनो⁴ महामोगो⁵ महाकोशकोष्टागारः⁶ सर्वधनधान्य
समृद्धः⁷ सवृत्तः⁸ । भगवानाह । आद्यानद सुचन्द्रगृहपतिः⁹ परमश्राद्धः कल्याणाशयः । उदगृहीता च¹⁰ तेनेय¹¹
वसुधारा नाम धारिणी¹² धारिता वाचिता देहिता ग्राहिता पर्यवासा प्रकीर्तिता¹³ अनुमोदिता इदानीं परेभ्यश्च¹⁴
सप्रकाशयिष्यति ।

तेन चानद त्वमप्युदगृहीष्येमा¹⁵ वसुधारा¹⁶ नाम धारिणी¹⁷ धारय वाचय देशय ग्राहय पर्यवासागृहि
प्रवर्त्तय प्रकीर्तय¹⁸ अनुमोदय परेभ्यश्च विस्तरेण सप्रकाशय । यस्येय कुलपुत्रस्य वा¹⁹ कुलदुहितुर्वा²⁰ हस्तगता
गृहगता पुस्तकगता भविष्यति न तस्य रोगदुर्भिक्षमरकताारादयो²¹ भविष्यन्ति²² क्रमेण²³ विभवास्तस्य²⁴
प्रवर्धिष्यन्ते²⁵ तद् भविष्यति बहुजनहिताय बहुजनसुखाय लोकानुकम्पायै महतो जनकायस्यायाय²⁶ सुताय
देवानां च मनुष्याणां च ।

नाह आनद त धर्म²⁷ समनुपदयामि सदेयके लोके समारके²⁸ सन्नद्धके²⁹ सश्रमणब्राह्मणिकाया³⁰ प्रज्ञाया
सदेवमानुषासुराया³¹ च इमा वसुधारा³² नाम धारिणी³³ महाविद्या अन्यथा करिष्यति अतिक्रमिष्यति वा
नैतत्स्थान³⁴ विद्यते । तत् यस्य हेतोः । अमेया³⁵ ह्येते आनद वसुधाराधारिणीमन्दा³⁶ न चैते³⁷
क्षीणकुशलमूलानां सत्त्वानां³⁸ श्रुतिपथ[मप्या]गमिष्यन्ति कः³⁹ पुनर्वा⁴⁰ पुस्तकगतामपि दृष्ट्वा गृहे

- 1 B दृष्ट ।
- 2 B —मना ।
- 3 C शिरसा— ।
- 4 A —पति महा— ।
- 5 A —कोशं को— । BC —योगेश्वो— ।
- 6 A —कोष्टागार । BC —गार ।
- 7 BC सर्वधान्यहिरण्यसुवर्णसमृद्ध ।
- 8 B सवृत्त ।
- 9 A —पति । C —न्द्रो गृहपति ।
- 10 C व ।
- 11 B तेन इय ।
- 12 C धारणी ।
- 13 AB प्रकीर्तिता । C प्रकीर्त्ता ।
- 14 A परेभ्यः । परेभ्यश्च ।
- 15 C त्वमप्यनुगृहीष्येमा ।
- 16 C —रा ।
- 17 C धारिणी ।
- 18 A प्रकीर्तय । BC प्रकीर्तु ।
- 19 Not in C
- 20 BC वा हस्तगता ।

- 21 BC —मरक— । A —मकर— ।
- 22 A भविष्यति । BC —भन्ति ।
- 23 C क्रमेण ।
- 24 C adds धन ।
- 25 C —प्यते ।
- 26 A —नायस्वर्णाय । B —कायस्वर्णै ।
- 27 A धर्म । BC धर्म ।
- 28 A समारके । BC समारके ।
- 29 C सन्नद्धके ।
- 30 C सश्रमणिके सन्नाद्ध— ।
- 31 C —मानुषासुरार्णा ।
- 32 B —धारा ।
- 33 C धारिणी ।
- 34 A —स्थान । BC —स्थान ।
- 35 B भविष्या ।
- 36 C —धारिणी मन्दपदा ।
- 37 C चैते ।
- 38 AC क्षुत्त्वानां । B सत्त्वानां ।
- 39 A श्रुतिपथमप्यागमिष्यन्ति ॥ BC —मप्या— ।
- 40 C adds ये ।

धारयिष्यन्ति¹ । तत् कस्य हेतोः । सर्वतथागतानां ह्येतद् वाक्य² सर्वतथागतैरेण³ धारिणी भाषिता
अधिष्ठिता⁴ स्वमुद्रिकया⁵ मुद्रिता प्रमाविता प्रकाशिता प्रकीर्तिता⁶ अनुमोदिता प्रशस्ता⁷ सर्वर्तिता⁸
विवृतोत्तानीकृता⁹ आरोचिता¹⁰ स्याख्याता मुनिर्दिष्टा च सर्वव्यथानां दरिद्राणां नानाव्याधिपरिपङ्क्तिवतानां¹¹
सर्वदुष्टमयोपद्रवाणां¹² चार्थायेति ।

आनन्द आह । उदयरीता मे भगवन्निय वसुधारा नाम धारिणी¹³ धारिता वाचिता माहिता¹⁴
देशिता प्रवर्तिता प्रकीर्तिता¹⁵ अनुमोदिता मनसा सुपरिचिन्तिता¹⁶ ।

अथ एतदायुष्मान् आनन्द उःथायासनादेकासमुत्तरासग कृत्वा दक्षिणजानुमण्डलं पृथिव्यां प्रतिश्राप्य
येन भगवास्तेनाजलिं प्रणम्य तस्या चेलया कृतकरपुटो भूत्वा इदमुद्दानमयति स्म ।

अचिन्तयो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मो¹⁷ऽप्यचिन्तय¹⁸ ।

अचिन्तयो¹⁹ हि²⁰ऽत्र सत्त्वानां²⁰ विपाकश्चाप्यचिन्तय²¹ ॥

शास्त्राय²² नेहि सर्वज्ञं ज्ञानमरणपारग²³ ।

धर्मराजं फलप्राप्ता²⁴ बुद्धवीर²⁵ नमोस्तु ते ॥

- | | |
|-----------------------------------|--|
| 1 C -प्यति । | 14 B after देशिता । |
| 2 C वाक्ये । | 15 A प्रकीर्तिता । BC प्रकीर्तिता । |
| 3 C -गन्तु एषा । | 16 A सुपरिचिन्तिता । BC सुपरिचिन्तिता । |
| 4 A अव्यथिता । BC अधिष्ठिता । | 17 B -धर्मो । |
| 5 BC स्वमुद्रिका । | 18 C अचिन्तया । |
| 6 A प्रवर्तिता । BC प्रकीर्तिता । | 19 C अचिन्तये । |
| 7 A अमरशस्ता । BC प्रशस्ता । | 20-20 BC प्रसन्नानां (instead of सत्र
सत्त्वानां) । |
| 8 C सम्प्रवर्तिता । | 21 B -अचिन्तय । |
| 9 C विवृतो- । | 22 C स्म(2)रताय । |
| 10 C आसेविता । | 23 BC -पारग । |
| 11 C -व्याधिपरिपरि- । | 24 B फलप्राप्ता । C फल प्राप्त । |
| 12 C -सर्वदुष्टोपद्रवाणां । | 25 B -वीर । C वीर । |
| 13 C धारिणी । | |

The Nepalese Ms seems to preserve a better reading

अचिन्तयो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मोऽप्यचिन्तयते ।

अचिन्तयोऽभिप्रायज्ञानां विपाकश्चाप्यचिन्तयते ॥

शास्त्राऽऽज्ञानेय सर्वज्ञं धर्मराजं परम्परा ।

पारणाविप्राप्तो बुद्धवीर नमोस्तु ते ॥

The Divyāvadāna has preserved parts of these two verses

एव अचिन्तया बुद्धो बुद्धधर्मोऽप्यचिन्तयते ॥ १० ॥

अचिन्तय प्रसन्नानामप्रतिहतधर्मैकप्रवर्तिनाम् ।

सम्यक्समुद्दानां नाहं गुणपारमभिगन्तुम् ॥ ११ ॥

(P L Vaidya's edition XXXI, p 306)

अथ खत्वायुष्मान् आनन्दो हृष्टः हृष्टः^१ आत्तमना^२ प्रमुदितः^३ मीतिशौमनस्यजातो भगवन्तमेतदबोचत् ।
को नाम भगवन्^४ धर्मपयाँय^५ कश्चेमा^६ धारयामि । भगवानाह । तेन हि स्वमानदं सुचन्द्रग्रहपतिपरिपृच्छेत्यपि^७
धारय सर्वधनधान्यमित्यपि^८ धारय सर्वतथागतप्रशस्तो^९ वसुधाराधारिणीकृत्य^{१०} इत्यपि धारय ।

इदमबोचद् भगवन्नात्तमना^{१०} आयुष्मान् आनन्दस्ते च मिश्रवस्ते च बोधितत्वा सा सर्ववती^{११} पर्वद^{१२}
सदेवमानुषासुरगन्धर्वाश्च^{१३} लोको मावतो माषितमम्यनदञ्जिति ।

इत्यार्यवसुधाराधारिणी^{१४} समाप्ता^{१५} ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥^{१६} (१) संवत् १६९५ वर्षे अश्विन वदि ॥
भृगुवासरे ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥ साहस्री पमनीयासुत साहस्री ५ इन्द्रजी सुदर पटनार्थे परोमकारार्थम् ॥
॥ शुभ मन्त्र लेखकपाठकयो ॥ छ ॥ श्री ॥

1 C तुद्येदम् ।

2 BC आत्तमना ।

3 C भगवान् ।

4 A -पयाँय ।

5 B कश्चेमा । C वर्येनां । (Perhaps
we should read धर्मधनेन)

6 C सुचन्द्रो गृहपति परिपृच्छेत्यपि ।

(N सुचन्द्रस्य गृहपते परिपृच्छेत्यपि ।)

7 N gives a better reading

सर्वपापान्मन्त्रिरप्यसुवर्णरत्ननिधानमित्यपि ।

8 C सर्वतथागत प्रशस्तोरत ।

9 C -धारिणी- ।

10 C -त्तमानां ।

11 A सर्ववती । BC सर्ववती ।

12 BC परिषद् ।

13 C मानुषासुर गन्धर्वाश्च ।

14 B -वसुधारास्तोत्र । 15 B संपूर्ण ।

16 After this B has the following

यस्य वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यस्य मुख्यगृहं तत्र गृहे चतुर्दिक्षु गोमयलिप्ताणि चत्वारि
गण्डलानि दृष्ट्वा तन्मध्ये पञ्चमण्डलं तस्मिन्नुपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगन्धो वसुधारा नाम धारिणी गङ्गापयविद्यां
वाचयति तद् वाचनगृहपति शुभमिति सावधानतया पञ्चद्विरेवाग्रमगारतश्च प्रतिपादितस्वरस्यपस्य(१) दितय स्वरस्य(१)
गोचराकारं(१) कविचिन्मन्त्रभोगलोगं च विधत्ते ।

इति वसुधारा नाम धारिणी महाशाला महासप्रभाव सर्वरोगोपहर धार्मिकोपशमोद्योगाद्युद्धमपुत्रपौत्रादिदारा
परिवृत्तजन करोति पठ्यमान गुण्यमान श्रूयमान धार्मिकाणां पुस्तनगत सर्वविजयकर भवति ।

* इति वसुधारास्तोत्र सम्पूर्णं इति भद्रम् ॥

C has the following after इत्यार्यवसुधाराधारिणी समाप्ता ।

गुरो ह्यीरोदयवज्र तथा रूपवक्त्र हस्ते दत्ता च वा[च्य] ।

आर्यवसुधारिणी संपूर्ण ।

यस्य वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यस्य मुख्यगृहं तत्र गृहे चतुर्दिक्षु गोमय लिप्ताणि गण्डलानि
निर्यन्ते तन्मध्ये पञ्चमण्डलं तत्रोपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगन्धो वसुधारा नाम धारिणी गङ्गापयविद्यां
सावधान शृणोति भोम(ग ?) च करोति मुक्तोत्पत्ति ।

श्री वसुधारास्तोत्र समाप्त ।

स्वे(सो ?)भाषटनार्थम् ॥

‘A Saint like That’ and ‘A Saviour’ In Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature

GUSTAV ROTH

Prakrit *ta:* may represent Sanskrit *tyagin* “one, who abandons [worldly-mindedness]”, *tapin* “one, who exercises asceticism”, *taṇin* “one, who protects”, *trayin* “one, who protects” according to PSM¹. The *Abhidhanarajendra*² limits itself to two various possibilities *ta:* = *tap(yi)n* or *trayin*. We are concerned with *ta:* usually interpreted as *taṇin*³ and *trayin* respectively.

In Buddhist Sanskrit texts *taṇin* is frequently mentioned. A metra of twelve syllables in a *pada* occurring in the *Mahaparinirvanasutra*⁴ II, Vorg 12 9, p 190 91 runs for instance as follows in his last two lines

- 1 Pt H Trī Śeṭh, *Paśa Sadda Mahannavo* (PSM), Kalkatta *saṃvat* 1985 = 1928, p 532
- 2 *Abhidhanarajendraḥ Kosah* Śrīmad-Vijayarajendrasūrisvara-vira-citah Ratlam Śrī Vira *saṃvat* 2440 = Khristabdh 1913, Vol IV, p 2220
- 3 This term does not occur in classical Sanskrit. There is, however, the verb *taṇ* (*taṇate*, *taṇata*) 1 To spread, extend, proceed in continuous line, 2 To protect, preserve, and *taṇanam* : 1 Proceeding well, succeeding, 2 Increase, growth (v Apte)
- 4 Ernst Waldschmidt, *Das Mahaparinirvanasutra* (MPS), Text in Sanskrit and Tibetisch verglichen mit dem Pali nebst einer Über-

srutveha vākyam asitasya tayinaḥ
svarge ramante sugatasya śravakaḥ ||

A Pali parallel passage in Anguttara-Nikāya V, XXXIV = Vol 3, p 40 (PTS-edition) reads in the last two pādas

katvāna vākyam asitassa tadāno
ramanti sagge sugatassa savaka ||

This is one example of many passages, where Buddh-Skt *tayin* appears in the same context, in which corresponding Pali *tadān* is embedded⁵ It has been noticed since long⁶ that Pali *tadā(n)* "such such like, of such (good) qualities" is closely connected with Vedic Sanskrit *tadrś* and *tadrn*, as it is taught by Panini VII 1 83 in his *Aṣṭadhyayi*⁷ The correspondence *tayī(n)* = *tadī(n)* = *tadr(n)* makes it clear enough that *tayī(n)* and *tadr(n)* are also closely related to each other On account of this we may try to translate the Skt-quotation of the above mentioned MPS passage as follows "After having heard the word of a saint like that (*tayinaḥ*) who is not attached (*a-sitasya*), the disciples of the Sugata take their delight in heaven"

sita in *a-sitasya* is certainly P p p of the Skt root *sa*, *śi* 'to bind'

setzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mulasarvastivādins, Teil II, Akademie-Verlag Berlin 1951

- 5 Cf Heinrich Luders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, herausgegeben von Ernst Waldschmidt, Akademie-Verlag Berlin 1954, § 108 Buddh-Skr *tayī* (= P *tadī* Sk *tadrś*) "ein So Gearteter" Luders understands *tayī* = *tadī* in association with the well known term *tathagata* He suggests that *tayīn* = Skt *tadrś*, in which intermediate *d* has been dropped, has come from an Eastern Middle-Indic vernacular and was taken over unchanged, as it is a technical term (p 94) See P V Bapat, *Tayīn, Tayī, Tadī* in the *D R Bhandarkar Volume*, ed B Ch Law, Calcutta 1940, pp 249-258 Bapat (255) has shown that the interpretation of *tayī* as a "protector" is of later origin which is proved by the early Chinese translations of the Tripiṭaka Bapat "They simply show that the word was understood, in general, as an equivalent of "one who knows no sorrow", "one who has no superior", "a truthful man", "a holy man" in general, or an epithet of the Buddha or Bodhisattva"
- 6 R C Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, London 1875 "*tadī* (adj) like that, such [*taars*] The question is, if this term originally meant such as the Buddha or more in general such as a religious man ought to be, thus holy" Cf Edgerton's BHSD under *tayīn*, Pali Text Society Dictionary under *tadān*
- 7 Otto Bohtlingk, *Panini's Grammatik*, Leipzig 1887, p 384

This is fully confirmed by the Tibetan translation in the Mulasarvastivada Vinaya⁸ quoted in Waldschmidt's MPS II, 12 9

ma-bcins skyob-pa de'i gsum thos-nas |

"Having heard the word of the Protector, who is not bound"

This Tibetan translation evokes another problem it does not confirm *tayin* as *tadrs* Tibetan *skyob-pa* means "to protect, defend, preserve, save" according to Jaschke⁹ This translation of *tayin* agrees with that of the Mahavyutpatti-lexicon¹⁰ which gives *trayī* (*tayī*) = Tib *skyob-pa*¹¹ as the fifteenth epithet of *Tathagata* amongst the 101 *Tathagatasya paryaya namani* at its beginning Going through different Buddh-Skt texts we will find that *tayin* is regularly translated into *skyob-pa* wherever a Tibetan translation is available As an example the Skt-version of the Udānavarga I, 2 may serve, which reads in the first two padas

*evam uktam bhagavata sarvabhijñena tayina*¹² |

The corresponding Tibetan¹³ reads *thams-cad mkhyen-pa skyob pa po |* (only what refers to the second pada is quoted here)

8 The Mahaparinirvanasutra is included here in the Vinayaksudrakavastu In the Tibetan Tripitaka Peking Edition, Tokyo-Kyoto 1958 Vol 44, the Mahaparinirvanasutra begins p 210, Ne 218 b 5 (end of the line) and ends p 236, Ne 285 a 5 It is followed by the report on the Council of Rajagraha

9 H A Jaschke, A Tibetan English Dictionary, London 1881, Reprinted London 1949

10 The Mahavyutpatti (Mvy) ed Sakaki Tokyo 1926 is a dictionary on Buddhist terms in Sanskrit, Tibetan and Chinese, which was composed at about 800 A D

tayī (*trayī*) is not mentioned in the Dharma-Samgraha, A Collection of Buddh Techn Terms, Oxford 1885

11 The Chinese characters also mean "protect, protect well, save", as Mr Imanishi from Tokyo kindly tells me

12 It is my pleasure to refer to the recent publication of Franz Bernhard *Udanavarga*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden X, Band I, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965 Compare here the last pada of Uv XIX 2 *tayī sa sarvam prajahati duḥkham ||* and p 256, Var lect 3 a), n 14

13 Hermann Beckh, *Udanavarga*, Eine Sammlung Buddhistischer Sprüche in Tibetischer Sprache, Berlin 1911, p 1

Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD) New Haven 1953 under *tayin* has already noticed the discrepancy between *tay* (*in*) = Skt *tadrs* and its Tib translation *skyob pa* He judges "Tib doubtless has a secondary popular etymology"

The consequence of the Tibetan way of translating *tayin* can be observed in so many ways that in cases of doubts, if one should read *tayī* or *tapi* in a Sanskrit MS, one will certainly prefer *tayī*¹⁴ when the corresponding Tibetan passage reads *skyob-pa*. And even in a case where *tayī* occurs without having *skyob-pa* in the parallel Tibetan passage we may conclude that the Tibetan translator had no *tayī* before him in his Sanskrit MS.

The question arises how *tayin*, which obviously had its home in the Middle-Indic Prakrit sphere, could survive in its original form even in Sanskrit texts, though its meaning was determined as Protector and not by anything which could remind us of "Such a one". The argument that *tayin* was taken over unchanged into Sanskrit, as it had become a technical term¹⁵ does not fully explain, why this term had not been Sanskritized into *trayin* throughout its occurrences, after the meaning "Protector" had been assigned to *tayin*, as the Tibetan translations of this term show. The main presupposition for a correct transformation of a Prakritic word into Sanskrit was that its elements were of such a kind that they could be clearly ascertained. The tendency thereby is to return to a Sanskrit form which is supposed to be the original one. The task of transforming *tayin* correctly into the corresponding Sanskrit form was not as easy as in the case of *samma-sambuddha* for instance. In the case of *tayin* a correct analysis of the term was necessary in order to reach *tadrś* with which this word originally was connected. The Tibetan translation of *tayin* shows clearly that the original meaning had changed. It was, therefore, nearly impossible to transform *tayin* into *tadrś*¹⁶ for those who were arranging Middle-Indic text on the ground of the changed meaning of a comparatively rare word, the original meaning of which had become obsolete.

How the meaning "protector" became attached to *tayin* is clearly to see. We should try to realise, how a translator had to behave, who was going to translate such a term. He will certainly have consulted

14 So Cecil Bendall was not sure if *ahara-prajñatapino* is correct or *o-tayino* in his edition of Santideva's *Śikṣāsamuccaya* (p 313 and n 1), as *ya* and *pa* cannot be discerned in his Proto-Bengali-cum-Maithili MS.

15 Luders-Waldschmidt, *Urkanon*, § 108, p 94.

16 Occasionally there appears *tadrnaḥ* instead of *tāyinaḥ*, cf Bernhard Udānavarga, p 256 quoted under Var lect 3d) (Chakr) *devapi tasya sprhayanti tadrnaḥ*. Cf n 12 of my article

first all the Śabdakośa at his disposal and Sanskrit paṇḍits as well, the encyclopaedic knowledge of whom was proverbial in those days. They will have drawn his attention to the Sanskrit root *tay* (*tayate*) "to go towards, to protect"¹⁷ and *tay* (*tayate*, Pass. *tan*) "to spread, proceed in a continuous stream of line" and (= *trā*) "to protect". To this group the aorist forms *atayi* and *atayiṣṭa* also belong mentioned in the *Kaśika* (7th cent. A.D.) to Pāṇini III 1 61, further *tayana* "proceeding well, successful progress" in Pāṇini (5th cent. B.C.) I 3 38 *vṛttisarga-tayaneṣu kramah* || We see that there is a Sanskrit root *tay* and *tay*, which would easily present itself to a man, who was concerned with *tayin*. Once *tayin* was connected with Sanskrit root *tay* no necessity was felt to Sanskritize a term, which was regarded as Sanskrit from the origin of its root. This seems to be the reason, the main reason that the originally Prakritic term *tayin* survived unchanged in Buddhist and in Jain Sanskrit texts as well, as we will see later. This viewpoint is fully confirmed by the great Jain lexicographer Śrī Hemacandracarya (12th cent. A.D.) who teaches in *Abhidhānacintamani* IV 24 *Tayikas Tarjikabhīḍhaḥ*, commenting on that *tayante Tayikaḥ | tarjayanti Tarjikaḥ* ||¹⁸ "The *Tayika* [are those who] protect (or spread), the *Tarjika* [are those who] threaten."

Hemacandracarya's *Hamadhatuparayanam* clearly attributes the meaning of "protecting" to *tay* *tayin* *nay* *raksane ca | ca karaḍ gatau | tayate teye tayitā | nīn cavaśyaketi nīnī tay* || (I 797) || and *tayrd samtana-palanayoh | samtanaḥ prabandhaḥ | tayate tataye tayitā | nīn cavaśyaketi nīnī tay* || (I 806) ||¹⁹

These examples show that the meaning "protector" was attributed to *tayin* on the ground that lexicographers connected it with the roots *tay* and *tay* which were regarded as Sanskrit roots. This also explains the fact that Tibetan translators translate *skyob-pa* = "protector" wherever they meet *tayin*. There is a fixed tradition about *tayin* =

17 Cf. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, repr. Oxford 1951.

18 The *Abhidhānacintamani* of Kalikāla Sarvagna Śrī Hemachandracarya by Hargovindas and Behechardas, Bhavnagar, Veer era 2441, p. 383. The corresponding note in PW is incomplete.

19 The following text refers to Pāṇini III 1 61 and to its *Kaśikā*. This passage is omitted by me.

20 The *Dhatupāṭha* of Hemacandra, ed. by Joh. Kirste, Wien Bombay 1901, p. 97 and p. 98.

"protector" embracing both the Jain lexicographer and Buddh-Sanskrit-Tibetan lexicography²¹

We may, therefore, conclude that the original correspondence $tay_1(n) = tad_1(n) = tadr(n)$ had become obsolete at a later time and was replaced by the equation $tay_1 = tray_1$ in both the Jaina and the Bauddha communities

Let us now make an attempt to determine the position of *tayin* in Jaina Literature We already noticed that *tray* (*tay*) is mentioned as the fifteenth epithet of the *Tathagata* in the Buddh Mahavyutpattilexicon In Hemacandracarya's *Abhidhanacintamani* on the other side we do not find *tay* given as an epithet of a *Jina* Epithets of a *Jina* like *Arhan*, *Paragatas*, *Trikalavit*, etc are mentioned HC I verse 24, 25 (o c p 9), but no *tay* is found among them This situation is in full accordance with what we find in the list of epithets to Bhagavan Mahavira in the Ardhamagadhi Svetambara Jaina Canon, where in the long list of Mahavira's epithets no *tayin* can be traced Regarding this list I may refer to the beginning of the fourth anga, called *Samavae*²², of the fifth, called *Viyahapannati*²³, and of the sixth called *Nayadhammakahao*²⁴, where no *tayin* is traceable among the epithets of Mahavira In the Uvanga also, whenever a complete list of Mahavira's epithets is given²⁵, *tayin* is not mentioned among them Hemacandracarya's silence about *tayin* as an epithet to Bhagavan Mahavira may indicate that he followed here the traditional line which did not have *tayin* as a specific epithet of the *Jina*²⁶

What the occurrence of *tai* in the Svet Jaina Canon is concerned one can only observe that this term exists more for itself in its own

21 Cf Mahavyutpatti 15

22 For references vide *Suttagama padhamo amso Puppahbhikkhuna sampadio*, Gurgaḍ-Chavani (Purvapamjab) 1953, p 316

23 Suttagama p 384, *Viyahapannatti* here under the name of Bhagava

24 Suttagama I p 942, line 2, cf P Steinthal, *Specimen der Nayadhammakaha*, Dissertation, Leipzig 1881, p 9, § 8

25 E Leumann, *Das Aupapattika Sutra*, Dissertation, Leipzig 1882, § 16, p 28 and § 20, p 33 The same text in *Suttagama* Vol II p 322, p 529 under the title of *Ovavayyasuttam* Cf *Suttagama* II p 4126 under *Rayapasenayam*

26 However, the list of epithets given in *Abhidhanacintamani* I 24, 25 does not agree with that of the above mentioned canonical references

specific weight, not included in a catalogue of terms and epithets. Let me quote some examples from the Uttarajjhayanasutta²⁷ which is the first in the Mūlasutta section of the Śvet Jaina Canon Utt. VIII 9 reads as follows :

pānc ya nāvāeṇṇā/se samīya²⁸ tti vuccai tāi |
tao se pāvayam kammam/niṇṇai udagam va thalāo ||²⁹

Translation "He, who does not destroy living beings, a saint like that (tāi) is called circumspect (samīya)³⁰, thereupon the evil karma is going away from him as water from the tableland "

The meaning given for tāi here would well suit the context. The semantic interrelationship between the two tāi and tāḍṇ is evident in our verse. The occurrence of tāi in the context of this verse is of special importance as this sacred term occurs in a stanza, which is composed in the rare metre of the older rhythmic movement of the ārya. This older form of the āryā is characteristic of the older layers

27 Editions at hand Uttaradhyayanasūtram, Samskr̥tacchāya-padārthānvaya-mūlārthopetam, atmajñānaprakāśikā-Hindī-bhāṣā-tīkāśaṣṭam ca anuvāḍaka Jainamuni Śrī Śrī Śrī 1008 upādhyāya Śrī Ātmārāmji Mahārāj, prakāsaka Jaina Śāstra mālā kāryālaya, Lāhaur, Mahavirābda 2465 = Isavi sam 1939, Vol. I, Vol II published Lāhaur 1941, Vol III Lāhaur 1942, (abbr : Ātmārāmji). When I paid a visit to His Holiness at Ludhiana/Panjab in July 1954 he graciously presented this monumental work to me. Jarl Charpentier, The Uttaradhyayanasūtra edited, Upsala 1922 Suttāgame Vol II p 977 beginning of Uttarajjhayanasuttam

28 This is how Ātmārāmji reads Charpentier (94) and Suttāgame II 987 read samu tti. This term designates a holy man who is concerned with the five samu : triyā-bhāsesanadāne uccāre samu iya | Utt XXIV 2, cf W Schubring, Die Lehre der Jainas, Berlin und Leipzig 1935, § 173

29 The way how Ātmārāmji had this stanza printed shows that he recognized where the caesura falls. I am scanning

- - | - - | - - | - / - | - - | - - | - - | -
- - | - - | - - | - / - | - - | - - | - - | - ||

This is exactly the older form of the āryā metre which was discovered by H Jacobi, ZDMG 38, p 555 ff, it was again discussed by L Alsdorf in his article on Itthiparinā, Indo-Iranian Journal Vol II, 1958, Nr 4, p 252-53

30 By translating "circumspect" I follow Jacobi's suggestion. Vide H Jacobi, Gama Sūtras translated from Prakrit, Part II: The Uttarādhyayana Sūtra, The Sūtrakṛtāṅga Sūtra, Oxford 1895 in The Sacred Books of the East, Vol XLV, p 33

of the Jaina Siddhanta, while the common *āryā* dominates in the younger strata of it. This shows that *taī* in the sense of a "saint like that" is already at home in the earliest layers of the Jaina Canon.

In our verse *taī* is connected with a saint who is taking care of not doing any harm to living beings and—as a saint like that—he is taking everything into account of not hurting any living creature while he is walking, talking, going on almsfood, receiving cloth etc, and observing nature's call.

Even more striking the semantic interrelationship between *taī* and *tādr̥ṇ* is expressed in the archaic solemn *ārya* of Utt VIII 4

*sauvām gantham kalaham ca/vippajāhe tahaṇiham (he) bhikkhū |
sauvesu kāma-jāesu/pasamano na lippai taī ||*³¹

Translation "A monk of such qualities should abandon all bondage and contention. He, who sees [the bitter consequences] in all sorts of pleasures, a saint like that will not be stained [with the Karma]"³²

Charpentier notes the Var lect *tahaṇihe* before *bhikkhū* instead of *tahaṇiham*. Both Atmārāṃjī (I 310) and Charpentier (93) prefer *tahaṇiham*. If we accept the reading *tahaṇihe* "of such qualities", we get an attributive adjective connected with *bhikkhū* "a monk of such qualities", and gain the correspondent term of *taī*. The expression "a monk of such qualities" refers to the previous verse Utt VIII 3, to the qualifications of a *munivaro* like Kapila kevalī, who is called *vigaya-moho* and *nana-damsana-samaggo* and clearly bears upon *taī* the last word of this stanza. This correlation speaks strongly in favour of the old equation *taī*=*tādr̥ṇ* which appears to be still alive in this ancient verse.

Atmārāṃjī³³ understands *taī*=Skt *trayī* and he translates *atmā* *

31 This stanza is also composed in the archaic rhythmic movement of the older *āryā*. I am scanning

--|--|^-|-|^-|-|^-|-|^-|-|
--|^-|-|^-|-|^-|-|^-|-|^-|-|

32 Jacobi (33) translates "All fetters (of the soul), and all hatred, everything of this kind, should a monk cast aside, he should not be attached to any pleasures examining them well and taking care of himself."

33 Śrī Atmārāṃjī Mahārāj the late headmonk of the Sthānakvāsī Svetāmbara Jainas resided at Ludhiana/Panjab. Due to his unequalled memory His Holiness had the strength to lay down his

Pa raksa karne vala = "He, who protects himself" By this translation Atmaramji and Jacobson closely follow Śrī Santisūri-jī's (ca 1100 A D) Commentary *taṭ trayate raksaty atmanam durgate ita trayi*

Of course one may argue that he who realises the bitter consequences of worldly pleasures is on his guard. However, what the meaning of "protecting himself" or "protecting his soul" is concerned a fixed terminology exists in the Jaina Siddhanta. *Aya-rakṣiṇi* in Utt XV 2 and *aya gutte*³¹ represents what may be rendered by "protecting his soul (from bad karman)" in English. The existence of such a particular terminology makes it unlikely that *taṭ* means "protecting himself"

Charpentier (307) does not share the Commentator's view. "I prefer to regard *taṭ* as identical with *p tadm = tadys* "like that, such", a word that developed the meaning "like him" : of the Buddha and then "sanctified, holy"

With regard to this viewpoint we may refer to Bapat's remark (251) (3) "In Pali texts, however, we invariably get the word *tadā* and there also it is used both in the sense of the "Buddha" or a "holy disciple like the Arhat". If one goes through the rich collection of materials presented in Bapat's article³⁵ one sees that also in the Buddhistic sphere there was originally no such specific link with a Buddha or a Bodhisattva

An idea similar to that one expressed in Utt VIII 4 has been put into words with regard to a *taṭ* in the Buddh-Skt text *Udānavarga XXIX 35* (Bernhard, p 382)

*gatadhvano viśoḥasya vipramuktasya tayinaḥ
sarvagrānthaprahīṇasya paridāgho na vidyate*

- * Translation "There is no burning distress to such a holy man, who has gone his way, who is free from sorrow, who has become liberated, who has abandoned all fetters"

Pada c reminds us especially of the beginning of Utt VIII 9

profound knowledge in his books with the assistance of his *śuśīṣa* Śrī Jñānamuni, though his Holiness had lost physical eyesight. Besides the Utt he edited *Dasasruta skandha sutram*, Lahaur 1936, and *Anuyogadvarasutram*, Agra 1931

34 See L. Alsdorf, *Uttarajjhaya Studies*, Indo-Iranian Journal, Vol VI, 1962-63, p 117

35 Bapat's article is referred to in n 5 of this article

Both the verses are permeated with the same spirit the abandonment of all bondage

This verse can also be traced in the Arahantavagga of the Pali Dhammapada VII 1 (90) (PTS edition, London, 1914, p 13) The Pali version agrees word by word with the exception that there is not the corresponding *tadmo* which we would expect, but *sabbadhi*:

However, there are three more verses in the same Arahantavagga of the Dhammapada, in which *tad* and *tadmo* occur DhP VII 5 (94), 6(95), 7(96) Let me quote DhP VII 6 (95) as the most instructive example

*pathavi-samo na virujjhati
inda-khulupamo tad* subbato |
*rahado va apeta kaddamo
samsara na bhavanti tadmo* ||

S Radhakrishnan, *The Dhammapada*, (With Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes) Oxford University Press 1958 translates p 91

"Such a man who is tolerant like the earth, like a threshold, who does his duty, who is like a lake free from mud to a man like that there is no circle of births and deaths"

Radhakrishnan's comment hits upon the point with regard to the meaning of *tad*: when he says "The similes suggest the imperturbability of the saint"

Tad correctly denoted as a saint is clearly differentiated from *tadisa* by a fine nuance in its meaning here *Tad* is a saint who is like that, of such qualities expounded in this verse We arrive here at the same meaning already observed with reference to the Ardhmagadhi (AMJ) *ta*: quoted in the two stanzas of Utt VIII 9 and Utt VIII 4 Pali *tad* and corresponding Prakrit *ta*: stand on a higher level than Pali Prakrit *tadisa* and *tarisa*, which simply means 'like that' or 'such as one' The sacred term *tad* has been chosen intentionally here and not the colourless word *tadisa* The attentive reader who will compare other references of *tad* in the Pali Canon will easily reach the same conclusion In the Buddh-Sanskrit circle the corresponding term *taym* was maintained for the same reason, as *taym* could differentiate itself conveniently from the profane *tadrs* Another reason that *taym* was not changed, though the meaning of *traym* was assigned to it is due to the changed outlook of later interpreters, who saw the Sanskrit root *tay* 'to protect' in it, as we have already noted in page 50 We

will, therefore, not hesitate to translate *tadī*, *taṇi* and *taḥ* 'a saint like that' or 'such a saint'

The quoted Dhp verse (VII 6) has its counterpart in the Sanskrit Udanavarga XVII 12 (Bernhard p 237), which also contains a parallel wording printed by me in spaced words

prthivi-sadrso na līp yā t e
t a ṇ i kīlavād aprakampayaḥ |
hrada eva hi vinita kardamo
niskalusa hi bhavanti paṇḍitāḥ ||

Translation "A Saint like that is not stained like the earth he is like a [fixed] bolt not trembling he is namely like a lake the mud of which has been removed, the respected wise men namely are free from impure things"

Further references about *taṇi* the reader will find in Uv IV 7, XIX 2 already referred to, XXXII 1

Now let us turn to other passages in the Jaina Canon

Another reference to *taḥ* can be found in Utt XI 31

samudda-gambhīra sama dur-asaya
acakkiya kenā dūppahamsiya |
suyassa punna viulassa taino
khavuttu kammam gāṃ uttamam gāya ||³⁶

Translation "[The bahusruta], who are like the deep ocean, are difficult to be approached, they are fearless they can hardly be hurt by anyone, full of rich knowledge are such holy men, after they have destroyed the *karma* they have reached the highest way (of final emancipation)'

This beautifully composed verse sums up the *bahu-ssuya-egarasam ajjhayanam* together with the concluding verse 32 of this chapter The meaning of *taino* rendered by 'such holy men' seems to fit better in the context than the translation 'and take care of themselves'³⁷

Atmaramjī³⁸ comments upon *taino saḥ-kaya ka rakṣaḥa-palaka*,

36 Cf Atmaramjī's text Utt Vol I p 465, and Charpentier p 108 Metre is Vamsasthavalī, the measured movement of which is correctly maintained throughout the four *pada* Cf V Sh Apte, Sanskrit Prosody *Metres with 12 Syllables in a quarter*, (13) in both issues Poona 1890 and Poona 1959, Vol III, Appendix A

37 Vide Jacobī o c, p 49

38 Utt Vol I p 465 The *chaj-jva-niya* (*niyaya*, *nikaya*) are referred to in the *Dasaveyaliyasutta* IV (Suttagame p 947) *puḍhavi lāiya*,

and translates the corresponding passage *vistrta sruta jñana se paripūrṇa aur sat-kaya ka raksaka hota hua bahu-sruta karmō I a ksaya larke uttama-gatī - moksa ko prāpta ho jāta hai* |

He understands *taī* here still in a wider sense of 'a guardian over the six *kaya*'³⁸ I do not know which textual evidence has led him to this interpretation, which is repeated in his comment upon Utt XXI 22 and Utt XXIII 10

There are the two other occurrences *taī* in Utt XXI 22 and *taṇam* in Utt XXIII 10 As these two verses do not bring anything fundamentally new, they are not dealt with here

There are a few other interesting references to *taī* in the *Addaṃṃ' aṃḥayane*, the sixth chapter in the second book of the *Suyagada* (Sūy)³⁹, which is the second Anga in the Jaina Śvetāmbara Canon, following *Āyāre*.

We read in Suy II 6,20 as follows

navam na kujja vihune puranam

ciccamaṃ taī ya saha evam |

eyāvayā bambhavaṃ tti vutta

tass' oday'-atthi samane tti bema || 40

ArdraKa answers Gosala

" (Mahāvira) will not accomplish⁴¹ a new (*karman*), he is shaking off the old one, having abandoned the wrong view, ■ saint like him (*taī*) promulgates the following of such a kind is the way of holy life (leading to *moksa*), as it was said, he, who is desirous of the benefit⁴² of it, is a *sramana*, so I say "

āu-kayā, teu-lāya, vāu-kayā, vanassa-kayā, tasa-kayā About the six *kaya* the reader should consult Śrī Nathmalji Svāmī's book *Jiva-Ajiva*, sampādak Jethmal Bhansali, prakāsak Śrī Jaina Svetāmbara Terapanthi sabhā, Śrī Ūmgaragarh, pp 14-23 This book, written in Hindi, is to be regarded as one of the best Introductions into the sacred Jaina terminology Śrī Nathmalji is ■ disciple of His Holiness Acarya Tulsi

39 In the *Ardriya*-chapter the discussions of prince ArdraKa with Gosala and others are related I am quoting from *Suttagame I*, p 172

40 The metre is Upendravajrā in *pada a*, and Indravajra in *pada b*, c, d

41 The optatives of *kujja* and *vihune* are chosen for the sake of expressing himself respectfully

42 As in the following verses *metri causa odae* is written instead of *udae*, I am treating *pada d* accordingly

Jacobi (413) translates *pāda* b: 'and thus the saviour said to others'. Here Jacobi follows the traditional way of later Sanskrit Commentators, who understand *tāi* = *trāyī*. The interpretation 'a saint like him' suits the context better, insomuch as the way of conduct of Mahāvira is ascertained in the preceding *pāda* ■ and not his performance as a saviour. Both the interpretations of *tāi* as 'a saviour' or as 'a saint like' may be challenged by somebody, who would prefer to connect *tāi* with *tyāgī*. He may point out that *tyāgī* would go well together with *ciccā* = *tyaktvā* and with *viññe* in *pāda* a. We have to admit that such an argument has to be considered. When we follow this way of reasoning, we should also take *tāyī* for *tyāgī* in the Buddh-Skt text Udānavarga XIX 2, last *pāda* *tāyī sa sarvam prajahāti duḥkham* || (Bernhard p 256). That we cannot take *tāyī* in this sense is proved by Tib Ud XIX 2, where Tib *skyob* = Skt *trāyī* is inserted (V H Beckh p 63), and no equivalent for *tyāgī*.⁴³ Our verse is the first of a complex of verses put into the mouth of Ardraka. The fourth verse (24) can be regarded as the continued exposition of this first one. As *tāi* next to *nāi* is also mentioned in verse 24 in a sense which ■ near to Skt *tadr* (*ś*), we will prefer to understand *tāi* in this sense in verse 20 too and will not succumb to the temptation, to see *tyāgī* in it. Sūy II 6,24 reads

*n' eganti-n'accantiya odae so
vayanti te do vi gun'odayamm; |
se odae sāi-m-ananta-patte
tam odayam sāhai tāi nāi*⁴³ ||

Ardraka continues "This benefit (gained by the wicked people, described in the intermediate verses 21-23) [may be] big, but [it will not be] beyond limitations, [thus] they move in a twofold way with regard to their benefit, the benefit, that has a beginning, but no end, this very benefit a saint like him (Mahāvira), the noble Jnātr (Mahāvira) promulgates (or promotes, Skt *ṽsādh*) "

In this verse *tāi* and *nāi* stand side by side. *Nāi* is to be understood here in the sense of *naya-putta* = Mahāvira as in the case of the Jaina Svetāmbara Dasaveyāliya-sutta VI 21 -

43 In this verse *pāda* a is Indravajrā, *pāda* b Upendravajrā, *pāda* c is also Indravajrā, when we read *se odae* and not *se udae* in the beginning, as Suttāgame does, *pāda* d Upendravajrā ■ restored, Suttāgame p 172,11 reads metrically wrong - *tam udayam sāhayai tāi nāi* ||

na so pariggaho vutto, nāyaputtēna tainā |
mucchā pariggaho vutto iha vuttam mahesnam ||
 (Suttāgame II, p 961).

In this śloka *taī* is linked with *nāya-putta* (=Mahāvira-Svāmī). It is, however, doubtful if *tāī* is to be taken here as a particular epithet of Mahāvira. It is more likely that *tāī* here also is an attribute denoting Bhagavan Mahāvira as a "Saint like that".

Now let us turn to the concluding postulate of this chapter in Sūy II 6, 55 (Suttāgame I, p 174) .

Buddhassa ānāē imam samāhīm
assm su-thiccā ti-vihena taī |
tarum samuddam va mahā-bhav'-ogham
āyanāvam dhammam udaharejja⁴⁴ ||

Translation: "[He, who has entered] into this contemplation according to the instruction of the Enlightened one, standing firm in it, is a saint like that in a threefold way, and who is of the disposition to cross the ocean-like immense flood of existence, he may expound the Dharma "

We have to see this verse in connection with the verses 49 and 50 of this chapter, where those are condemned, who, being ignorant, teach the Dharma (verse 49), and those are praised, who teach the complete Dharma, being attached to *samāhi* through the full kevala knowledge (*kevalenam punnena nānena samahiyuttā*) and who save themselves and others, as such, who are saved (*je u taranti appana param ca tinnā*) (verse 50).

Special attention is to pay to the fact that *taī* is connected with *ti-vihena* in verse 55 quoted above. This is a term, which is closely linked with the fulfilment of the five Great Vows (*maha-vvaya*). So we read, for instance, in *Āyare* II 15 1025 (Suttāgame p 94) .
paccakkhāmi sabbam pānāvāyam jāvaj-jivāē ti-viham ti-vihenam manasa
vayasā kāyasā⁴⁵ | "I will give up any kind of destroying living beings as long as life lasts in a threefold way by thought, word or deed "

This will remind the reader of our first reference to *taī* in Utt VIII. 9, where such a cautious saint (*tāī*), who does not destroy living beings, is called circumspect (*samīya*)

44 The metre is *Indravajrā* in *pāda* a, b, d. The measured movement of *pāda* c is unsettled.

45 Cf. the parallel phrases in the Pālī Canon *layena vācāya udacetasā* and *layena vācāya manasā*, vide PTSD.

These two verses agree here in the same way of looking at *tāi*, insomuch as they closely link it with the sacred Great Vows

Reviewing the six references about *tāi* collected from the Jaina Śvetāmbara Siddhānta⁴⁶ we may try to define *tāi* as follows "Such a (cautious) saint, who is under the strict observance of the five Great Vows, who has abandoned all fetters and who is standing firm in the absolutely absorbed thought (*saṁāhi*) through the medium of *kevala nāna* "

In all these cases *tāi* stands by itself not being used in a line as an epithet of Bhagavān Mahāvira or of other Jina In Śūy II 6 20 and 24 *tāi* also stands by itself and yet the close relation of *tāi* and Bhagavān Mahāvira is demonstrably evident here

In the Jaina Sanskrit texts, however, *tayin* is connected with Mahāvira as an epithet Theodor Zachariae, Beitrage zur Indischen Lexicographie, Berlin 1883, p 76 quotes *Arhate Yogināthāya Mahāvīrāya Tāyine*, and *namah Śrīmad-Anantāya Vitarāgaya Tāyine*, from Mahendra's Commentary on Hemacandra's *Anekarthasamgraha*

In Śrī Jināśenasūri's *Harivamśapurāṇam*⁴⁷, composed in Sanskrit at about the 8th century A D we read the following Śloka :

*Astamasyendra-justasya
Kartre Tīrthasya Tāyine |
Candraprabha-Jinendrāya
Namas Candrābha-kīrtaye ||*

Translation "Veneration to Him, who is the eighth [Tīrtha kara], who is favoured by Indra, who is the actor, who is the ford, who is the guardian⁴⁸, to Candraprabha, the Lord of the Jina, to him, whose glory is like the splendour of the moon "

Here we will not hesitate to see the meaning of "guardian or saviour" in *tayin*, as this meaning is well attested by the contemporary Mahāvīyutpatti-lexicon, by the Sanskrit Commentators and by Hemacandrācārya's *Abhidhanacintāmaṇi* (12th cent A D).

46 There are many more references about *tāi* in the AMg Canon. I may refer here only to the Śloka in *Dasaveyāliyasutta* VII 67. *Vibhūsa-vattiyam c'eyam buddhā mannantī tārīsam | sūvaṇṇa-bahulam c'eyam n'eyam tathīm sevīyam ||*

47 Prakāśikā. Manikyacandra Jainagranthamālā-samītiḥ, Publisher . Nathurām Premi, Hirābāg, Bambaī, p 2

48 Var lect. *palakāya*, o c , p 2, noted under the line

We have seen that the old correspondence *tayin* = Palī *tadī* (n) = Sanskrit *tadr* (s) has also left its traces in the Ardhmagadhī passages which we consulted with regard to *tai*. Already here we were allowed to witness a tendency to change the meaning of *tai* understanding it in the sense of *trayī* "Saviour". It is interesting to observe that the semantic development of *tai*-*tayī* (n)⁴⁹ moved in the same direction in both the Jaina and the Bauddha circles towards *trayī*, due the to conditions which have been explained in this paper. The meaning of "Guardian or Saviour" was finally accepted by both the communities, because it also suited the general tendency towards divinization of the sacred terminology at a later period.

With regard to the semantic development of *tai*-*tayī* towards *trayī* the principle laid down by Paul Thieme has to be kept in mind. "For one thing, a new meaning is not substituted in the way a new sound is by a single act, so that the substitute appears in all contexts equally. 'a new meaning' is really only our abstract formula for the fact that a word is used in certain contexts in which it was not used before and does not appear in others in which it did. New and old usage patterns may exist side by side for a long time"⁵⁰.

To sum up our subject the following may be observed. In both the Communities of the Jaina and the Bauddha the sacred term *tai* on one side, *tadī* and *tayī* on the other exist to which the meaning 'a saint like that' can be assigned. In this sense *tai* can already be traced in the earlier layers of the Ardhmagadhī Jaina Śvetāmbara Siddhanta. In later times at about the 7th or 8th century A.D. the meaning of this term changed into 'Saviour, Protector' as an epithet of the Tathagata as well as of Mahavīra and other Tirthankara. This became an established convention among both the Jaina and the Bauddha. The change of the meaning of *tai* into this particular

49 The reason for the fact, that the Jaina Commentators never set *tai* = *tadrk* will be, that it was simply impossible for a later interpreter to see *tadrk* in *tai*, after intervowel *d* had been dropped. Prakrit *tai* can only represent *tapi* or *tyagi* or *trayī* or *tayī*, but not *tadrk*. Skt. *tadr* is represented by Prakrit *tarisa* or rarer by *tadisa* only, vide Sheth's PSM. R. Pischel, *Grammatik der Prakrit Sprachen*, Strassburg 1900, § 99 quotes *tainam* = *trayinam* too.

50 Paul Thieme, *The Comparative Method for Reconstruction in Linguistics*, in 'Language in Culture and Society' by Dell Hymes Harper & Row, Publishers, New York, Evanston and London p. 591 (right column).

direction was favoured by the fact that a Sanskrit root *tāy* in the sense of *trai* 'to protect' offered itself.

This is a semantic process which developed according to its innate law crossing the barriers of different communities and sections disclosing the common innermost coherence of them and the tendency of human thought towards a Saviour.



Nature of Time

NAGEN J. ~~SENE~~

“AS I see it, we are unlikely to ~~reach any definite conclusions on~~ these questions (Determinism ~~and~~ and the problem of causation) until we have a better ~~understanding of~~ the true nature of time”—these are the words of ~~a~~ ~~great~~ ~~scientist~~. How can it be possible for a person ~~to~~ ~~to~~ ~~determine~~ the nature of time? So, my task here is to ~~try to~~ ~~see~~ ~~what~~ ~~matters~~ have ~~is~~ about the nature of time. ~~The~~ ~~my~~ ~~I~~ ~~will~~ ~~make~~ ~~a~~ ~~special~~ attempt to explain the ~~Jain~~ ~~view~~ ~~point~~

Western Views :

In the West, Arithmetic is closely connected with continuous movement. The nature of this movement. In other words, it is a breaking up of continuous movement (numbers). The subject presents two features: Movement is an ~~unending~~ ^{unending} movement of the subject from potentiality to actuality. The ~~movement~~ ^{movement} is the characteristic of movement, on the other hand, is ~~essentially~~ ^{essentially} multiple. One can divide it into an indefinite number of parts. Movement, then, is a simple ~~movement~~ ^{movement} ~~involving~~ ^{involving} a number or a number of times. Time is looked upon as made up of two elements, the continuous number (number). And the other material number (number).

1 The *Myrcene* *Univ.*, 7, 20,

In other words, we may say that according to Aristotle time is motion that admits of numeration²

In fact, concrete (not-abstracted, rather not subjected to mental division) time and movement are identical. Continuous movement does not at once appear under the formal aspect of temporal order. It has first to submit itself to a process of mental division. This mental division gives rise to the notion of succession. Nevertheless, this division is not a real one, but belongs to the mental order and makes no change in the objective reality of continuous movement³. I would like to suggest the comparison of this view with the one held by Bergson.

Descartes identified external reality with extension. Extension is not identical with any of the quantitative determinations like shape, size and figure. He, however, did not regard the quantitative differences of physical things as unreal. They are the modes of matter, they are due to the action of motion on matter. He thus came to admit the reality of motion. But for him who has identified external reality with extension it was logically impossible to derive it from external reality. So, he maintains that God originally imparted motion to matter. Motion implies change and time. So, he has to admit the reality of time. Since time, like motion, is out of place in his conceptual world view he had no option but to regard time also as a miracle, pointing to the agency of God. Time, according to him, is an infinite atomistic series of moments⁴. Why was he led to this atomic view of time? "In his anxiety to show that God was the continuous support of the world of flux, Descartes was driven to the atomic view of Time. He felt that if the future of the world depended solely on its antecedent state, there would be nothing for God to do, once the world had been created. Every moment Time seemed to annihilate the world, therefore, continuous creative intervention of God alone could guarantee the conformity of the future to the past".⁵

According to Spinoza there is only one eternal universal substance God or Nature'. This substance possesses, among other infinite

2 *History of Western Philosophy* (Bertrand Russell), p. 229

3 For details one may refer to *A Manual of Modern Scholastic Philosophy* (Cardinal Mercier), Vol I, pp 145-150

4 *History of Philosophy Eastern and Western* (Radhakrishnan), Vol II, p. 206

5 *Philosophy for Pleasure* (Hector Hawton), p. 44

attributes, extension. Attributes appear in specific ways or modes. Motion, according to him, is the mode of extension, since there can be no motion without extension. Logically we cannot deduce this mode from the substance or extension. Hence it is unreal. He seems to have been influenced by the method of geometry. This is the reason why he maintains that things eternally follow from the substance⁶, that causal relation is not temporal relation, that it is the relation between the 'constant and eternal things'⁷. This rules out all change and evolution and consequently makes time impossible, unwanted and unreal. Thus according to him temporal aspect of things is due to the modification of finite subjectivity. To reach truth means to escape this limitation and see things *sub specie aeternitatis*. In this sense time is unreal, it is the *appearance* which reflective knowledge eliminates. This trend could be traced back in Parmenides and Plato.⁸

Descartes and Spinoza accepted only one ultimate substance and hence they had to maintain that extension (space) is one of the attributes of the substance. Leibniz ruled out the possibility of this extension (space) by positing many atomic substances (monads) in place of one substance⁹. Space and time, according to him, are confused ideas abstracted from our experience of things known independently of space and time.¹⁰

According to Newton, sensuous time and space are unreal. There are absolute space and time which are not determined by their relation to anything external. Space is characterised by reversibility, time is characterised by irreversibility. In other words, through an act of will we might change our motion through space, yet on the other hand the flowing of time transcends our act of will. Moreover, Newton's this concept of absolute time makes possible the case of absolute simultaneity.¹¹

For Kant space and time are neither confused perceptions nor absolutes. They are the necessary forms of perception. They are not realities or things existing for themselves, nor are they qualities or

6 *A History of Philosophy* (Thilly), pp 324-326

7 *A History of Modern Philosophy* (Hoffding), p 305

8 *Present Philosophical Tendencies* (Perry), p 250

9 *History of Philosophy Eastern and Western* (Radhakrishnan), pp 215-216

10 *Ibid*, p 242

11 *The Evolution of Scientific Thought* (d Abro), p 72

relations belonging to things as such, they are forms or functions of the senses. We cannot think things without time, though we can think time without things, hence time is the necessary precondition of our perception of things, or of phenomenal world. Thus these forms are not derived from experience, they are *a priori*.¹² Kant demonstrates that space and time are vitiated by 'antinomies'. This means that on the supposition of the reality of space and time, it is possible to prove, with equal cogency, several contradictory pairs of theses and counter-theses, such as that space has boundaries and has not, time has beginning and has not, etc.¹³ Bradley traces back all these paradoxes to the fundamental paradox in 'term' and 'relation'. All relations are unreal as they involve infinite regress.¹⁴ According to him space and time are mere appearances and product of nescience, so to say.¹⁵ A. E. Taylor, a follower of Bradley, distinguishes between perceptual space and time on the one hand and conceptual space and time on the other. Perceptual space and time we have in perception, and they have reference to *here* and *now*. Conceptual space and time are constructed from the perceptual data. Neither of them is real. Perceptual space and time are unreal because 'they involve reference to the *here* and *now* of a finite experience', conceptual space and time are unreal because 'they contain no principle of internal distinction, and are thus not individual'.¹⁶

Time (*durée*) assumes fundamental importance in Bergson. Space and time are, according to him, diametrically opposite in nature. Space is static, while time (*durée*) is the principle of creative evolution. Real time, according to him, is duration and not the juxtaposition of discrete instants. Real time (*durée réelle*) is 'heterogeneous' and 'continuous'. The real temporal process is a multiplicity of 'interpenetration'. Real time flows in an indivisible continuity. This real time we find in our experiences. It is Intellect that makes cuts in it, spatializes it and falsely represents it as a straight line with discrete moments as its points. Thus real time we cannot think, 'we must live it because life transcends intellect'.¹⁷

12 A History of Philosophy (Thilly), p. 421

13 Kant's first Critique (Cassirer), p. 267

14 Appearance and Reality (Oxford, 1959), p. 18

15 Ibid., p. 36

16 Elements of Metaphysics (Taylor), pp. 243-255

17 Hundred Years of Philosophy (Passmore), pp. 106-107

As against Bergson, Alexander maintains that space and time are so intimately interrelated that one cannot be understood without reference to the other. When viewed thus, the contradictions allegedly found in them would no longer remain. Space-Time, says Alexander, is the 'stuff' of which things are fashioned. This is interpreted in the sense that Space-Time is identical with Pure Motion. This again amounts to saying that a thing is a complex of motions.¹⁸

A. N. Whitehead is a philosopher of change *par excellence*. He agrees with Bergson on the point that our experience is of duration and that instants are the abstractions made by science (i.e. intellect). But he differs from Bergson in not declaring that only duration is real and an 'instant' is a 'fiction' or 'convention' because he feels that in doing so one cuts all connections between experience and science—which he is not prepared to do.¹⁹

Now let us see, in a general way, what Einstein has said about time. Wildon Carr writes: 'The principle of relativity declares that there is no absolute magnitude, that there exists nothing whatever which can claim to be great or small in its own nature, also there is no absolute duration, nothing whatever which in its own nature is short or long. I co-ordinate my universe from my own standpoint of rest in a system of reference in relation to which all else is moving. Space and Time are not containers nor are they contents but variants.'²⁰ 'The chief novelty of Einstein's theory is the conception of the relativity of simultaneity. If we grasp the relativity of simultaneity, there is little difficulty in seeing that the measurable physical duration (or elapsed time) of any event depends upon the velocity of the centre from which it is measured. The theory of relativity not only takes for granted the irrevocability of the past, that the status of events as past is unalterable but in making the velocity of light a maximum it makes vision or other communication with the past impossible. But it is at first surprising to learn that of two events in distant parts of space, one may precede the other in one physical system and follow it in the measurable determinations of another system that is moving relatively to the first. This seemingly paradoxical situation, that event A may as truly be said to precede B

18 Ibid, p 274

19 Ibid, p 341

20 *The Principle of Relativity*, p 190

as to follow it, depending on the different referents, is limited by the finite velocity of light as a maximum'.²¹

Indian Views (except the Jaina) :

In the Sāmkhya-Yoga system one finds varied views expressed on the nature of time. Some maintain that time is altogether non-existent²²; some declare that it is an evolute (*parīṇamāḥ prthagbhāvaḥ*) of Primordial Matter (*Prakṛti*)²³, some are of the opinion that Primordial Matter (*Pradhāna*) itself is to be called time²⁴, some expressly state that time is nothing but action²⁵. Some put forward the view that time is of two kinds—eternal (*nitya*) and fractional (*khanda*); that eternal time is no more than *gunas* of *Prakṛti*, the fractional time, on the other hand, is produced from Ether (*ākāśa*) through various limiting adjuncts²⁶. Still some others hold that time is nothing over and above the objects spoken of as past, present and future²⁷. The view found in the *Yogasūtra* of Patañjali is peculiar and explained clearly in the commentaries thereon. According to this view there is no time except moment. What is called time, rather duration, has no factual existence, it is only mental construction. Moment is real, duration is unreal. This has a striking similarity with the Buddhist view that moment is real, the continuum (*santana*) is unreal. Let us study this view in the words of Sir B. N. Seal "Infinite time is a non-entity objectively considered, being only a construction of the understanding (*buddhīrmana*) based on the relation of antecedence and sequence, in which the members of the phenomenal series are intuited to stand to one another. These phenomenal changes as intuited by us in the empirical consciousness fall into a series, which

21 *Reason and Nature* (Cohen), pp 234-236

22 *Samkhyatattvakaumudī* on *kārika* 33

23 *Mṃgendraśrītiḍipikā*, 10 14

24 प्रमाणवदे पञ्चविंशतितत्त्वेभ्यो बहिर्भूतस्य कालतत्त्वस्याभावात् प्रधानमेव कालश्च्युतेन व्यवहियताम् ।

Parāśarasamhitābhāṣya, I 20.

25 न कालो नाम वक्षिष्य पदार्थोऽस्ति । किं तर्हि ? त्रियामु कालस्या ।

Yuktidīpikā (Calcutta Sk Series), p 158.

26 नित्यो यो दिक्काले तावाकाशप्रवृत्तिभूतौ प्रवृत्तेर्गुणविशेषाव । . यो तु खण्डदिक्काले तौ तत्तदुपाधिसंयोगाद् अवादादुत्पद्यत इत्यर्थः ।

Sāmkhyaprapaścānabhāṣya (Chowkhamba), p 82

27 कालश्च भूतं भवद् भविष्यदिति व्यवहियमाणपदार्थव्यतिरेकेण न स्वतन्त्रोऽस्ति ।

Vṛttanta, *Manasollāsa* on *Stotra*-verse, 41

the understanding conceives as order in Time. The Time-series, then, is a *schema* of the understanding for representing the course of Evolution. The *schema* of the understanding supervenes on the phenomenal world as order in Time, and hence in the empirical consciousness the Time-series appears to have an objective reality, and to form a continuum. As there is an ultimate and irreducible unit of extensive quantity (*parimāṇa*) in the *Gunās* or infinitesimal Reals of *Prakṛti*, which are without constituent parts, so the moment may be conceived as the ultimate and irreducible unit of this Time-continuum as represented in the empirical consciousness. A moment, therefore, cannot be thought of as containing any parts standing in the relation of antecedence and sequence. If change is represented by the Time-series, a moment as the unit of time may be supposed to represent the unit of change. Now all physical change may be reduced to the motion of atoms in space, and we may, therefore, define the moment as representing the ultimate unit of such change—viz, the (instantaneous) transit of an atom (or rather a *Tanmātra*) from one point in space to the next succeeding point. Even an atom has constituent parts (the *Tanmātrās*), and hence an atom must take more than one moment to change its position. The motion of that which is absolutely simple and without parts from one point in space to the next must be instantaneous, and conceived as the absolute unit of change (and therefore of time, *ksana*). If this is held to be an irreducible absolute unit, it will follow that what we represent as the Time-continuum is really discrete. Time is of one dimension. Two moments cannot co-exist; neither does any series of moments exist in reality. Order in Time is nothing but the relation of antecedence and sequence, between the moment that is and the moment that just went before. But only one moment, the present, exists. The future and the past have no meaning apart from potential and sub-latent phenomena. One kind of transformation to which a thing is subject is that it changes from the potential to the actual, and from the actual to the sub-latent. This may be called the change of mark (*lakṣanaparināma*) as opposed to change of quality (*dharmaparināma*) and the change due to duration or lapse of time (*avasthā parināma*). The present is the mark of actuality, the future the mark of potentiality, and the past of sub-latency, in a phenomenon. Only one single moment is actual, and the whole universe evolves in that one single moment. The rest is but potential or sublatent.

Vijñānabhikṣu points out that this does not amount to a denial

of Time It means that Time has no real (or objective) existence apart from the 'moment' But the latter is real being identical with the unit of change in phenomena (*gunaparīnamasya / anantavacanāt*) But even this is real only for our empirical (relative) consciousness (*vṛtthitadarsana*), which intuits the relation of antecedence and sequence into the evolving Reals (*Gunas*), in the stage of "empirical intuition" (*savicāra nīrvīkalpaprajñā*) The 'intellectual intuition' (*nīrvicāra nīrvīkalpaprajñā*), on the other hand, apprehends the Reals as they are, without the imported empirical relations of Space, Time, and Causality "28

It is interesting to contrast this view with the one upheld by Bergson According to this Sāṃkhya view, the moment is real while the duration is mental construction Bergson's view is quite opposite There moment is unreal and duration is real Moreover, duration of the Sāṃkhya seems to be a series of discrete moments, there is no real 'interpenetration' between a moment that is and a moment that just went before, that is, one does not 'melt' into the other, so to say On the other hand in Bergson's *durée* moments are continuous forming one indivisible flow, its moments 'melt' into one another and form an organic whole I feel that this Sāṃkhya view of time is not in tune with their theory of change (*parīnamarūpa*) They maintain that the states or moments of a particular thing are not discrete but continuous According to this system, reality is neither a series of discrete momentary states (i.e. mere momentary modes) nor eternally static substance but persistence of an eternal substance through its various changing modes So if they have declared unrelated solitary moment unreal and a continuous flow of moments one melting into the other real, their view on the nature of time would have fitted well with their theory of change This view of theirs seems to have been influenced by the Buddhist view that merely object-moments are real and the continuum (*santana*) of these discrete object-moments is mental construction "29

Nyaya Vaisesika View According to this system, Time is a substance It is one, eternal and all pervading It causes movement and change All perceptible things are perceived as moving changing,

28 *The Positive Sciences of Ancient Hindus* (Seal), pp 19-21

This exposition is based on Vyasaśāstrīya and Vidyānābhaṅku's *Vārtika* on III 52

29 सततान् समुदायश्च पञ्चविंशतिर्दिवावृत्तः । —*Bodhicaryavatara* (Ed Vaidya), II 158

coming into being and passing away. They are produced and destroyed. There must be some Force or Power which thus brings them into existence and moves them all. The things themselves cannot do it. There must therefore, be something which makes this movement, origination and destruction of things possible. It is this something, this Power or Force, which is Time. As it moves and changes things it gives rise to in the percipient the notions, with regard to those things, of past, present and future, of old and new. This Time substance, though itself static, is the source of all changes and motions. It is devoid of specific physical qualities like colour etc. Hence it is not emanable to perceptual cognition. Nor could it be an object of mental perception because mind cannot function independently of external sense organ in the case of external things. Its existence is inferred from the facts of consecution and simultaneity between phenomena. Had there been no Time we would have no knowledge of consecution or simultaneity and there would be nothing to account for our time notions associated with all change.³⁰ Time being one unique substance, name given to it is a proper name and not a general term.³¹ When Time is divided in many different times, it is a metaphor.³² In other words, distinctions in time like a minute, an hour, a day and so on are apparent and due to certain conditions. Similar is the case with the division of Time into past, present and future. In accordance with the changes of things Time reveals itself as past, present and future. Time that is all-pervading partless substance appears as many in association with the changes related to it. These different times are mere representations produced by one single object only. They, being mere representations, are unable to give rise to a general concept.³³ From all this it becomes clear that this system considers Time as all embracing receptacle containing the entire universe. It is interesting to note Raghunatha Śrīromāṇi's view. According to him the essential nature of time is Divinity and nothing distinct from Divinity (Isvara).³⁴

Mīmāṃsā View The Bhāṭṭas mainly follow the Vaiśeṣikas in this connection. The Bhāṭṭas too consider Time as a substance, all-

30 *Vaiśeṣika Sūtras* II 11 6-9 with *Upaskara* and *Vivṛti* thereon

31 अनादिकादिशामदैक्यवादपरजात्यभावे पारिभाषिक्यस्ति सप्तमं मतम् ।

—*Prasastapadabhasya* (Vizianagaram Ed.), p. 50

32 अजस्रं बालस्यैवस्वेदपि सिद्धे नानालोपचारः । —*Kandali* (Vizianagaram Ed.) p. 66

33 अनादिस्य कालस्य दिशश्चैव वादपरव्यतिर्नास्ति तस्य व्यसिन्वेदाभिधानं वाच्यम् । —*Ibid* p. 59

34 *Journal of The Indian Society of Oriental Art*, Vol. XI (1943), p. 79

pervasive, eternal and devoid of physical qualities like colour etc³⁵ But as against the Vaisesikas they believe that Time is perceptible by all the six sense organs³⁶ One would ask as to how that which is devoid of physical qualities could be perceived by all the six senses Śastrapitṛa solves the difficulty in the following manner Time is not perceived independently by the senses, but along with the perception of various objects Time is also perceived as their qualification by all the senses³⁷ On the authority of Rāmānujācārya we can say that the Prabhakaras accept the Vaisesika view of Time *in toto*³⁸

Advaita Vedānta View According to this system Time is nothing but nescience (*avidyā*)³⁹

Buddhist View At a very early stage of Buddhism—when even the Pīṭakas were not compiled—a view that there is one unitary immutable Time along with the conditioned empirical time was prevalent, writes Āc Narendradeva, among the Buddhists He bases his inference on the fact that those early Buddhists accepted matter (*rūpa*) only as impermanent and all other subtle elements like *citta* and *viññāna* as immutable He further states that the conception of time as the cause of the production of impermanent things finds support in the early Buddhist literature⁴⁰

Mahāvibhāṣa refers to a view that regards time as immutable and *samskṛta dharmas* as impermanent Moreover, according to this view time is a receptacle with three divisions—future, present and past—organically continuous, *samskṛta dharmas* move in this receptacle, they having come out of the future enter the present and having come out of the present enter the past Later on the one immutable time seems to have been removed and there remained merely the three ‘transitions’ (*adhva*) The *Vaiśiṣṭikas* think that all the three transitions—future,

35 कालस्यापि विग्रहेऽप्यौपाधिरेवेदम्वहरोऽस्ति । —*Manameyodaya* (Adyar Ed), p 191
कालस्य च रूपादिहीनस्य मीमांसकादिभिः बन्धुपणमात् । —*Advaitasiddhi* (Nirnaya Ed), p 319

36 स च कालः पट्टिद्रवमाह । —*Manameyodaya*, p 190

37 कालो न स्वातः वेगेन्द्रियैर्गृह्यत, अथ च विज्ञेयु स्तेषु गृह्यमाणेषु तद्विशेषतया सर्वेत्पीन्द्रियैर्गृह्यते ।

—*Sastrapitṛika*, I 15

38 तत्र धाम्नुपगमसिद्धान्तन्यायेन कथं दत्तं तदसिद्धं एव प्रमेयकर्तोऽङ्गीक्रियते । —*Tantrarahasya* (G O S, Baroda), p 17

39 कालरत्नविद्येय । —*Siddhanta-bindu* (G O S, Poona), p 96

40 *Buddha-Dharma-Darsana* (Āc Narendradeva), pp 574-75

Nagasena maintains that time is a product of ignorance. For the enlightened there is no time. In the *Abhidhammatthasangaho* we find stated that time is a subjective element, the concept (*kalapaññatti*) by which we in our internal intuition distinguish our first and foremost states, that it is the *sine qua non* of the succession of mental states⁴⁶

The Madhyamikas maintain that even from the empirical point of view Time is unsubstantial. It is admittedly not an object of perception. They—past, present and future—appear to be existences due to our tendency to objectify concepts. It is impossible to conceive time either as a permanent immutable entity causing things or as an existent. The reasons given against the first view are as follows. It cannot be a cause. As the cause of the state of production (of a particular thing) is eternal, that state the thing will have eternally. Again, the thing whose cause is presumed immutable (Time) should really be uncaused or caused at random. It is so because a cause to produce an effect must transform itself into the effect and cease to exist. The arguments adduced against the second view are as follows. The divisions of Time into the Past, Present and Future are vital to its conception. The Present and the Future are what they are in relation to the Past, they should therefore exist in the past, for they are dependent on it. If so, they too would be included in the past, or the latter would be indistinguishable from the present and the future. If, to avoid this, it were held that the present and the future do not exist in the past, relative to what are they the present and the future? A non-relative present or future is not possible, and without distinctions, time too is unavailable. The same arguments may be urged, *mutatis mutandis*, with regard to the existence of the past or the present in the present and the future, etc. Time might be thought to exist in relation to things that change. But as changing things (*bhava*) are untenable, the reality of Time too is not established⁴⁷

Kamalasila shows the futility of time in the following manner. When the speaker addresses a person with the words 'this is prior', 'this is posterior' with reference to objects or events taking place successively a particular impression (*abhoga*) is formed in the mind of the latter. This impression gives rise to the knowledge that things thus referred to are prior or posterior. Thus temporal order being otherwise explainable time is not accepted by the Buddhists. Again, as

46 *The Indian Historical Quarterly*, Vol IX (1933), p 153

47 *The Central Philosophy of Buddhism* (Murti), pp 196-200

Time is partless according to those who accept it as real, the concept of priority or posteriority is not applicable to it. If this priority or posteriority, as they say, primarily belongs to actions and objects, and only secondarily to time, then too, says Kamalasila, time is unnecessary.⁴⁸

Grammarians' View : According to Patañjali, Time is the substratum of the world; it is an eternal (*nitya*), indivisible (*akhanda*), ruling (*vibhu*) principle (*padārtha*). We cannot trace its origin. Nor can we divide it into parts. The principle by which trees, grass, creepers and other formal (*mūrtimat*) substances (*dravya*) are seen sometimes to grow, sometimes to decline is called Time. In short, change is due to Time.⁴⁹ How partless Time possibly came to be divided? Patañjali replies that although it knows no real differentiation yet through the difference of attributes, its differentiation is supposed (*kalpana*) as is also the case with all-pervading Ether (*ākāśa*). Fractionless unitary time, when all the forms of action (*kriyā*) are associated with it, seems to take different shapes. Associated to a particular form of action Time becomes day, associated to another form of action it becomes night and so on. Associated to different motions of the sun, Time takes different shapes of day, night, etc.⁵⁰

Bhartṛhari considers Eternal Verbum or Logos as the Absolute. He maintains that this Absolute has the fundamental Power, Time. The notion of temporal order could not be accounted for without this Power. According to him, thus, Time is not an independent and super-sensible substance. It is a Power of the Absolute. But it is to be noted that the Power and the Powerful are essentially identical.⁵¹ This Power has two aspects—*pratibandha* (also called *jara*) and *abhyanyūṣa* (also called *krama*). The first is the preventive aspect and the second is the permissive aspect. But for the first there would result chaos, all actions or effects being simultaneous. Thus a seed, a sprout, a stem and a stalk—all would emerge and exist simultaneously. The second makes possible the projection of the sequenceless Absolute into phenomenal sequence of priority and posteriority.⁵² These two aspects, namely, *pratibandha* and *abhyanyūṣa* correspond more or less

48 *Tattvasaṅgrahapañjikā* on *kārikās* 629-630

49 येन मूर्तीनामुत्पत्त्यक्षयव्यय इत्यन्ते तं कालमाह ।—महाभाष्य (Ed Kielhorn), Vol I, p 409

50 *Ibid*, Vol I, p 409

51 *Vakya-padiya* (Banaras Sanskrit Series), I 2

52 वाक्यपदी भाषानामोत्पत्तिमनुप्रविष्टव्ये शक्तिवन्ध्याभ्यनुष्ठां निदशनेन्यन्ते कुर्वन् इति चेदत्र चेदत्र प्रत्ययवति ।—Hemadrija's comm (Banaras Sk Series), p 357

Astronomers' View The view that Time is nothing but action is ascribed to astronomers by some modern scholars. But it seems that it is not their view. If at all it is their view, it is not the view of all the astronomers but only of the few. The *Sūryasiddhanta* states that Time is of two kinds—the one is rod-like indivisible and inflexible (*akhaṇḍaṇḍayamaṇa*) and without an end (*aksayya*), and the other is the one the nature of which is to measure (*kalaratmaka*). The partless rod-like Time is the cause of production, endurance and destruction of the changing world. The measurable Time can be demonstrated (*nīdṛsya*) and is an object of perception.⁶⁰ This measurable Time is, again, of two kinds—tangible (*murta*) and intangible (*amurta*). The vital breath is taken as the unit of tangible Time. The time necessary in a healthy body for inspiration and expiration is called vital breath (*prana*). One vital breath takes about four seconds (of the Western division of time). The 'time-atom', the 'truṭi', is the unit of intangible time. It is the 33,750th part of a second.⁶¹

Jaina View :

In the *Āvasyaka Cūṛṇi*, three different views on the nature of time are referred to. Some say that time is a quality⁶², some maintain that it is nothing but modes of the substance⁶³, still some others opine that it is an independent substance (*dravya*) in addition to the five, namely, *Jīva* (Soul Substance), *Pudgala* (Matter Substance), *Ākasa* (Ether Substance), *Dharma* and *Adharma* (Substances serving as the media of motion and inertia respectively).⁶⁴ Out of these three views the first is, to the best of my knowledge, neither referred to nor explained elsewhere in the whole of the Jaina literature. The last two views are considerably old and find mention in the *Bhagavatsūtra*.⁶⁵ The

60 *लेकानामन्तकृत काल कालेऽन्व कश्चात्मक । स दिवा सूर्ययुक्त्वान्मूर्तश्चासूत उच्यते ॥—Sūrya-siddhanta* (Kashī Sk Series), Śl 10 and the comment thereon

61 प्राणादि कथितो मूर्तस्तुद्रव्याणोऽमूर्तसक ।—*Ibid.*, Śl 11

According to the commentator, Pt Kapilesvara Chaudhary

$$\text{truṭi} = \frac{1}{3240000} \text{ second}$$

62 काले गुण —*Āvasyaka cūṛṇi* (Ratlam Ed), 340

63 पुण भूले द्रव्यस्य चैव पञ्चामे —*Ibid.*, p 340

64 अथवा 'कालश्चेत्येके' इत्येव द्रव्यकाले ।—*Ibid.*, p 341

65 किमिदं भवते । काले हि पञ्चस्य । गोयमा । जीवा चैव अजीवा चैव हि ।

कद न भवते । द्रव्या पञ्चानि । गोयमा । छ द्रव्या पञ्चानि । ॥ अथा—धम्मत्थिक्काय, अधम्मत्थिक्काय, अगातत्थिक्काय, पुग्गलत्थिक्काय, जीवत्थिक्काय, अद्दसमये य ।

to the two aspects, namely *vikṣepa* and *avarana* ascribed to *Avidya* by the later writers on Advaita Time (*kalasakti*) is looked upon as the efficient cause (*nimitta-kaṛana*) or the causal agent (*prayojaka-kartṛ*) of the phenomenal world in its manifold phases of creation, preservation and dissolution⁵³ As Time, with the help of its two aspects, makes possible the temporal sequence in phenomenal world, we superimpose on the Time itself the temporal sequence Succession or simultaneity are the attributes of actions or objects and not of Time but we superimpose them on Time because it is Time that presents actions or objects in succession or simultaneity⁵⁴ Again, though Time is unitary we wrongly describe it as manifold after having identified it with the actions and movement which it controls⁵⁵ Similarly, our description of Time as long or brief is not true Though it is constant and changeless, it appears to be of greater or shorter duration according as the series of actions brought about by it is long drawn out or cut short⁵⁶ Moreover Time, in reality, is not threefold—past, present and future When an action ceases, Time is described as past, when it is about to happen, it is said to be future, and when it continues to flow on as a current it is called present Thus the distinctions into past future and present naturally pertain to actions, while they are superimposed on Time⁵⁷ The two aspects *pratibandha* and *abhyānujāna* are eternal⁵⁸ Hence they co-exist Co-existence of these two mutually opposite aspects would give rise to the contingency of conflict between the two The grammarians solve the difficulty by stating that there is a chronological co existence yet there is a logical sequence between the two and cite a case of three *gunas* of *Samkhya Prakṛti* in their support⁵⁹

53 उत्पत्तौ च रिपती अपि विनाशे अपि तद्वत्तम् । निमित्त काल्येवाहुर्विभक्तेनात्मना स्थितम् ॥

—*Vakyapadīya*, III 9 3

54 तथा च कार्यनिरोधिण कर्म काले समाप्यते न स्वमी तत्र भाविक इत्यर्थः ।—*Helaraja's comm*, p 352

एव योगपदमपि कार्यगत काले समाप्यते ।—*Ibid*, p 353

55 एकत्वेऽपि विभक्तिने नानात्वमुपाधिभेदनिहितम् ।—*Ibid*, p 344

56 दुरान्तरकल्पवस्थानमप्यभिप्रेतं यथा । चिरस्तिपत्यवस्थान वाच्यविकरणं तथा ॥

—*Vakyapadīya* III 47

57 क्रियाव्युपपत्ते भूत, सम्भावितयोः क्रियायां भविष्यन्, क्षणप्रवाहरूपेण वर्तमानरूपायां तस्यां मुख्य एवायम् ।

—*Helaraja's comm*, p 350

58 प्रतिवभाभ्युत्पत्त्यां वृत्तिषा तस्य जायते ।—*Vakyapadīya*, III 9 30

59 *Vakyapadīya* III 9 52 and *Helaraja's comm*, p 361

Astronomers' View The view that Time is nothing but action is ascribed to astronomers by some modern scholars. But it seems that it is not their view. If at all it is their view, it is not the view of all the astronomers but only of the few. The *Suryasiddhanta* states that Time is of two kinds—the one is rod-like indivisible and inflexible (*akhandadandayamana*) and without an end (*akṣayya*), and the other is the one the nature of which is to measure (*kalaratmaka*). The partless rod like Time is the cause of production, endurance and destruction of the changing world. The measurable Time can be demonstrated (*nidṛśya*) and is an object of perception⁶⁰. This measurable Time is again, of two kinds—tangible (*murta*) and intangible (*amurta*). The vital breath is taken as the unit of tangible Time. The time necessary in a healthy body for inspiration and expiration is called vital breath (*prana*). One vital breath takes about four seconds (of the Western division of time). The 'time atom', the 'truṭi', is the unit of intangible time. It is the 33,750th part of a second⁶¹.

Jaina View .

In the *Āvasyaka Curni*, three different views on the nature of time are referred to. Some say that time is a quality⁶², some maintain that it is nothing but modes of the substance⁶³, still some others opine that it is an independent substance (*dravya*) in addition to the five namely, Jiva (Soul Substance), Pudgala (Matter Substance), Ākasa (Ether Substance), Dharma and Adharma (Substances serving as the media of motion and inertia respectively)⁶⁴. Out of these three views the first is, to the best of my knowledge, neither referred to nor explained elsewhere in the whole of the Jaina literature. The last two views are considerably old and find mention in the *Bhagavatisutra*⁶⁵. The

60 लोकानामन्तर्गतं वाक्यं कालोऽन्यः कलनात्मकः । स दिशः स्थूलसूक्ष्मावायूतस्त्रासूत उच्यते ॥—*Surya siddhanta* (Kashī Sk Series), Śl 10 and the comment thereon

61 प्राणदि कथितो मूर्तस्तुल्योऽमूर्तस्तुल्यः ।—*Ibid* Śl 11

According to the commentator, Pt Kapilesvara Chaudhary

$$\text{truṭi} = \frac{1}{3240000} \text{ second}$$

62 काले गुण —*Āvasyaka curni* (Ratlam Ed), 340

63 गुण काले द्रव्यस्यैव पञ्चांगे —*Ibid*, p 340

64 अथवा 'कालेश्चेत्येके' एव द्रव्यकाले । —*Ibid* p 341

65 विमिदं भवेत् । काले चि पञ्चवक्त्रं । गोयमा । जीवा चैव मजीवा चैव चि ।

कह भ भवेत् । द्रव्या पञ्चत्वा । गोयमा । ॥ द्रव्या पञ्चता । त त्वा—धम्मश्चिक्काए, अधम्मत्थिकाए, आगाधत्थिकाए, पुणलत्थिकाए, जीवल्लिकाए, अदासमये य ।

Śvetāmbara philosophers refer to both these views, though they favour either of them. Digambara thinkers state and explain their accepted view only according to which time is an independent substance.

Now let us study the arguments put forward by the Śvetāmbara and the Digambara thinkers to establish time as an independent substance. (1) The existence of real time is established by the incessant minute imperceptible changes (*varṭana*) that go on in the five substances, without it these changes would not take place as it is their auxiliary cause⁶⁶. To give a concrete example, we might say that the stone under a potter's wheel assists in the movement of the wheel. The stone here does not impart motion to the wheel, but without this stone such a kind of motion would not have been possible. Similarly, time assists or works as an auxiliary cause in the changes produced in substances though it does not work as a cause proper in their production⁶⁷. (2) Jainas should accept Time as an independent substance. Though spiritual and material substances are regarded capable by nature to move and to rest, yet they have posited two independent substances *Dharma* and *Adharma* serving as the media or auxiliary cause of motion and inertia respectively. Similarly, though the five substances are by nature capable of transforming themselves into their proper modes some auxiliary or general cause like Time should be posited to help them in their transformations. Were they to reject Time as an independent substance, they have no right to posit *Dharma* and *Adharma*. The case of Time is on par with that of *Dharma* and *Adharma*⁶⁸. (3) Though all the causal conditions are there, the mango-tree, etc. do not bear fruits all at once, this suggests that there is Time substance, with varied capacities, which the effects expect for their fruition⁶⁹. (4) Time substance is a controlling prin-

66 धर्मादीनां द्रव्याणां स्वयमर्थानिर्गुणि प्रति स्वस्मिन्नेव वर्तमानानां भाषोपग्रहादिना तदुत्पन्नात् तत्प्रवर्तनोपस्थित्वा काल इति दृष्ट्वा वर्तना कालस्योपकारः । —*Sarvarthasiddhi* (Ed Pt Phulacandra), p. 291

67 स्वकीयोपपादनरूपेण स्वयमेव परिणममानानां पदार्थानां पुष्पकारत्वरस्यापरतनशिल्यवत् पदार्थपरिणमेयं सदावस्थितं सा वर्तना मन्यते । वर्तनालक्षणं वाच्यपुन्यरूपो निश्चयस्तत्र ।

—*Dravyasamgrahavṛtti* on gatha 21

68 तथा च वर्तनापर्वोक्तस्य साधारणपेक्षा न कथ्यते तदा तु स्थित्यवगाहनापेक्षासाधारणरक्षणत्वेन धर्मापर्मोक्तिकानी सिद्धी नास्तीति तत्राप्यन्यासात् आयाति । —*Dravyanuyogatarikā* (Nirṇayasagar Ed), p. 175

69 चूताया शेषदेतूनां सत्त्वेऽपि फलवन्नित्वा ।

कालद्रव्यमपेक्षन्त नानाशक्तिसमन्वितम् ॥ —*Lokaprakasa*, XXVIII 48

ciple Without it temporal order could not be accounted for Were it not an independent substance, all serial effects would take place simultaneously and thus there would ensue chaos instead of order⁷⁰ (5) Without Time substance, how can we have particular divisions of Time? Division implies something of which they are the division⁷¹ (6) Simple uncompounded word 'time' presupposes an independent entity, namely, Time⁷² (7) Activities like cooking etc are conventionally referred to as 'cooking time' etc But in this traditional usage of 'cooking time' and so on, the name of time is superimposed on activity The term 'time' really signifies the existence of real time which is the basis of this conventional time⁷³ (8) Those who maintain that time is nothing but movement of the sun and other luminaries are not right Mere movements of the sun and stars could not account for the changes in substances Even in regard to movement we say 'it is past', 'it is present', 'it is future' Movements require the assistance of Time Without it they are impossible Minute changes constituting movements could not be explained if Time were not posited as an independent real substance⁷⁴ (9) It is untenable to maintain that Space (*akasa*) can very well perform the function assigned to time In other words, to reject time as an independent substance we cannot legitimately maintain that Space serves as an auxiliary cause of the minute changes (*variana*) in the five substances Space merely contains or gives room to the substance It cannot be a causal condition of the minute changes in other substances For instance, a pot can at the most support or contain the rice but it

70 असति हि नियामकद्रव्ये त्रिसूत्रय-कृत्तिका-पञ्चप्रसवपरिणतय सहचारतरोर्गुणपदाविर्भवेत्, क्रमभाविनी चैषा त्रिसूत्र्यादिपरिणतिसफलभ्यते, तत शक्यमनुमादुद्-यदनुरोधादेता कार्यव्यवहारस्तारम्येनास्मात्तिसृष्टयामादयन्ति सोऽस्त्यत्र कोऽपि काळ । —*Siddhasenagani-Tika on Tattvarthasutra* IV 15

71 काळद्रव्ये वासति तद्विशेषा समवायय ।

कथं नु स्युर्विचोपा हि सामान्यानुचरा यल्ल ॥ —*Lokaprakasa*, XXVIII 21

72 यच्छुद्धपदवाच्यं तत् सद् शक्यमनुमितेरपि ।

पठ द्रव्यं दधत् सिद्धिं कालस्य को निवारयेत् ॥ —*Ibid*, XXVIII 20

73 समवादीनां त्रिज्ञाविशेषाणां समवादिभिर्निर्वर्त्यमानानां च पावादीनां 'समय पाक' इत्येवमादि स्वतन्त्राद्विस्तारविशेषाणि 'समय काळ' 'ओदनपाक काळ' इति अध्यारोप्यमाणं कालव्यपदेशस्तद्व्यपदेशमिति तस्य वाक्यस्थितित्वं गमयति । —*Sarvarthasiddhi*, p 292

74 स्यदेतत्—आदित्यगतिनिमित्ता द्रव्याणां वर्तनेति, तन्न, किं कारणम्? तद्वतावपि तत्सद्भावात् । सविबुद्धिर्निमित्तं भूतादिव्यवहारविषयभूतायां किरेत्येव रुद्धायां वर्तनादृशेनात् तदेतुनाऽप्येन कायेन भवितव्यम् ।

—*Rajavartika* (Ed Pt Mahendrakumar), p 477

cannot cook the rice, for that we need fire⁷⁵ (10) Some might even argue that 'Existence' (*Satta*) itself can perform the function of time, and hence there is no need of positing an independent substance called Time. But this view is not sound. Minute imperceptible changes themselves constitute the nature of 'Existence'. So, how could it be viewed as an auxiliary cause of minute changes⁷⁶ (11) A theory is propounded by some that time is nothing but activity (*kriya*). Akalanka explains it as follows. Movement of an atom from one space point to the next space point is called an 'instant'. There is nothing like a minute Time over and above this movement to measure the span of this instant. The collection of these instantaneous activities is called *avalika*, the collection of these *avalikas* is called *ucchvasa* and so on. There is no entity called Time. In our every day usage we say 'he sits as long as the cows are milked'. Here the usage of 'time' is based on the activities. When one activity is circumscribed or limited by another activity, to the latter is applied the term 'time'. Thus time is nothing but activity⁷⁷. Akalanka refutes this view in the following manner. He admits that the usages like 'he did it within a wink of an eye', 'he did it within a breath' are no doubt based on activities. But he points out that our application of the term 'time' to activities of 'winking', 'breathing' etc. could not be without any ground whatsoever. Take an example of our application of the term 'dandi' ('staff-bearer') to Devadatta. This application of the 'dandi' to Devadatta could not be baseless. Its basis is the relation obtaining between *danda* (staff) and Devadatta. Similarly, we should maintain that there is something like Time which, being in relation with activity, makes possible our application of the term 'time' to activity⁷⁸. Moreover,

75 यथा भोजनं तण्डुलानामभिररणं न तु तदेव पचति, तेजसो हि स व्यापारः, तथात्राशमप्यादित्यगत्यादिवर्तनायां अभिररणं न तु तदेव निर्वर्तयति। कालस्य हि स व्यापारः। —Ibid, p 477

76 कालानुगृहीतवर्तना हि सतेति ततोऽप्यन्येन वाहेन भवितव्यम्। —Ibid, p 477

77 स्थानमत्रम्—क्रियामात्रमेव बालः। सर्वोऽयं बाल-व्यवहारः क्रियाकृतः। क्रिया हि क्रियान्तरपरिच्छिन्ना भव्य क्रियापरिच्छेदे वर्तमाना बालाख्या भवति। योऽपि समयो नाम भवद्भिरुच्यते स परमाणुपरिवर्तनप्रियासमय एव बालानामानधिकरण्यात्। न समयपरिमाणपरिच्छेदेनोऽन्यत् तत् सह्यतरं कश्चिदस्ति बालः। तत्समवक्रियावलाप आचलितः, तत्प्रत्यय उच्छ्वासः श्लादि समवक्रियाकृतपरिच्छिन्ना आवहिका उच्छ्वासापरिच्छेदे वर्तमाना बालाख्या। एवमुच्यते योऽयम्। लोकेऽपि तथैव गोदोहेन्यनयानादिरन्योऽन्यपरिच्छेदे वर्तमानः बालाख्य इति क्रियैव बाल इति। —Ibid, p 482

78 सत्यं प्रियाकृतं प्रयाग व्यवहारः सर्वे—उच्छ्वासात्मात्रेण कृतं मुहूर्तं कृतमिति, किंतु समय उच्छ्वासे निश्चासे मुहूर्त इति स्वसंशान्तिरुद्धानां बाल इत्यभिधानमकरमात्रं भवति। यथा देवदत्तस्यायं निरुद्धे पिण्डे दण्डप्रभिधानमकरमात्रं भवति इति दण्डमन्त्र-सिद्धिः तथा बालसिद्धिरपि। —Ibid pp 482-48,

if we were to consider time as identical with activity, the contingency of the absence or non-existence of the present would ensue. How? In connection with activity there are only two alternative states, namely, activity either done or undone. There is no third state in its connection, namely, activity neither done nor undone. Thus activity is devoid of its present and hence it cannot provide the basis for the usage of present. And past and future being relative to present, in the absence of present they too would be non-existent.⁷⁹ It might be suggested that the collection of activities from the beginning of the effect to its completion is called present. But this stand is very weak. The activities being momentary, how could there be any possibility of their collection?⁸⁰ Again, if it were argued that time is not accepted independent of activities on the ground that it is not cognised as distinct from activities, Akalanika retorts that similar logic should be applied by the opponent to activities. When done so, even activities would suffer the same fate as that of time, they would be nothing over and above agents or substances as they are not cognised as distinct from them.⁸¹ The last argument adduced by Akalanika against this theory is that an activity cannot limit or measure another activity. Only persistent or perdurable thing can measure another such thing. But activity being momentary how can it measure another such activity? A thing which itself is momentary can never measure another momentary thing.⁸²

We have already stated that all the Digambara thinkers and a section of Svetāmbara thinkers upheld the view that time is an independent substance. But we should see whether there is any difference of opinion between the Digambara thinkers on the one hand and the concerned Svetāmbara thinkers on the other. Scholars

79 तस्य वर्तमानकालमात्रं प्रसक्तं । यथश्च ? उच्यते षट् शनि यः प्रक्षिप्तस्तन्तुः सोऽतिक्रान्तः, यः प्रक्षेप्यते सोऽनागतः, न च तयोरेतरे वाचिदन्या अनतिक्रान्ताऽनागतामिनी क्रियाऽस्ति वा वर्तमानत्वेन परिपृक्षेत । वर्तमानापेक्षी च पुनरतीतानागतविधेते तदभावे तयोरेवभावः स्यात् । —*Ibid*, p 483

80 आरम्भादिरपवर्णान्तं क्रियावत्त्वो वर्तमानः शनिः । तदव्ययुत्तम्, कुत ? क्षणिकानां क्रियावदवसानं सम्भवाभावाच्च । —*Ibid*, p 483

81 यदि व्यतिरेकेणानुपलब्धे काले नास्ति द्रव्यत्वे, ननु क्रियायाः क्रियाप्रवृत्तस्य चामात्रं । कारणानां हि प्रवृत्तिविशेषः क्रिया, न तेस्य प्रवृत्तिव्यतिरिक्ता उपलभ्यते । —*Ibid*, p 483

82 क्रियः, क्रिया क्रियान्तरस्य परिच्छेदिका कालव्यपदेशमागित्यनुपपन्नमनवस्थानात् । स्थितौ हि जेके प्रत्यादि परिमाणविशेषः प्रतीकादिवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्टः । न च तथा क्रियाऽवस्थिता अस्ति क्षणमात्रावलम्बनाभ्युपगमात् । न हि स्वयमनवस्थितः कश्चिदनवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्टः । —*Ibid*, p 483

generally find differences between the two views⁸² Let us see what is the real position

According to the Digambara thinkers, time is atomic in nature These time-atoms are innumerable Each time-atom occupies one unit of universe space⁸³ They do not combine and form molecules as do the atoms of matter Nor do they constitute one single whole as the Medium of motion (*Dharma*), Medium of inertia (*Adharma*) and Space (*Ākāśa*) Though these time-atoms have no spatial extension (*tryakpracaya*), they do have temporal extension or monodimensional order (*ūrdhvapracaya*) Only those substances that have spatial extension are termed *astikāya* Hence, time is not counted among *astikayas*⁸⁴ Time-atoms are motionless⁸⁵ and hence each of them for ever occupy the same unit of universe space (*lokakasa*) They are eternal as they are atomic and do not form aggregates⁸⁷ Origination, persistence and decay in their case is explained through the origination, persistence and decay of other things⁸⁸ Sometimes it is said that they are eternal in the sense that they never give up their own nature and that origination and decay in their case is due to the rhythmic rise and fall of their *agurulaghu guna* (their special individual quality)⁸⁹ Āc Kundakunda maintains that the time-atom undergoes origination, permanence and destruction at one and the same moment⁹⁰ Time-atoms are devoid of physical qualities like colour, flavour etc and in this sense only they are termed *amūrta*⁹¹ They are subtle and imperceptible⁹² They go on assuming different modes all the while The smallest mode of time-atom is termed '*samaya*' Each atom has

83 *Darsana aur Cintana* (Pt Sukhlalji), p 332

84 लोयायवेदेते श्केवे ने दृष्ट्या दृ श्वेका । रयणाण राक्षेनिव ते वागण् अमृदमवाणि ॥ —*Dravyasamgraha gatha*, 22

85 *Sarvarthasiddhi*, p 312

86 वागणवो निश्चिन्ता । —*Ibid*, p 313

87 कालगुणां वायत्वाभाव । अथ एव विनाशहेतुत्वाभावाधित्या । —*Rajavartika*, ¶ 482

88 परप्रत्ययोत्पादविनाशसङ्ग्राहानित्या । —*Ibid*, p 482

89 धीन्य तावत् पालस्य स्वप्रत्यय स्वभावव्यवस्थानात् । व्ययोदयो परप्रत्ययो, अगुरुगुणवृद्धिद्वान्यवेक्षया स्वप्रत्ययो च । —*Sarvarthasiddhi*, ¶ 312

90 परमिदं सन्ति समये समवधिदिगास सण्णिदा अट्टा । समवस्तु सव्वकाल एम हि कालगुणमभावो ॥

—*Pravacanasara*, II 51

91 सुविमृशमार्गाशान्तिद्वयं परिच्छिन्नमूर्तिवेदणि रूपादियोगभावाद अमूर्तं । —*Rajavartika*, p 482

92 *Ibid*, p 501

infinite such modes⁹³ Though other substances require time as an auxiliary cause in the emergence of their modes, time itself does not require any other substance as an auxiliary cause in the production of its modes

The Time substance according to the concerned Śvetāmbara thinkers is generally described as follows Their Time substance is confined to the space inhabited by human beings (*manuṣyakṣetra*) Though it is confined to this much space it works as an auxiliary cause of minute changes throughout the universe space Time performs its work with the help of the motion of heavenly luminaries This motion is available in the human region only⁹⁴ A verse found in the *Loka prakāśa*⁹⁵ gives scope to interpret this view as follows Their Time substance pervades the whole universe-space Hence it works as an auxiliary cause in the changes of the substances throughout the universe-space But it is not manifested in various divisions or measures like *samaya*, *avalāka*, *muhurta*, day, etc everywhere in the whole of universe space It is manifested only in the human region It is because it requires for its manifestation the motion of heavenly luminaries which is not available outside the human region When interpreted thus this view becomes indentical, in so far as these points are concerned, with the Digāmbara view Even Digāmbara thinkers maintain that manifestations or divisions of Time substance that are due to the motion of the sun are confined to human region only, because the motion of the sun is not available outside that region⁹⁶ On the other hand, the ground of these manifestations or modes (namely Time substance) as also its modes not dependent on the motion of the sun are there in the whole of the universe (*loka*) Generally scholars maintain that their Time substance is not atomic But I am unable to find any positive support from the works of the concerned Śvetāmbara thinkers On the contrary, Ac Hemacandra, an eminent Śvetāmbara master, seems to embrace the Digāmbara

93 *Darsana aur Cintana*, pp 332-333

94 *Ibid*, p 332

95 विन्दु योऽस्मादिचाराभिव्यङ्ग्यो नृक्षेत्रमध्यगः । काले न स्यात् कथं कार्यानुमेय परमाणुवत् ॥ XXVIII 19
Study the *Tattvarthabhasya* on *sūtra* 'तत्कलं कालविभागः ।' (IV 5) Here it is तस्य (कालस्य) विभागो ज्योतिष्मणा गतिविशेषवत् ।

96 एव सवितुरनुसमयगतिप्रवचपेक्षया अवलिमोच्छ्वास प्राण स्तोत्र-स्व-नाड्यामुद्धर्तुदोषान्न-पक्ष-भास-वर्धना दिसवितृगतिपरिवर्तनराजवर्तनया व्यवहारकालो मनुष्यक्षेत्रे सम्भवतीत्युच्यते, तत्र ज्योतिषा गतिपरिणामात्, न बहिः, निवृत्तगतिन्यापारत्वात् ज्योतिषाम् । —*Rajaratika* p 482

view⁹⁷ And if Āc Hemacandra's view is considered to be the view of those concerned Śvetāmbara thinkers, there is no difference whatsoever between the two, as a matter of fact there are no two views, there is but one view only

It becomes clear from the above discussion that according to this view Time is of two kinds—Absolute (*mulhya*) and Relative or Conventional (*vyavaharika*) Usage or division of past, present and future is metaphorically or secondarily applicable to the Absolute Time while it is primarily applicable to the Relative Time⁹⁸ Again, they say that that which is the auxiliary cause of the minute imperceptible incessant changes (*varṇana*) in the substances is the Absolute Time while that which is the auxiliary cause of the gross perceptible changes (*parinama*), the movement (*gati*) and the temporal order (*parataparatta*) is the Relative Time⁹⁹ They regard the manifestations or divisions or modes of Time made possible by solar motion as Relative Time Even an activity might be considered by them as Relative Time when it itself being measured measures another activity¹⁰⁰ From all this we can deduce that these Jaina thinkers regarded Time substance shorn of all its modes as Absolute Time and the modes of this substance as Relative Time And we have already pointed out that even its modes are of two kinds—some dependent on solar motion and others independent of it In this background their statement that the division of past, present and future is secondarily applicable to Absolute Time while it is primarily applicable to Relative Time becomes quite understandable But when they say that Absolute Time is an auxiliary cause of minute imperceptible changes in the five substances and Relative Time is the causal condition of gross perceptible changes, movement and temporal sequence, there seems some difficulty and confusion Do they mean to say that Absolute Time, without the help of its minute modes not dependent on solar motion, serves as an auxiliary cause of minute changes in other substances? If they really

97 लोकाशास्रप्रदेशा मित्रा माणवस्तु ये । भावतां परिवर्तय मुख्यं वा स उच्यते ॥—*Vṛtti on Yogasastra*, I 16

98 तत्र परमार्थेनाल भूतान्त्रिव्यवहारो गौण , व्यवहारकाले मुख्य । —*Rajavartika*, p 482

99 स्यात्तत्र—वतनाप्रदशमेवास्तु कालारितत्वस्यापन तद्विस्मृतात् परिणामादीनामिति । तत्र । किं कारणम् ? कालदेविष्यप्रदर्शनात्त्वात् प्रपञ्चस्य । द्विविधं वा—परमार्थेनाल व्यवहाररूपेति । तत्र परमार्थकालं वतनाया उपमात् ।—*Ibid* , II 482

100 कालवर्तनका लब्धकालव्यवहारे कुतश्चिद् परिच्छिन्न अपरिच्छिन्नस्य परिच्छेदवत् ।—*Ibid* , p 432

mean so, the Jaina view of Absolute Time becomes identical with the Vaisesika view with this much difference that Absolute Time, according to the Vaisesikas, is not atomic while it is atomic according to these Jaina thinkers. If it be said that it does take their help, those modes should not be classed as Relative Time because for Absolute Time the criterion laid down is to work as an auxiliary cause of minute changes in the five substances. And as a result Time substance with such modes and not the Time substance shorn of all its modes should be regarded as Absolute Time. But this would make possible the division of past, present and future primarily applicable to Absolute Time—which is not acceptable to these thinkers. Now our task is to understand their statement that Relative Time is the auxiliary cause of gross modifications, movements and temporal sequence. I feel that the Relative Time under discussion could be nothing but the minute unanalysable ultimate mode of Time substance. This mode is termed *samaya*. It is identical with an instant¹⁰¹ (also termed *samaya*) which is defined as the time taken by an atom to traverse a unit of space by a slow movement¹⁰². And it is this instant which makes possible the gross modification, movement and temporal sequence in the following manner. Gross modification or change implies duration which is impossible without instants. Movement means existence of a body at different contiguous space points at different instants. This means that without instants even movement would become impossible. Dharma is regarded as an auxiliary cause of movement but not in the

101 *Darsana aur Cintana*, p 333

102 अमृतेश यव समयो ध्वज्वमाकाशप्रदेशमभिव्याज्य तत्स्थुप प्रदेशमानस्य परमाणोस्तदभिव्याज्यन्तेकमात्राप्रदेशमन्वगत्या व्यतिपतत एव वृत्ति ।—*Amrtacandra's comm on Praiacanasara*, II 46. See also *Vrtti on Dravyasamgraha* (Arrah Ed), *gathas* 21-22. Compare कन परमशूरपक्षिदस्य हर्षतपन्वसतिपरिपलस्य परमाणो ह्यक्षराहर्षस्य व्यतिपततमात्रा तस्य हस्तुव्यते । *Bhasya on Tattvārthasūtra*, IV 15

The Jainas maintain that as soon as the soul is liberated, it travels the whole universe and reaches the Abode of the Liberated within a *samaya*. Again they believe that the sound-atoms travel the whole universe within a *samaya*. Now, if they were to define a *samaya* (moment) in terms of movement of an atom from one space point to the next one, they cannot help qualifying this movement by the term 'slow' (*jaghanya* or *manda*). The Buddhists talk of the speedy motion (*asugati*) of an atom in this connection. The Yoga system refers simply to motion of an atom without any qualification slow or speedy (*calitaḥ paramanuḥ*)

same sense in which Relative Time is Priority or posteriority of things would not be possible without an order or sequence in instants themselves. In this manner minute unanalysable modes of Time substance could be understood as an auxiliary cause of gross modification, movement and temporal sequence. The number of such minute modes every time-atom possesses is infinite (*ananta*)

We have studied the view that Time is an independent substance. According to the other view Time is nothing but the modes of the five substances. In other words, time is identical with change and nothing over and above change. The minute changes, gross changes, movement, old state, new state, etc are merely the modes of the five substances. And the Jainas, being the upholders of the theory of non-absolutism (*Syadvada*), believe that there obtains a relation of identity-cum-difference between a substance and its modes. In other words, according to them, modes are in a way identical with the substance. Hence the name 'substance' (*dravya*) is secondarily applied to them also. The statement, occurring in the *Bhagavatisūtra*, that *Jiva* and *Ajiva* substances themselves are called Time means that the modes of these five substances are called Time, Time is nothing over and above these modes.¹⁰³ The alleged effects of Time, namely, usages like *samaya*, *āvalīka*, etc and the states of being old and new etc are nothing but particular movements or modes of the substances. For instance, the ultimate indivisible mode of any of the five substances constitutes the nature of *samaya*. A series of such innumerable modes is called *āvalīkā*. A number of *āvalīkā*s makes a *muhūrta*. And thirty *muhūrtas* form a night and a day. Out of the two modes of a substance one necessarily precedes the other, the preceding one is termed 'old' and the succeeding one is termed 'new'. Thus what is called *samaya* (instant) is an indivisible ultimate mode of any of the five substances. And what are called *avalīka*, *muhūrta*, day, night etc are merely the names of intellectually constructed long and short series of the ultimate modes. Modification is an activity (of a substance) that goes on in-

103 अत्राहुः केऽपि जीवादिपर्याया वर्तनादयः ।

काल इत्युच्यते तज्ज्ञे पृथग् द्रव्यं तु नास्त्यस्ति ॥

एव च द्रव्यपर्याया धर्माभी वर्तनादयः ।

सम्पन्ना कालशब्देन व्यपदेश्या भवन्ति ये ॥

पर्यायाश्च वयस्मिन् समुद्देश्याभिजास्ततश्च ते ।

द्रव्यनाम्नापि वध्यन्ते ज्ञानु प्रोक्तं यदागमे ॥

cessantly without the help of any other substance (time) Thus substances transform themselves by themselves into their respective modes An independent Time substance is not required to assist other substances in their transformation or change ¹⁰⁴

In fact, I see no logic in positing Time as an independent substance We can account for all the concerned usages with the help of the modes of the five substances The argument that the case of Time is on par with *Dharma* and *Adharma* is not sound *Dharma* and *Adharma* are, of course, posited to account for motion and inertia respectively But motion and inertia of a substance are not eternal Sometimes we find a substance in motion and sometimes we find it at rest This suggests that there must be some condition of motion and inertia over and above the substance itself And hence the Jainas posited *Dharma* and *Adharma* as conditions or media of motion and inertia Those who posit Time as an independent substance do so to account for mainly the minute changes But according to the Jainas such changes are eternal—without beginning and end Hence it is illogical to posit a causal condition to account for it What is eternal—beginningless and endless—has no cause whatsoever Again the argument that without Time the order of the world could not be explained, that in its absence the seed, the sprout and the fruit would emerge simultaneously—is also very weak The order of the universe is firmly based on the principle of causality Time is superfluous The description of Time as atomic seems metaphorical Each and every material atom could be called time atom And this very well explains the scriptural statements regarding the absence of its spatial extension (*apranasi*) ¹⁰⁵ The conception of time atom is vitiated by many contingencies If Time is accepted as an independent substance why is it not conceived as one continuous whole like *Dharma* *Adharma* and *Ākasa*? Again, Time is posited to account for the minute changes in other substances, but what would account for the changes in Time substance itself? If it be said that the modification of time atom is natural and hence requires no other causal condition the same logic should be applied to explain the modification of other substances If some other auxiliary cause is posited to explain changes in time atom, it would involve infinite regress Hence, this view of an independent atomic Time substance seems to be very weak and unsound

104 *Darsana aur Cintana*, pp 331-332

105 This point of criticism is found in the works of concerned Svetambara thinkers See *Dravyanuyogatarkana*, X 18-19

The Religious' Prāyaścittas according to the Old Jaina Ritual

COLETTE CAILLAT

ALL the religious communities of India have exhorted their people to "redeem" their offences, to "wash" their faults away so as to become "clean" and "purified"

Whether Brahmanic, Buddhist or Jaina, the teachers who have elaborated the various atonements have been exposed to the same historical factors, have lived, broadly speaking, in the same social context. It is no wonder, then, that most of the principles on which

-
- 1 This paper is a summary of the conclusions which were reached in my book *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris 1965, 239 pp (Publications de l'Institut de Civilisation indienne, serie in-8, fascicule 25). I cannot, in the present essay, show what I have tried to emphasize there, that the Jaina community was constantly humane, that the atonements have been conceived, first and foremost, to help the penitent in every respect.

The works which will be the most frequently referred to are Vav, Nis=Vavahara- und Nisīha-sutta. Herausgegeben von Walther Schubring. Leipzig, 1918 (AKM XV 1). The suttas are numbered in the present paper as in *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons — Ayaradasao Vavahara, Nisīha* — Bearbeitet von Walther Schubring. Mit einem Beitrag von Colette Caillat. Hamburg, 1966. *Vyavaharasutra*, edited with the Bh(asa) and Malayagiri's T(ikā),

the theory of *prāyascitta* is based are very similar in all Indian circles, —and, furthermore, that they are extremely close to many of the funda-

Bhāvnagar, 1926, [1927], 1928 Note the following correspondance between the *sutta* and the commentaries

			<i>T vibhaga</i>	
Vav udd 1	1-14	Bh 1	<i>gathā</i> 1-288	I
	15-35		289-429	II
			1-334	III
udd 2		2		IV
udd 3		3		IV (by mistake ? here noted IV')

Nisitha-sutram Edited with *Bhasya* and *Cūrṇi*, 4 vol, Agra 1957-1960
K = *Das Kalpasūtra* Die alte Sammlung jainistischer Monchsvorschriften Einleitung, Text, Anmerkungen, übersetzung, Glossar von Walther Schubring Leipzig, 1905

Jiya = *Jiyakappa*, *Jita* = Jinabhadra's *Jitakalpa*, mit Auszügen aus Siddhasena's *Cūrṇi*, von Ernst Leumann (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1892, pp 1195-1210)

Uvav (*Uvavaya-sutta*) = *Das Aupapātika Sūtra* Erstes Upāṅga der Jaina I Theil Einleitung, Text und Glossar Von Dr Ernst Leumann Leipzig, 1883 (AKM VIII 2)

Āyār 1 (*Āyāraṅga-sutta*) = *Acarāṅga-sūtra* Erster Śrutaskandha Text, Analyse und Glossar von Walther Schubring Leipzig, 1910 (AKM XII 4)

Paksika-sūtram Edited with Yasodeva's commentary, Bombay, 1911 (DLJP)

Pravacanasara = Nemīcandra, *Pravacanasaroddhara* 1 vol, Bombay, 1922-1926 (DLJP 58, 64)

Samavayanga Edited with Abhayadeva's *vṛtti* Bombay, 1918 (Ag S)

Thānanga Edited with Abhayadeva's *vṛtti* Bombay, 1918-1920 (Ag S 1, 2)

Doctrine = Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas* Described after the old Sources Translated from the revised German Edition by Wolfgang Beurlen Delhi, 1962 (References are to the paragraphs)

Walther Schubring, *Worte Mahaviras* Kritische übersetzungen aus dem Kanon der Jaina Göttingen, 1926 (Quellen der Religionsgeschichte 14, 17)

Shantaram Bhalchandra Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* Poona, 1960 *Id History of Jaina Monachism* From Inscriptions and Literature Poona, 1956 (Deccan College Dissertation Series 17)

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienna
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Leipzig, Wiesbaden

mental tenets of the *Arthashastra*. But, though many comparisons could be traced, we must confess that many points still escape us. Therefore in the present state of knowledge, it has seemed best to study Jaina *prayascitta* from the Jaina point of view, and even, to begin with, mostly restricting the investigation to the Śvetāmbaras' oldest doctrine.

It is said to be based on religious tradition (*śūya, śruta*), as opposed to custom (*śīya, śīta*), it is expressed in the *Kappa-, Vavahara-* and *Nisīha-sutta*, whereas *śīya* is embodied in the *Śīya-kappa*.

Although the *Nisīha* is traditionally supposed to deal with the "abatement", "non abatement" and "increase" of the so called *parihara* atonement, the bulk of this treatise just quotes the faults that this very *parihara* is meant to redeem. 1952 cases are listed according to the proposed length of the penance—either one month or four months, each "heavy" or "light" (*infra*). The *parihara* is, indeed, a very ancient and important *prayascitta*. It is not mentioned elsewhere, except precisely in the *Kappa* and *Vavahara*—the oldest disciplinary books of the Canon—the reason may be that it grew obsolete very soon. But, thanks to the *Nisīha-bhāṣa* and *-curni*, to the *Vavahara bhāṣa* and *-ṭīka*, many interesting details about it have been handed down to us.² It should be stressed that these commentaries generally deserve to be trusted, whatever their defects, and though important changes had taken place between their redaction and the teaching of the *suttas* nevertheless, it has been convincingly shown that they have carefully preserved and transmitted the old tradition.³

THE JAINA COMMUNITY Before studying the *prayascittas*, it will prove useful to remember the structure of the Jaina community. For the *niggantha* does not expiate haphazard, but only after having confessed his offence to his superior. The teacher, duly considering the monk's age, religious status, abilities, physical and moral strength, responsibility and, moreover, the circumstances of the fault decides which is the right penance, instructs the man accordingly, and, very often, helps him in various ways so that the *prayascitta*, being correctly effected, may benefit the culprit.

2 Especially ad Vav 1, 17-20 = Nis 20, 17-20, ad Vav 1, 21-24, 2, 1-6, 27-30.

3 Cf. G. Buhler, *On the authenticity of the Jaina tradition*, etc. WZKM 1, 1887, 165-180, 3, 1889, 233-240, etc. Cf. Schubring, *Doctrine* p. 49 *ubādhā*, E. Leumann *Dasavaikālika-sūtra* and *-niryuktī*, ZDMG 46, 1892, 581-663, especially 592, *Doctrine* § 43.

It is well known that the Jaina *samgha* is divided into units called *gana* (later *gaccha*), small groups, collected around a famous *acarya* and his pupils, are known as *kula*. The monks who have been brought up in the same spiritual "families", or in the same "troups", who therefore have the same spiritual habits, and those who have been instructed at the feet of the same teachers are said to be "of the same party", *egapakkhīya* (Vav 2, 26, VavBh 2, 325). The links between those who received the same education are undoubtedly the closer (cf Bh T, ad Vav 2, 26) ⁴

There have been discussions about the unit named *sambhoga*. Various opinions have been expressed concerning its attributions. Schubring stresses that the *sambhogikas* (amg *sambhoīya*) conform to the same rules when begging or using the alms ⁵. More generally, it appears that they observe the same religious conduct (*acara*), and this is symbolized by the fact that they partake of the same meal, in one and the same "circle" ⁶. This is evident in the ritual of the *vihar'ālocana*, which eventually takes place between the members of the *sambhoga*, those who have come to confess themselves eat with their "commensals", either before the confession if the offence is a small one, or after if the offence is quite heavy, and the culprit is liable to a sort of excommunication ⁷. The *sambhoīyas* are supposed to have the same tastes, and are sometimes called *samanunna* (Sk *samanojña*) ⁸. They are to be distinguished from monks "of another commensality", who, nevertheless show religious zeal (*anyasambhogika samvigna*) ⁹ and from those "with whom *sambhoga* has been broken", for example because their religious zeal is questionable (*bhinnasambhogika amanojña asamvigna*) ¹⁰, and, finally, from the *visambhogika* (that is the *parsvastha*, etc and *samyati*) who are altogether 'excluded from commensality' ¹¹.

4 This is not surprising: it has been often noted that the Indians are very tolerant concerning the dogma, J. A. Dubois, *Moeurs, institutions et ceremonies des peuples de l'Inde* I 278. Max Weber, *The Religion of India* 21, 117, 189, Gonda *Die Religionen Indiens* I 351, etc.

5 Doctrine 139. Compare Deo, *History* 230 and n 88.

6 *sarvats tapo-vīśesa-pratipanna-varjitaṣṭh sadhubhīr ekatra maṇḍalyam bhoktavyam* VavT IV 82 b-83 a, *saṃ ekibhūya samana-samucaranam sadhunam bhojanam sambhogāḥ*, Samavaya 22 b 7, etc.

7 VavT II 17 b, *infra*.

8 VavT II 17 n 4, 17 b 3, etc. Cf *sambhogika sama sukha duḥkha*, VavT IV' 45 a 3.

9 Samav 23 a 4, cf *infra*.

10 VavT II 21 a 6.

11 Samav 22 b 10 ff. Cf *infra*.

On twelve occasions contacts between *sambhogika* and *visambhogika* are severely restricted¹² Moreover, it should be remembered that the corresponding verb, *sambhujjātae* is used, with *saṃvasitaē* "to cohabit", in the formula expressing the admission of a *niggantha* into a religious group¹³

It is a well-known fact that units called *sambhoga* and *saṃvasa* existed in the Buddhist *saṃgha* too¹⁴ But their function does not seem to be absolutely identical with that of the Jaina *sambhoga* The fact remains that similarities can be traced Moreover, in both communities, the heaviest *prayascittas*, characteristically enough, exclude the culprit from one or the other of these kinds of associations or "communions"¹⁵

CLASSIFICATION OF THE RELIGIOUS The monks who build the *saṃgha* bear different names in the different strata of the canonical literature But, from a practical point of view their various appellations, whether *niggantha bhikkhu* or *samana niggantha*, etc, can be considered as synonyms.¹⁶

12 Samav 21 b-24 a = NisBh 2071 f, cf Abhidhana 7, 207 a-b

13 Vav 6, 10 f, 7, 1, 4 f, cf K 4, 4, 1, 35

14 The notion of *sambhoga* has been considerably elaborated among the Buddhists, cf Paul Mus, *Barabudur* *264 The old Vinaya commentary distinguishes two sorts *saṃbhogo nama dve sambhoga amisa sambhogo ca dhamma sambhogo ca amisa sambhogo nama amisaṃ deti va patigankhāti va dhamma-sambhogo nama uddisati va uddisapeti va* (Vin IV 137, 29 ff)

15 Cf the arrangements against the *pataniya* monk according to *Abhidharmakosa* (transl La Vallée Poussin IV 96)

16 Sk *nirgrantha* amg *niggantha* and *nīyantha*, pa *nigantha*, etc About these forms Jacobi IA 9, 1880, 158 f, K R Norman, JOIB 10, 1961, 349 f, VavT explains *nirgato granthad dravyatāḥ suvarṇ'adī rūpat bhavato mūhyatv'adī laksanad itī nirgranthāḥ* (IV' 27 b 6 f) Cf Uttarajjhaya 29, 31

As for the *bhikkhu* (*bhikkṣu*), his name etymologically may well mean "he who lives on alms", a "mendicant" (E Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* p 245, V S Agrawala, *India as known to Panini* 382 (ad Pan 3 2, 168), cf Schubring IA 39, 259 this fact is not ignored by Malayagiri (cf *bhikkṣu yacnayaṃ*, VavT II 1 b 11) nevertheless, it does not prevent him from establishing a relation between *bhikkṣu* and the root *bhīd-* *bhāvasya bhēdako bhikkṣuḥ*, *ibid*, 5 b-6 a Compare, among the Buddhists, *Abhidharmakosa*, transl La Vallée Poussin IV, p 96 f

In view of the atonements and penances, the commentators have been led to distinguish between many categories and types of monks

Some of them (the *ṇaḥappiya*, etc.) are "not concerned" with the *gana*, therefore are known as *niravekkha* (*nirapeksa*, *infra*), or, again, as *gacchaniggaya*, "outside the *gaccha*" Generally, monks do feel "concerned", thus rank as *savelkha* (*sapeksa*), it is expressly the case of the *ayariya*, *uvajjhaya* and *bhikkhu* (VavT III 48 b), the various teachers, "residing inside the *gaccha*" are said to be *gacchavasi* (*ibid* IV 7 b) This classification testifies to the fact that, during certain observances, the links between monk and *gana* have to be released

The *ṇakaloṇika* must have succeedingly "accomplished the (religious) act", that is a 3½ days fast they are *krtakarana*, whereas among the *savelkha*, some are *krtakarana*, some are not (*ak*) Further, some *bhikkhus* are "strong" (*sthirā*), some are "weak" (*asthirā*) devoid of firmness and resolution (*asthira dhrty avastambha-rahite*, VavT III 11 b 7) ¹⁷

An important distinction, in the *Mahanisikha* and the commentaries, (though it does not appear in the old canonical books) is that between *agiyattha* and *giyattha* or *kadaḥogī* the last mentioned is well versed in the treatises concerning the begging of food, clothes, and books, and in the *cheya-sutta* ¹⁸ The *giyattha* or "adept", is sometimes considered as a "bull" (*vasaḥa*, *vsabha*) ¹⁹, whereas the *agiyattha* is called a "deer" (*miga*, *mrga*) ²⁰

Moreover, some monks are recognized as "incompetent" (*akovidā*), while others are "competent" (*vikovidā*), which means that these either are *giyattha*, or have already effected a *prayascitta* (in fact, probably a *parihara*), or again amend themselves at the smallest hint (VavT II 97 b 5 ff)

Even among the *agiyatthas*, some know how to assimilate the instructions, they "digest" them properly (*parinamaka*), some do not,

17 Cf VavBh 1, 418, 420 = NisBh 6649, 6651, compare VavPithBh 160

18 *kadaḥogīgiyattho bhannaṃ Pind'esana Vattha-Pa'esana Cheya suv'ariyam sutt'atthao ahiyaṃ jena so giyattho* (*Jiyakappa cunni*, ad *Jiya* 16 a Leumann *Jita* p 1203, cf VavPithBh 109, T 38 a 10)

19 Cf Deo, History 226

20 VavBh 3, 264, 272, T IV 49 a 12, 58 a 9, III 42 a Compare the name of the first Tirthamkara, Usabha, Rsabha, and the "leonine" lineage of Mahavira, *sih'ubbhava-bhuenam appanenam*, *Āyār* 2, 15, 2, cf Doctrine p 24 n 3

During the ritual of the confession, the *acarya* is *simhanuga*, the culprit monk is *krostukanuga* (VavT III 42 a) Compare, among the Buddhists, J Przyluski, *Le concile de Rajagṛha* 115, 239 etc

but fear that the prescribed penance be too small as compared with the theoretically incurred *prāyaścitta* (*aparināmaka*); again, some will go too far as regards the assimilation, and will misunderstand their judges' mercy (*atiparināmaka*).²¹ All these peculiarities are summarized in the following table .

<i>niravekkha</i>	<i>sāvekkha</i>	
they are <i>gacchaniggaya</i>	(Cf the superiors, who are <i>gacchavāsi</i>)	
3 : <i>jīnakappiya</i> <i>pārihāriya</i> (or <i>parih</i>) <i>ahālandiya</i>	3 . <i>āyariya</i> <i>uvajjhāya</i> <i>bhikkhu</i>	
necessarily <i>kayakarana</i>	either <i>kayakarana</i>	or <i>akayakarana</i>
	either <i>thira</i>	or <i>a(t)thira</i>
	either <i>giyattha</i> = <i>kadajogī</i> = <i>vasaha</i>	or <i>agiyaattha</i> = <i>miga</i>
	is normally <i>parināmaka</i>	either <i>parināmaka</i> or <i>aparināmaka</i> or <i>atiparināmaka</i>
	is <i>vikoviḍa</i>	either <i>vikoviḍa</i> or <i>akoviḍa</i>

The distinction between the *giyattha* and *agiyaattha* is particularly important. It helps to decide which penances are right for which individuals, and, on the other hand, it is taken into account when choosing the chiefs of the community and of its various units.

THE NIRAVEKKHAS As for the *gacchaniggayas*, or *niravekkhas*, three classes are mentioned, in the following order : the *jīnakalpika* (*jīnakappiya*), the *pārihāravisuddhika* or *suddhapārihārīka* (cf *amg* *pārihārakappa-ṭṭhiya* or *pārihāriya*), the *yathalanda* (-*pratimā*) *kalpika* (*ahālandiya*). The *pārihāriya*'s status will be defined along with the atonement called *parihara* (*infra*)

The *jīnakappiya* follows the "rule of the Jīna" (*jīnakappa*). Unlike

the monk "of the rule of the *theras*," who, normally, is not allowed to be alone, the *ṇakappiya* goes about on his own, naked, without any belongings, steadily bearing all inconveniences, restricting his alms-begging in many ways (time, food, space) ²² As far as possible, he conforms to what has been Mahāvira's practice, during the twelve years after his enlightenment, when he lived as a homeless ascetic ²³

This solitude of the *ṇakappiya* (which is so strictly forbidden to the *therakappiya*) can well be looked upon as an archaic feature For many, it was well-nigh unbearable ²⁴

There is no doubt that the *yathalanda-pratīma* is archaic and quite obsolete For the *Pravacanasara*²⁵ relates its disposals with due reserve *ittham tavad asmabhir vyakhyatam* (174 a 4) ¹

The *ahalandīyas* observe various restrictions, especially as far as time is concerned²⁶ they never beg in one and the same area for more than five days (*ibid* 612 f) Their status appears to be intermediary between that of the *therakappiya* and that of the *ṇakappiya* They live five together at the very most ²⁷ Two degrees seem to be recognized according to their proficiency some still need coaching, and therefore keep links with the *gana*, or rather with its *ayariya*, while others are absolutely free from all ties ²⁸

The *ahalandīya* and the *ṇakappiya* rank as *attacīnta* (*atmacīntaka*) not being hindered by any other task, they concentrate upon their own self exerting themselves they pursue a common aim, they try to gain delivery, *pratīpattu kamaḥ* (VavT IV' 41 b 7)

In the same manner, the *parihariya* is exhorted to be regardless of his fellows, and to devote himself to his own spiritual progress, *att'attha cīntaga* ²⁹ In many respects, the atonement called *parihara* tends to impart the benefits of the *ṇakappa* without altogether depriving the monk of the advantages of the *therakappa* which he normally follows Just like the *ṇakappa* and the *yathalandapratīma*, this observance is probably but a survival In a sense, it looks like a sort of

22 Cf K p 47, quoting Abhayadeva, Jacobi SBE 22 57 n 2, Schubring, *Worte Mahāvīras* 100

23 Cf Ayar 1, 29 f, 40 ff, Schubring, *Worte* 115 ff

24 Cf *infra* Compare, among the Buddhists, *Majjhima Nikaya* 1, 17 II

25 *Gatha* 611-628, p 172 b-176 a

26 *landam tu hoḥ kalo*, *Pravacana* 611, cf 612

27 *pañc'eva hoḥ gaccho tesam ukkosa-parīmanam*, *ibid* 613, cf 173 a

28 *gacche pratibaddha apratibaddhas ca*, *ibid* 173 a 14

29 VavBh 1, 363 Cf VavT III 30 b

compromise between the oldest and the new religious life, the latter being cenobitical, and the former eremetical

Though there are some signs that the *niravekl* has' ideal was not always very much appreciated, there is no doubt that they were very proficient monks they had to live a particularly pure life ³⁰

THE PARIHAVANTAS On the contrary, the "proud" ones, *parihavanta* (*paribhavant*), lack religious zeal

Six types are recognized the *pasattha* (*parsvastha*), the *ahachanda* (*yathachanda*), the *kusila* (*kusila*), the *osanna* (*avasanna*), the *nitaya* or *nicca*, the *samsatta* (*samsakta*) ³¹ They are opposed to those who anxiously strive for delivery ³² They are excluded from the *sambhoga bhinnasambhogiko* 'manojoño 'samvignaḥ (VavT II 21 ¶ 6) It appears that they commonly transgress the rules concerning the alms and the *bhik-khu*'s daily duties (*avassaya*) ³³ It is their conduct, then, that is not commendable But in cases of emergency, they can be resorted to, they can prove quite useful for the community and its members, for they lack neither faith nor knowledge ³⁴

* * *

THE PĀYACCHITTAS Like so many other religious communities, the Jainas hold that the atonements purify the culprit of the stain left by the fault, they extract the "dart" that the offence would have been, they help to acquire impeccability, true knowledge, and delivery ³⁵

They rank as the first among the six "internal austerities", *abbhīntara(y)a tava*,³⁶ whereas the "external austerities", *bahira(y)a tava*, mostly consist of various food restrictions ³⁷ Thus, "*bahya-tapas* is

30 It was apparently criticized in some cases, cf VavT IV' 22 b 6 ff, 62 a 4 ff

31 *paribhavantah parsvasth'adayah*, VavT II 28 a 2, *parsvasth'adau ayatamane*, *Abhidhāna* 5, 659 b, s v *parih*, *dharmac cyuta*, *Samav* 23 a 12

32 About the *samvigga* (*samvigna*) or *jayamāna* (*yatamāna*), cf VavT II 28 a 1, *samvigna moksābhilasīn*, *ibid* IV' 73 ¶ 11, *vikaram icchanti*, *ibid* II 26 a 12

33 Cf VavBh 3, 165, and the relative T (summary in my Expiations 55 ff), also the commentary of Nis 13, 42 ff

34 Cf Vav 1, 35, VavBh 3, 212 f

35 VavBh 1, 322 ff, 2, 47, Uttar 29, 16, cf SBE 45, 164 and n 4

36 Cf Uvav 30, etc

37 Uvav *ibid*

virtually synonymous with fasting"³⁸ Hence another meaning of *tava*, *tavo*, *tapas*, which, in the recent disciplinary books, is the name of the sixth *payacchitta*, that mainly consists of fasts³⁹ it will be seen that it has replaced the older *parihara*

THEORETICAL REMARKS Traditionally, ten atonements are listed
payacchittam tu dasaviham (Uttar 30, 31)

They are quoted in a famous *gāthā*⁴⁰

aloyana 1 padīkamane 2 mīsa 3 vivega 4 taha viussagge 5
tava 6 cheya 7 mula 8 anavatthayā 9 ya parancie 10 c'eva

This list is reproduced in many texts, though sometimes with slight variants⁴¹ The *payacchittas*, thus, are said to be "the confession, repentance, mixed (or both these), restitution, and collectedness, further austerity, suppressing (part of), radical (suppressing of religious seniority), destitution, exclusion"

Though some of these may be theoretical rather than real, it is noteworthy that the Digambaras too teach ten *payacchittas* which mostly correspond to those of the Svetambaras⁴² It must be admitted that alterations took place early enough,⁴³ but, for the present purpose, it will suffice to consider the oldest list, comprising ten items⁴⁴

The first two are often alluded to, the last four are mentioned only in the oldest books of discipline (the *Kappa*-, *Varahara*- and *Nisīha-sutta*),⁴⁵ which, on the other hand, give instructions about the fifth, but ignore the third and the fourth Some teachers contend that the ninth and tenth are to be taken together and counted as one expiation only, moreover, they expulse the first and second, retaining instead the third one that unites them both, and which, according to them, should be called "external" (*bahya*) to the other six⁴⁶ Thus, the Jainas were quite aware of the heterogeneous character of the atonements The first five, it is true, are somewhat artificially forced into the above

38 R Williams, *Jaina Yoga* 238

39 ZDMG 60, 1906, 538, Doctrine 161

40 VavPīṭhBh 53, cf K p 12, Jīta p 1196 n 1, ubi *aha*

41 (*tad*-) *ubhaya* instead of *mīsa*, Uvav 30 l', Jīya 4

42 *Mulacara* 5, 164 f

43 Cf the list in the *Tattvartha*, comprising nine *payacchittas*

44 Cf S B Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* 40

45 Cf. Doctrine 161

46 VavPīṭhT 36 a 12, Bh 100 b, 108 b

enumeration But it should not be overlooked that the *aloyana* and *padikkamana* are the necessary preliminary to all expiations, and, moreover, that they are considered as very difficult observances indeed

The commentaries of the *Vavahara*'s first lesson hold still another view, and consider the *payacchittas* 1-6 as related, not to the confession etc., but to penances lasting for 25, 20, 15, 10, 5 days, and these as related to various fasts ⁴⁷

On the other hand, it should be kept in mind that the prescribed *payacchitta* must be proportionate not only with the fault, but with the culprit's religious rank, and abilities Consequently, the weakest monks incur the lightest *payacchitta*, at least according to theory ⁴⁸ Only the *niravekkhas* are supposed to redeem their offence absolutely, whereas, for the *savekkhas*, the eighth is the topmost expiation it is enjoined solely in the case of the most advanced amongst them, the *ayariya kayakarana* Hence the table of equivalences on p 99

This table seems to be rather theoretical, has it ever been followed in actual practice? In that case some difficulties would have arisen For, according to it, the *parihara* is prescribed even to the *agitartha*, while it is expressly stated elsewhere that this penance should be effected only by *gitarthas* (*infra*)

Though the evolution of this observance escapes us, one point is certain the *payacchitta* known as *tava* in *Uvav*, *Jiya*, etc., is listed in these treatises at exactly the same place where the *VavBhT* name the (*parihara*-)*tava* or *tapas*, corresponding to the *parihara* of the *Vavahara-sutta* ⁴⁹ This substitution of the *tava* for the old *parihara* is acknowledged in the *Jiya* and in the *VavBhT* ⁵⁰ Apparently, monks still underwent food restrictions and fasts (which are common features of the *parihara* and the *tava*), and were exempted from isolation, which is

47 Compare *VavPithBh* 164 f

48 Cf *K* p 12, *VavBh* 1, 422 f (= *NisBh* 6 655, 6 657), *VavT* III 49 a ff, compare *Manu* 8, 337 f, *Arthashastra* 3 10, 43 The actual practice may have been somewhat different (cf Gonda, *Die Religionen Indiens* 1, 295), also A L Basham, *The wonder that was India* 120 f, with keen and sympathetic insight

49 In the canonical formula *se s antara chee vā parihare va*, the order of the words is dictated by the rhythm (cf Wackernagel (-Debrunner), *Altindische Grammatik* 2, 1 p 166), etc

50 Cf *Jiya* 61, and Leumann p 1205, *VavBh* 3, 180 and corresponding *T*

[illegible]

the specific disposal of the *parihara* ⁵¹ This change is not to be wondered at for solitude had become terrifying in the eyes of the ordinary *therakappiya* monk, ⁵² but consequently some discrepancies arose according to theory, the *parihara* ranks as the sixth atonement, and is lighter than the eighth (*mūla*), in actual practice, however, the VavBhT commonly advise the replacement of the *parihara* by milder penances, especially by the aforesaid *mūla*

This does not alter the fact that the *parihara* had occupied a prominent position the commentaries distinguish between the monk being in it (*vattanta*) and the monk having gone out of it (*niggaya*) and incurred a heavier expiation It is the *parihara* that is prescribed first, rarely if ever the *cheya* or the *mūla*

Indeed, it sometimes appears as if the *parihara* were thought of as the *prayascitta* thus, when a pupil asks how many atonements there are, the answer is their number is limited according to the *sutra*, meaning the *Nisīha-sutta*, which deals solely with the *parihara* occurrences ⁵³

Moreover, when performing it, the monk imitates Mahavira not only does he live 'isolated (though in his *gana*) it is expressly stated that the observance should not exceed six months, the reason being that this was the duration of Mahavira's longest penances ⁵⁴

THE VEYĀVADIYA The *payacchutta* washes away the stain left by the fault, however, it is necessary to eliminate what *karman* has been accumulated during the previous lives This is effected by a complementary observance, the 'service', *veyavadiya* or *veyavacca* (*vaiyavrtiya*) ⁵⁵

The custom of *vaiyavrtiya* is not specifically Jain it is in use among the Buddhists⁵⁶, and it is taught in the Brahmanical Dharmasūtras etc Nevertheless, its consequences were bound to be much further reaching in a well organized community

It is held to be very meritorious And, if the monk is able to perform it together with the *payacchitta*, he is advised to do so,⁵⁷ but it

51 Cf *supra* 8, *infra* 21, 24 Compare a similar evolution, followed by a rigorist reaction in the case of the ninth and tenth *payacchittas*, Jīya 91, 100, 102, and Leumann p 1196

52 Cf VavT III 29 b 10, and *infra*

53 VavT II 80 b - 81 a, cf Bh 1, 223-226

54 VavT II 53 a 11 f, 79 b 11, 97 a 1, III 16 b 5, etc

55 Cf Vav 10, 35, Uttar 29, 43

56 Cf Vin I 46-49, IV 326, 1 f

57 Cf VavT III 4 a 2 f

seems that most *bhikkhus* did not possess the necessary strength⁵⁸ In any case, the *veyavadiya* played a very important part in linking all the members of the *sangha* and *gana* together While the teachers devoted much of their activity to the material and spiritual welfare of their pupils, these had to serve their masters Moreover, it will appear that, in the course of the hardest *payacchittas*, some proficient monk and even the superiors were requested to do the penitent's service

On the other hand, the *veyavadiya* could prove prejudicial to the common monks' progress Therefore, the teachers were advised to take all necessary measures so that the service would not exhaust the pupils or prevent them from proper study and meditation⁵⁹ Various provisions, however, point to the conclusion that *veyavadiya* soon ranked as one of the noblest observances⁶⁰

THE FIRST PAYACCHITTA (*aloyana*, *alocana*) The practice of confession was already established in India at the time when Buddha ■ and Mahavira's communities were developing It has been stressed that the Brahmanical teachers considered it a very important observance, just like the heterodox did⁶¹ But it seems to have been performed more systematically and perhaps more solemnly among the Bauddhas and Jainas than among the Hindus

On the other hand, the benefits acquired through confessing are very similar in the Buddhist and Jaina books According to the latter, all faults should be quickly washed away by the adequate atonement, but this, in its turn, cannot succeed except after a correct diagnosis, which the *aloyana* alone can make possible Hence, it must be true and honest The difficulty of this undertaking is acknowledged it needs fortitude, and, therefore, can be already looked upon as a kind of *payacchitta* (*supra*) Moreover, a good monk should express his regrets along with his fault ■

A stereotyped formula, which occurs in the canonical books, details the different stages on the path leading from confession to expiation Even if the sequence is partly artificial, it shows that the

58 Cf VavBh 1, 298

59 As for the able *mggantha*, he could, in his turn, if necessary, resort to the *niravekkhas'* practice

60 Cf VavT III 8 b, 10 b-11 a

61 Wilhelm Gampert, *Die Sühnezeremonien in der Altindischen Rechtsliteratur* 233

62 Cf VavT II 57 b 1, 59 a 4 f,

process should not be solely a negative, but also a positive one. The monk should confess, repent, blame (his fault in front of his conscience), reprove it (in front of the *guru*), turn away and be cleansed of it, he should firmly resolve not to do it again, and, finally, perform the adequate *payacchutta* consisting in austerities *aloejja padikkamejja nindejja garahejja viutṭeṇṇa viṣohejja akaranayae abbhutthejja aha'riham tato-kammam payacchittam padivajjeṇa* (Vav 1, 35, cf 6, 10 f, 7, 1, K 4, 25)

Other canonical treatises insist on the benefits that can be derived from *aloyana* ⁶³

The *Vavahara* 1, 35 teaches the correct procedure when he has committed a fault, the *bhikkhu* should address his confession to his religious superiors, the *ayariya* and the *uvajjhaya*, if they are absent, he turns to ordinary monks preferably of his own,—or else of another *sambhoga*, or even, if none of all these are present, to a layman who will have been asked to carry the religious paraphernalia, and thus will have been given the appearance of a monk (*saruvijam*), the *sutta* moreover mentions the pious sanctuaries (*sammam bhaviyam*), if all these are wanting, the *bhikkhu* should stand in an isolated place and humbly confess to the Saints and Perfect Ones (*arahantanam siddhanam antie*)

Because it is no easy task to confess, the superior must show the utmost kindness to the culprit and go out of his way to help him as far as he can ⁶⁴. As for the monk, he should confess straightforwardly and confidently, like a child talking to his parents

jaha bala jampanto kajja-m-akajjam ca ujjuyam bhana ⁶⁵

To make sure that the confession is honest, the confessors have to repeated three times ⁶⁶ if the three accounts are identical, they are held to be true

63 Uttar 29, 5, cf *Mahanisīha* 1, 16, 31 f, § 13. Compare VavBh 1, 134 = NisBh 6 391, according to which he who has confessed feels light, happy, etc

64 Cf VavT III 39 b 12 ff, 40 b 2, IV 18 b 5 ff. Hence, nine qualities are required from the superior, VavBh 1, 337-338, ten qualities from the culprit, *ibid* 339 b-340 a

65 Quoted ad VavBh 1, 133 = NisBh 6 392 = Ohaniṇṇ 801, cf *Mahanisīha* 1, 199 a

66 In conformity with the technique of the *sruta vyavahara* as opposed to that of the *agama vyavahara* who never errs, and therefore does not need the help of any stratagem

aloyavanti te u tikkhutto
saris'attham apaliunci visarisa parinamato kuncī

(VavBh 1, 137 = NisBh II 395)

According to VavBhT, there are three types of *aloyana* (1) the *vihar'a*, (2) the *uvasampayā* (*upasampad-a*), (3) the *azaraḥa* (*aparadh'a*). The first one is that of the religious life, which is thus laid open *viḥaram prakatayanti* (VavT II 17 a 6), from the commentaries, we learn that it is the *a* addressed by the monk to the superior of his own *sambhoga*. It takes place at regular intervals, and can be considered as the regular confession.

The other two occur in special circumstances. The second is that of the monk who leaving his own *gana*, wishes to join another company, where he is asked to state his reasons for so doing, the third *aloyana* is that of an offence by a *bhikkhu* who has come from another *gana* for this very purpose.

All three can be enunciated globally or *par'ā* point, *oghena vibhagena ca*⁶⁷. In fact the global *a* is not resorted to except in cases of emergency,⁶⁸ otherwise, it is allowed only in the *viḥar'aloyana*, if the incurred atonement does not last more than 25 days.⁶⁹

The length of the confession, the proper time for it, differ according to the type.⁷⁰ Except for the detailed *azaraḥa*, it does not matter whether the day is auspicious or not.⁷¹

The order according to which the *āpatti* are recalled is fixed: first the transgressions of the *mūlāgama* & of the *uttaragama* &c.⁷²

The commentators give further details as to each of the three sorts of confessions. The *azaraḥa* monks who come in view of the *viḥar'aloyana* should arrive before the residents have just begun their meal. Thus, the, will take it all together, either after the confession if the *aloyana* is a global one (that is in case the monks are liable to a 25 days atonement at the very most), or before the confession if it is detailed (the monks having incurred more than 25 days).

67 VavT II 17 b, Bh 1 52 f 2

68 Cf. similar rules *āpatti* & *Paṭiṭṭhi*, Vin 1 112 f. 15²

69 VavT II 21 a 9 f. 11 f., Ph 1, 52

70 VavBh 1, 53 = *LiṃP* 6 a 15

71 VavBh 1, 54, T II 12 f.

72 Compare the *Buddhi* & *Vinaya* 1, 112

It is addressed to the eldest (*ramiya*), or to the second eldest, or to *giyattha*, and it takes place, normally at the end of each fortnight, or after four months or after a year, or after twelve years at the most⁷³

The *uvasampayāloyana* is a very elaborate ceremony⁷⁴ It is preceded by a sort of examination of the *bhikkhu* to make sure whether he is worth being admitted or readmitted into the *gana* He cannot be received unless his reasons are pure, and he sincerely wishes to improve his knowledge, faith, conduct Moreover, it must be checked whether his behaviour in the main is proper If he is acknowledged to be faultless he is granted admission, and tested during three days, he himself observes whether the conduct of the *ayariya* is satisfactory If all are pleased, the candidate confesses his faults in the established order,⁷⁵ then bows to the superior, asking for advice, warning, and stimulus

aloyana me dinna icchamī sarana varana coyanam ti,
the guru promises

ajjo amhe sarejja varejja cojja ti ■

The *avarah'aloyana* is performed by a monk who has specially come from another *gana* to confess particular faults⁷⁷ This he must state as soon as he arrives, whether he be questioned or not⁷⁸ The superior will enquire about the reasons that lead him to leave his own troupe, and will receive him or not according to his answer, just as in the *uvasampayāloyana* Normally, this confession is a detailed one

The commentaries stress that it must be given in auspicious surroundings, days, etc⁷⁹ The superior and the *bhikkhu* should look towards the proper direction the latter towards the East or the North or the *caranti* (*duk*), that is the land where the Lord or any other great teacher has led or is leading his religious life⁸⁰ The *acarya* is seated looking towards the East, the other is on his right, facing the North, or again the *acarya* is turned to the North, the other is on the left looking

73 VavBh 1, 51, T II 17 a-b

74 VavBh 1, 61-119 = NisBh 6322-6376

75 VavBh 1, 119 = NisBh 6 376

76 VavT 38 b 11 ff

77 VavBh 1, 120-133 = NisBh 6 377-6 390

78 VavT II 39 a 5

79 VavBh 1 122-131 = NisBh 6 379-6 388

80 *caranti nama yasyam (disi) Bhagavan arhan vīharati, samā yataḥ kevala jñani*, etc., VavT II 42 a f

towards the East or the caranti. The culprit bows, makes the *aṅgali* squats in the *utkutuka* posture, and confesses, stating whether he sinned purposely or though he was paying due attention to the Rule ⁸¹

This ritual reminds one of the Hindu, and still more of the Buddhist ceremonial ⁸²

The commentaries are very particular about the order of precedence. The usual hierarchy between the two men can still be manifested. But the superiority of the confessor over the man who confesses should be clear. This is only too natural, as the confessor, so to speak, symbolizes the Rule. Therefore, he must take his place on a higher seat. As for the man who confesses, he should, theoretically, keep the *utkutuka* position, which is the pure one, though others can be tolerated. *yady utkutukaḥ sann alocayati, tataḥ suddhiḥ* (VavT III 42 a 10). Transgressions of etiquette are minutely studied by VavBhT ⁸³ they must be expiated along with the main offences.

THE SECOND ATONEMENT (*padikkamana, pratikramana*) The spirit of this atonement is expressed in the formula *tassa miccha me dukkadam*, "my fault is due to error" ⁸⁴. It means that the believer will turn away from bad conduct, and resume a salutary behaviour. *pratipam kramanam yad aha "sva-sthanad yat param sthanam pramadasya vasad gataḥ, tatraiva kramanam bhuyah pratikramanam ucyate"* ⁸⁵. It is sometimes considered as the fourth of the ten daily duties (*avassaya*) ⁸⁶. On the other hand, it seems that the *padikkamana* is strongly linked with the *aloyana* (*supra*), and it is noteworthy that there is no mention of an independent *padikkamana* ceremony neither in K (4, 25) nor in Vav (1, 35).

The *padikkamana-suttas* consider either all the various faults taken together, or each category of fault individually ⁸⁷. As far as time is concerned, *padikkamana* is said to be fivefold, for it takes place at five fixed moments or dates: in the evening to regret the day's faults, in the

81 VavBh 1, 133 = NisBh 6 390

82 Cf Kane, *History of Dharmasastra* 4, 85, *Majjhima Nikaya* 2, 248, 23 II, and Vin 1, 125 f

83 VavBh 1, 400 - 410, = masterpiece of scholastic work ¹

84 Cf VavT III 126 b 3 *pra'ikramen mithya duskrtam tad-visaye dadyat*

85 *Pravacana* 39 ²

86 Cf *Doctrine* 151

87 *Abhidhāna* 5, 271 ff

morning to regret those of the night; at the end of every fortnight, of four months, of the year

The ceremonial of the fortnightly repentance is known, thanks to a rather old text, the *Pakkhiya-sutta*,⁸⁸ which has been commented upon by Yasodeva. It can be summarized following the *Pakkhiya-cummi*:

The monks first complete their tasks. Then at sun-set, they recite the *sāmaṃya-sutta*, they collect themselves, recalling all the faults they have committed during that day, they salute (*namo-hara*), recite the hymn to the 24 Jinas, clean themselves, express the praise (*kukamma*). They prostrate themselves, then stand up, and confess following the order of precedence. The *guru* prescribes the *payacchutta*. They accept it, keep good spiritual dispositions, and recite the *padīḷamāna-sutta*. Standing, the *guru* recites his part, then sits down. The monks bow down and ask for mercy. The *guru* answers, asking for mercy too.⁸⁹ The monks enumerate their faults. the eldest should begin, turning first towards the youngest, and asking him for pardon for his various transgressions.⁹⁰ The latter, prostrate, makes *añjali*, and in his turn asks for pardon.

When all, the *guru* and the *bhāḷakhus*, have finished, they express the praise and proclaim that, after having regretted the faults of the day, they have regretted those committed during the fortnight. Then the *guru* exhorts to repent correctly *sammāni padikkamaṃ*. After this, they should collect themselves, meditate upon the Law, recite *sūtras*, the great Vows, Lord Mahavira's praise, the eulogium of religious Tradition and the homage to its teachers, servants, and divinity. Then, prostrate, they recite the five Graces (*khamei*).⁹¹

In the main, the daily repentance follows the same ceremonial, though it is slightly less solemn.⁹²

According to the above account, the ceremony is evidently public. And the *Pravacanasara* states that *padikkamaṃ* must take place in front

88 Cf. Doctrine 159, 55

89 *icchamī khamā-samāno uvaṭṭho mī abbhūntara pakkhiyam khameum — aham avi khamemī tubbhe tti*

90 The ritual is so established in order to inspire humility to every one present

91 Doctrine 159

92 *Pravacanasara* p. 39 a - 40 b

of the guru, nevertheless, if his teacher is away, the *bhikkhu* can perform it alone ⁹³

It will have been noted that, while the *aloyana* ritual seems rather simple, the *padikkamana* looks much more elaborate. A similar feature can be traced in the Buddhists' ceremonial when the monks have committed an offence, they confess it to the superior, and this confession is auricular. Then, at fixed dates they meet in an assembly the purity of which is solemnly proclaimed ⁹⁴. On the other hand, it should be remembered that, in Brahmanical circles, the practice of confession is very old, while it is only in later times that repentance came to be expressed ⁹⁵.

THE THIRD ATONEMENT (*misā, misra, or (tad-)ubhaya*) It combines *aloyana* and *padikkamana*. The peculiar features appear to be these (1) the repentance is necessarily preceded by the confession, which must be addressed to the guru, (2) the *padikkamana* immediately follows *aloyana*, and the regrets are expressed strictly conforming to the guru's advices ⁹⁶.

THE FOURTH ATONEMENT (*viveya, viveka*) It is but the restitution of alms which had been accepted, and which later on are found to be impure. The *bhikkhu* will be considered to be faultless if he gives them back conforming to the Rule (VavPithBh 109).

THE FIFTH ATONEMENT (*viussagga, vyutsarga, kaussagga*) The *kaussagga* is constantly resorted to in the religious life. It is meant to procure detachment. Various postures help to attain this aim, especially that which is immortalized by the colossal statue of *Bahubali* at *Śravana Belgola*. It is emphasized at the end of the *Layotsarga-sutra*, when the *bhikkhu* proclaims "I cast my body off by standing motionless, my self off by keeping silent and meditating", *kayam thanenam monenam jhanenam appanam vosiram* ⁹⁷.

In fact, this observance is supposed to have negative and positive results. (1) it destroys the sinful acts, (2) it helps to concentrate, to get rid of laziness, to conquer equanimity ⁹⁸.

93 Ibid, p 39 b 10

94 Cf Raffaele Pettazzoni, *La confessione dei peccati* 1, 312 ff

95 Gampert, *Sukhezzeremonien* 234 f

96 Cf VavPithT 20 b 6 ff, 37 a 2

97 R Williams *Jama Yoga* 213

98 Ibid, 213, VavPithBh 125

The length of the exercise is measured in "breaths" (*ucchvasa*), this unit is equal to the time needed to recite mentally the *pada* of a *sloka*, or a *namaskara* ⁹⁹ The number of *kayotsarga* in such and such circumstances is fixed, and so is their duration, they increase when the occasions become more important and solemn Thus, the religious collects himself before all his enterprises, and does so all the more when they are considered to be more and more difficult

THE SIXTH ATONEMENT (*parihara*, later replaced by *tava*, *tavo*, *tapas*) The *parihara* is the setting aside of the monk until he has finished redeeming his fault, he should keep away from those whose behaviour is pure *pariharo varjanam sadho itī gamyate apannapariharaḥ tatha hi sa prayascitti avissuddhatvad visuddha-caranaiḥ sadhubhir yavat prayascittapratipattya na visuddho bhavati, tavat parihriyate* ¹⁰⁰

While performing this atonement, the *bhikkhu* has a special status, he is in the state of redeeming, *nivvīsamana-kappatthi* ¹⁰¹ He is considered to be morally outside the troupe, *gaccha-niggaya*, and is not concerned with his companions *niravekkha* he concentrates upon his own spiritual progress and should strictly adhere to the Rule, *att'attha-cintaga* ¹⁰² The commentaries give many details about this *prayascitta*, the name of which they know perfectly well, though they often prefer to say *tava tapas* On the other hand, scholastics, besides this *apanna-parihara*, recognize a *suddhaparihara*, "p of the pure", or "pure p" it is supposed to be either the practice of the Rule by a completely pure monk, or the pure practice ¹⁰³ In fact, it is never met with in the K, Vav or Nīsiha, and it appears as an easy escape for the commentators when the culprit is not proficient enough to be prescribed the real *parihara*

The commentaries propose it for all who would not be able to bear the *parihara* or would derive no benefit from it, the nuns, the *agiyattha* ¹⁰⁴ those who have no strength or vigour

suddhatavo aṇṇanam agiyatthe dubbale asaṃghayane (VavBh 1, 359a)

99 Cf Doctrine 161, Williams, *ibid*, 215, VavPithBh 122, Jīya 22

100 VavT II 11 a 9

101 Cf Doctrine 162

102 Cf VavBh 1, 363, *supra*

103 VavT II 11 a An other name is *sodhi*, cf VavT IV 16 a

104 *agitarthatvena pariharatapo yogyataya abhavat* VavT IV 16 a 5, cf 17 b 3, *passim*

Elsewhere, though, commentaries fix, as a substitute for the *parihara*, the eighth *payacchitta*, the "radical" suppression of seniority (*mūla*, VavBh 1, 320 b, T III 11 b)

Before prescribing the *parihara*, the *guru* must make sure that the penitent is physically, intellectually, spiritually, apt to perform it ¹⁰⁵ The VavBh T state that it should be executed only during the rains so that it may be milder ¹⁰⁶

gimhanam avanno, causu vi vasasu denti ayariya (VavBh 2, 364 a)

Moreover, the penitent should never be left alone ¹⁰⁷ he should stay in places where he can eventually get ready help, especially from another *giyatha* thus, thanks to various disposals, this rigorous penance is softened in actual practice

* * *

The *parihara* is either "cumulated" (*samcayita*, sic'), or not (*asamcayita*) Though it can be further mitigated, the *asamcayita parihara* theoretically lasted as many months as the penalty that the religious has incurred

The *samcayita parihara* is prescribed when the culprit has in fact, incurred more than six months atonement from seven at the least to 180 at the most They are reduced to six, which is the maximum of *parihara* according to Mahavira's Doctrine (VavT III 1 b)

Each of these two types is "liable to abatement" or not (*ugghaya anugghaya*, -*ima*, (an)*udghatika*), or, as the commentaries prefer to say, is either "light", or "heavy" (*la(g)hu*, *guru*) ¹⁰⁸ The weight of the penance depends on two factors, time (*kala*) and austerities (*tapas*) ¹⁰⁹

The *samcayita* is meant to redeem several offences at the same time Its total duration is obtained after two operations, which are not detailed if the culprit is *gutartha* or *vikovida*, or even *parinamaka* They are the *sthapana* (*thavana*) 'carrying forward', and *aropana* (*arovana*) "addition" Taken together, these two operations constitute the *samcaya* ¹¹⁰

105 VavBh 1, 350 = NisBh 6 584, T III 28 b

106 However, see Deo, History 155 for the commentaries of Vriyah and Than

107 *ekakinas ca sataḥ pariharatapo na nirvahati*, VavT IV 22 b 7

108 Doctrine 162

109 VavT IV 25 b 2 ff, K p 14 n 1

110 Cf VavT II 58 b

Then, the *parihara* is set into "motion", or given (*prasthapana*, *patthavana*, *dana*, according to the *Nisīha cunnī*) ¹¹¹

The *patthavana* is said to be of two kinds,¹¹² the *arōṇa* of five sorts,¹¹³ among the latter, the "complete" variety, *kaṣīna* (*kṛtsna*) and the *akaṣīna* appear to be the most important

In the case of *akaṣīna* the total length is reduced, the "suppression" ¹¹⁴ varying so that the remaining expiation be necessary and sufficient to purify the culprit ¹¹⁵ In the case of *kaṣīna* there are no varying suppressions, but only fixed ones fifteen days are suppressed at the beginning and five at the end of each month (cf VavBh 1, 247)

The commentators name six sorts of *kaṣīna* (VavBh 1, 385 = NisBh 6 616), they give details about the fifth (*anudghata kṛtsna*) which is "complete without abatement", and still more about the fourth, or *anugraha-kṛtsna*, "complete with remission"

The remission is granted when the culprit, at the time of confession, expresses his regrets ('*ha dusthu kṛtam*' *ity adi*), or when he is known to be weak ¹¹⁶ The mechanism is explained thus suppose a monk has successively incurred two *parihara* of six months each he will perform only six months altogether Two cases occur

(1) six days of the six first months have already been performed the remaining five months 24 days are suppressed, the second group of six months are theoretically prescribed, but in fact, six days are suppressed,¹¹⁷

(2) of the first group of six months, only six days remain to be performed If a new fault, liable to six months is committed, these six months are theoretically inflicted, but in practice reduced to six days ¹¹⁸

If there is no remission the arrangements are as follow

(1) the new fault occurs at the end of the six first days the remaining five months 24 days are suppressed, while the six months

111 Quoted by Malayagiri VavT III 2 a 10, cf Bh 1, 294 a

112 VavBh 1, 412 a = NisBh 6 642 a

113 VavBh 1, 413 = NisBh 6 643

114 *ḡhosa*, *ḡhosa*, *ḡhosayati*, eventually explained *parityaga*, *parityajati*, VavT III 11 a, 6 a-b

115 VavT II 86 b 10 ff

116 VavT III 37 b

117 Ibid, 7 a-b

118 Ibid, 7 a

necessitated by the second offence are maintained. The total is six months six days ¹¹⁹

(2) the new fault occurs at the end of five months 24 days the remaining six days are suppressed, the second group of six months is maintained. Thus, the total is twelve months less six days ¹²⁰

* * *

The two arrangements that are characteristic of the *parihāra* are apparently signified by the two formulae *thavanijjam thavatta* and *karaniijjam veyavadiyam*. Other observances (the "service", study, meditation, fasts) were performed at the same time, but they are not specific.

The *parihāra* is summed up thus by Malayagiri ¹²¹ the monk first recollects. The teacher, in front of the whole *gana*, proclaims the rank of the two *nigganthis* who will assist him. He publicly states which arrangements are to be taken (*sthapaniijyam. sthapayitva*, VavT III 26 a 1). Lastly, the commentaries record which "services" the penitent will receive from his tutor and from an aid (*vaṇṇavartiyam karaniijyam*, *ibid* 2).

After the preliminary examination of the *niggantha* by the *guru*, after the *kayotsarga*, and if the astrological conditions are auspicious, the *parihāra* begins ¹²². Then the teacher says to the religious

kappatthito aham te, anuparihari ya esa te gito, ¹²³

"For you, I stand in the Rule...", meaning that, unlike the other religious, he is not to be avoided by the penitent.

Though the formula *thavanijjam thavatta* has sometimes been misunderstood, there is little doubt that it refers to the arrangements that morally exclude the monk from the society of his companions ¹²⁴. The *guru* sums them up at the beginning of the observance. He asks the other monks not to disturb the penitent who, on the other hand, will not speak to any of them either.

esa tavam padivajjai, na kim ci alavati ma ya alavaṇṇa ¹²⁵

119 *Ibid*, 7 a

120 *Ibid*, 7 b

121 *Ibid*, 25 b ff

122 VavBh 1, 350 = NisBh 6 584, VavBh 1, 360, 361a = NisBh 6 593 n

123 VavBh 362 a = NisBh 6 594 a

124 Cf my discussion in *Les Expiations* 183 f and in *Drei Chedasūtras*, ad 1, 17.

125 VavBh 1, 363 n = NisBh 6 595 a

Further, the teacher states which are the ten prohibitions restricting the exchanges between the *parihariya* and the pure *nigganthas*. They apply both to the penitent and to the others

*alavana padipucchana pariyatt' utthana vandanaga matte
padilehana sanghadaga bhatta-ddanam sambhujana c'eva* ¹²⁶

Thus, the *parihariya* (1) will not talk to his companions, nor will they talk to him, (2) will ask them no question about the text or the sense of the sacred books, nor will they ask him, (3) will not study the Doctrine with them, nor they with him, (4) does not stand up in the usual circumstances as a sign of respect, nor do they, (5) does not salute, nor do they, (6) does not offer the various pots, nor do they, (7) does not inspect the baggage with the others, nor do they, (8) does not meet with the others, nor do they, (9) does not present anything to eat or drink, nor do they, (10) does not eat with them nor do they with him. All transgressions should of course be expiated. And it is noteworthy that the heavier atonements are prescribed for the transgressions of points 9 and 10, that is when the trespassers have taken no heed of the various restrictions concerning the exchanges of food and drink ¹²⁷

This is not mere chance. Other provisions show the importance that was attached to food. At the end of the *parihara*, the monk and his companions are again allowed to talk to each other, etc. But they do not eat together before an extra period has elapsed¹²⁸ (from five days to one month, proportionally to the length of the *parihara*). Moreover, it seems that, even during the *parihara*, the Elder can allow the penitent and the pure monks to meet and study together (Vav 1, 21), they may even for study-purposes be permitted to live together,—in which case they eat separately (*ibid* 2, 27)

On the contrary, they never partake of the same food, except in cases of extreme emergency. If the penitent is becoming exceedingly weak (Vav 2, 28, Bh 2, 371 f, 374), or if there is a famine or some sort of calamity in the country (Vav 2, 29 f) ¹²⁹

126 VavBh 1, 364 = NisBh 2 881 = 6 596

127 VavT III 31 a, IV 17 b, cf. the table in Expiations 185

128 Vav 2, 27, cf. T IV 80 b *alapan'adinī sarvaṇi kriyante, navaram ekaṃ bhojanam ekatra varyate*

129 About the importance of food, cf. Om Prakash, *Foods and drinks in Ancient India*, Introduction, etc., Expiations 187, and n 1, ubi alia

The seclusion which is the specific feature of the *parihara*, has been very much feared, at least if we are to trust the commentaries. The weak are spared this, and for them *mula* (or *suddhaparihara*) is prescribed in its place.¹³⁰

It even happens that the future *parihariya* so much fears this observance that he has a nervous breakdown (VavBh 2, 102 a) then the *ganavaccheiya* should comfort him

His loneliness is somewhat alleviated by the services of the "regular" one (*kalpasthita*)¹³¹ and of the "second" (*anuparihariya*, *anupariharika*) they do the "service" (*karaniyam veyavadiyam tabhyam kartavyam*, Vav 1, 17 ff, T III 34 a 1 f) To serve means to praise or exhort, to criticize, to sustain

anusitthi uvalambhe uvaggahe c'eva

(VavBh 1, 374 b = NisBh 6605 b)

the service can be either material (especially the *uvaggahe*), or more often spiritual.¹³²

To the *kalpasthita*, the penitent can address salutations, confession, etc., the *parihariya* can question him about the Doctrine, from him, he receives directions concerning the various abstinences.¹³³ Thus, the *kalpasthita* sustains the monk in his spiritual progress (*upagraha*) As for the material help, it seems that he rather commits it to the *anupariharika*. On the other hand, he himself has to give the praise or exhortation (*anusitthi sutti karanam va*), and the criticism, that should always be benevolent (*yat sanunayopadesa danam esa upalambhaḥ*).¹³⁴

The task of the *anuparihariya* is defined in VavBh 1, 368 (NisBh 2 885, 6 600)

utthiyya nisuiyya bhikkham hindeyya bhandayam pehe

kuviya piya bandhavassa va kareḥ yaro vi tusiṇo

The penitent who cannot stand up, sit down, go for alms, inspect his baggage, says "I try to stand up", then the other helps him. But, while helping him, he should not speak a word

130 *yasmāt suddhatapasī dasāpy alapan'adim padanī santī tena karanena tat tapaḥ karkasam na bhavati*, VavT III 33 b 8

131 Compare amg *kappaga*, Vav 2, 2, 4

132 VavBh 1, 378 = NisBh 6 610

133 VavBh 1, 367 = NisBh 2 884, 6 599

134 Cf VavT III 34 a

The reason why the *anuparihariya* should be a *giyattha*¹³⁵ can be readily imagined he must be sure to act according to the Rule,—and this, precisely, is the case of the “adept” Thus “sustaining” the penitent as far as *caritra* is concerned, the “second” discharges the superior of heavy tasks he helps him to spare the necessary time for other duties, especially for teaching all pupils the *jnana* and *darsana*¹³⁶

THE SEVENTH AND EIGHTH ATONEMENTS (*cheya*, *cheda*, *mula*) While the commentaries give a detailed account of the *parihara*, they give little information concerning *cheya* and *mula*

Cheya consists in the partial suppression of the seniority, *mula* is its “radical” suppression

It is seldom that the canonical books prescribe no atonement before the *cheya*¹³⁷ Generally, K and Vav enjoin a “proportional *cheya* or *parihara*”, *se s'antara chee va parihare va*¹³⁸ And the commentators deal with the *cheya* as if it were a substitute for the *parihara*, or an atonement meant to complete the latter Its length is calculated like that of the *parihara*, which it continues or replaces, growing either every five days, or every month every four months¹³⁹

Though the explanations given in VavT vary in the details, it seems a well-established custom to inflict a *cheda* only when new faults are committed after the prescription or the inception of the *parihara* either after a *samcayita parihara* (first *udghata*, then *anudghata*),¹⁴⁰ or after three *asamcayita parihara*¹⁴¹

All these rules seem rather theoretical But there is probably not much to be added, except this it may be that, at the same time, the religious was advised to study, particularly the *Cheya-sutta*, that is books dealing especially with discipline¹⁴²

135 VavBh 1, 362 = NisBh 6594 About the qualifications of the *giyattha*, *supra* 6

136 In the Buddhist community, no atonement is found which would be identical with the Jaina *parihara* But, in many respects, the *paticchanna parivasa* can be compared with it (Cf K p 12)

137 However K 5, 5 does

138 K 2, 4-7, Vav 1, 21, 22-24, 3, 2, 4, 11 f, etc

139 VavT III 11 a 5 f, compare PihT 46 a 7 f

140 VavT II 97 b 2 f

141 Ibid, III 2 a-b

142 Cf Doctrine 51 f

The *mūla* is the eighth and the last atonement that can be prescribed for the Jaina monk living normally in a *gana* * rather, the *acarya* is the only one who is liable to this *prāyascitta* (*supra*).

His seniority is completely suppressed. He must begin his religious life afresh, from the vows onwards. But he is not made to observe any *tapas* ¹⁴³

On the other hand, a list of those who should be prescribed the *mūla* is given in VavBh 1, 320 :

*tav'atiya-m-asaddahae tava-baliḥ c'eva hoḥ pariyāge
dubbala apparināme atthira abahussue mūlam*

They are * those who need more than the sixth (or seventh) expiation, who are not confident in the purificatory power of the sixth; or who bear it too easily, etc., and those who having incurred the ninth or the tenth are not able to perform them succeedingly ¹⁴⁴. On the whole, then, *mūla* would appear to be used rather like a substitute : for the ninth and tenth atonements, from which the *sapeksas* are exempted, for the sixth and seventh when these would be too light; for the sixth if, on the contrary, it exceeds the strength and the maturity of the penitent.

THE NINTH AND TENTH ATONEMENTS (*anavatthaya*, *anavasthaya*, *pāranciya*, *pārancita*) The ninth atonement is the *anavatthayā* (= *anavasthaya*, for *anavatthavaya*), "destitution". The tenth is known as the "last" in the commentaries. If it had a specific name, it did not come down to us, we only read of the penitent being *paranciya* (*parancita*), "excluded".

These expiations are prescribed exclusively to the *niravekkha* religious (the *jinakappiya*, *parihariya*, *ahalandiya*), who have already proved that they are fit to live in solitude.

Destitution is incurred by those who have robbed or cheated Jaina or non-Jaina religious people, or who have given a slap in the face (K 4, 3 and Bh ad loc). Exclusion is proclaimed against those who nourish bad feelings or thoughts, or are lazy, or addicted to homosexuality (K 4, 2), according to Thān, to those who (1) break a *kula* (2) or a *gana*, (3) who favour violence, (4) because of whose defects violence progresses, or the right Doctrine can be obliterated, (5) or those who are inquisitive and ask unbecoming questions (300 a). Thus, the *paranciya*

143 Cf the commentary ad K 4, 2-3

144 Cf T III 11 a-b

is blamed for his dispositions rather than for definite offences¹⁴⁵ Therefore, it seems that he should be excluded once for all. However the *Vavahara* teaches that he can be taken back into the *gana* and rehabilitated, just as the *anavatthappa* (2, 21 and 23; 19 and 22) The rehabilitation is operated by the *ganavaccheyya*, after due consideration of the penitent's behaviour, and of the *gana*'s wishes. The *anavatthaya* performs *tava* after his reordination, the *pāranciya* before it¹⁴⁶ The commentaries of Vav 2, 18-23 define the status of both these penitents together¹⁴⁷

They are excluded from the "circle" or ground where their *gana* is established *yāvad anavasthāpyam pārancitam vā vahatī tāvad bahiḥ ksetrād avasthate*¹⁴⁸ Consequently,—and because he sinned, he is not a real ascetic, but only an apparent one, *samyata-rūpin*¹⁴⁹ Moreover, the *pāranciya* must leave the religious paraphernalia¹⁵⁰ On the other hand, neither he nor the *anavatthappa* should behave like laymen¹⁵¹ When begging, they observe restrictions quite similar to those of the *gnakappiya*¹⁵² Though they are established outside the *gana*, they receive the daily visit of the *āyariya*, who enquires after their health, helps them in their study, and if necessary comforts them¹⁵³ If he is hindered, he sends them a delegate, either the *uvajjhāya*, or any *gīyatiṭṭha* these should at once inform the penitent of the reasons why they have been asked to come, then they all keep silent, performing the superior's orders¹⁵⁴ If, notwithstanding these measures, the *anavatthaya* or *paranciya* grow exhausted, they are taken care of by the *ganāvachcheyya* or by the *āyariya* (cf Vav 2, 7-8)

It will have been noted that in many respects, the two last atonements are cognate to the *parikhara*

When the time for the religious's readmission into the *gana* has come, the penitents approach the teacher as if they were lay believers

145 Cf Doctrine 162

146 Commentaries of K 4, 2-3, Thān

147 VavT IV 52 a - 58 a

148 Ibid, 53 b 4, cf. 26 a 9

149 Cf VavT IV 56 a 1 ff, cf Bh 2, 249 f

150 ThānT 300 b

151 VavT IV 53 b 5

152 Ibid, 53 b 6

153 VavBh 2, 239 f

154 VavT IV 54 b, cf supra the *anuparikhari*

(*gūhi*, Vav 2, 19, 21) This means that they must take care to behave perfectly according to the Rule. They will not bathe, but will wear fine clothes. Then they go to the assembly of *bhikkhus*, approach the superior and say "Lord, I wish to hear the Law." The superior recites it. Then the penitent proclaims "I believe in this righteous Law. Let me leave the world." 155

Though the *ganavaccheiya* is forbidden to receive the *anavatthaya* and *paranciya* into the *gana* if they do not come as lay believers, the *gana* may insist that they be rehabilitated. The *ganavaccheiya* then must comply with the *gana*'s wishes (cf. *jaha tassa ganassa pattiyaṃ siya*, Vav 2, 22 f). Four cases are listed, when the penitents need not perform this preliminary ceremonial: (1) because of regard for the king, and because the community is grateful to the penitent for past services (VavBh 2, 243–254), (2) when an *ayariya* has suffered some prejudice in his *gana* (ibid 2, 255), (3) because his people wants him and no other (ibid 2, 258 f), (4) if there is a controversy between two *ganas* the members of which are *agiyattha* (ibid 2, 260 ff).

In the Digambara community, the two last atonements were called (9) *parihara*, (10) *saddhana* (*Mulacara* 5, 165, (10) *sraddhana*, *Asadhara*, *Anagaradharmamṛta* 7, 56). They differ in various details from the Śvetambaras' *anavasthaya* and *carama*. But the general aim is the same: to release the links between the penitent and his fellow monks, help him to behave correctly, so that he can concentrate on his own spiritual progress, and resume his previous good conduct after readmission into his *gana*. Meanwhile, he has been placed in conditions which should constantly remind him of Lord Mahavira's example

~~~~~  
155 VavBh 2, 233



## Jaina Phrasology In The Bhagavadgītā

K. H. KAMDAR

I HAVE observed the use of so much Jaina terminology in the course of my repeated perusal of the *Bhagavadgītā*. An attempt is made in this contribution to bring out the salient parallelisms. I have avoided full recital of the verses of the *Gītā* in the interest of economy of paper.

Jainism has ordered the laity and the monks to observe five *vratas* (vows) which are classified as *अणु* (minor) and *स्यूल* (major) according to the status of the observer. The first and the basic vow is that of abstaining from injury to a sentient being and is named *माणातिपादविरमणम्*, *माय* or life is discussed in great details by Jaina writers. In verses 46, 47 and 48 of the first Discourse (*अध्याय*) of the *Gītā* we come across a conscious, though temporary, resort to this *अणुव्रत* by Arjuna, when he says to *Śrī Kṛṣṇa* that the *Pāṇḍavas* were being involved in the act of committing a great sin by preparing to kill their kith and kin in order that they might get royal pleasures. The grief is so overpowering that Arjuna would prefer being killed by the *Kauravas* in battle; he would prefer to die at their hands, without arms, without resistance, and in the act of dying he would feel happy. (*अहो बल* etc., verse 45; *यदि मामप्रतीकारम्* etc., verse 46; and *एवमुक्त्वा* etc., verse 47).

I have found the great ideal contained in the famous verse 69 of the second Discourse (*या निशा सर्वकृतानाम्* etc.) literally described more than

once in the *Ācaranga-Sūtra*, as shown by me in the magazine *Jaina* of Bhavnagar. The explanation for the parallelism is obvious. The consolidation of the *Ācaranga* and other *Sūtras* was done by learned Jaina monks who were originally Brahmins, well-versed in the *Upanisads* and the *Brahma-Sūtras*. The date for the *Ācaranga-Sūtra* is 2nd or 3rd century before Christ, although it was collated in its present form in the 5th century A D.

The *Gita* uses the phrase *प्रज्ञावाद* in verse eleven of the second Discourse. This very phrase with a parallel meaning is read in the *Ācaranga-Sūtra* as pointed out by me in the *Jaina* magazine of Bhavnagar some time back. The use occurs in the *Gita* in verse eleven of the second Discourse where Śrī Kṛṣṇa rebukes Arjuna for giving expression to thoughts which were apparently prudent but which missed the deeper sense of wisdom. *प्रज्ञावादाश्च मापसे* etc. The reader should note the use of the plural in *प्रज्ञावाद*.)

The concept of चक्र (Wheel) is very common to Jainism and Buddhism, the Asoka Cakra having been adopted by us as our national emblem. I read a reference to the same idea, although, I am afraid, its great significance has not been adequately brought out by critics. The word चक्र (Wheel) occurs in verse 16 of the third Discourse. The verse reads as एष प्रवर्तितं चक्रम् etc. I may add that the word *प्रवर्तित* is eminently Jaina and Buddhistic.

Jaina thinkers refer to eight kinds of Karma: ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, गोत्र, नाम, आयुष्य, etc. which cloud or obscure the soul's access to right knowledge (सम्यक् ज्ञान), right faith (सम्यक् दर्शन), right conduct (सम्यक् चारित्र्य). The terms आवरण and मोहन occur more than once in the *Gita* as applied to knowledge and conduct. I have not come across the use of the word दर्शन meaning faith or श्रद्धा, though there are several references to श्रद्धा (Faith) in the text of the *Gita*. The relevant verses are 38, 39, 40 of the third Discourse. Even the illustrations are the same as in Jaina philosophical literature. Śrī Kṛṣṇa says that true knowledge is wrapped up by Ignorance just as flame is enveloped by smoke, as mirror is wrapped up by dirt, as embryo is wrapped up in aninion. The verses start as धूमेनाविपते etc., आवृतं ज्ञानमेतेन etc., एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य etc.

The word मोहन, which is the same as the Jaina use of मोहनीय, is found in verse 11 of the fourteenth Discourse, and verse 39 of the eighteenth Discourse, wherein Śrī Kṛṣṇa observes that तमस् deludes (मोहन) all beings (XIV, 8) and that happiness deludes the self in the begin-



ning and by succession (अनुकथ) on account of Sleep, Indolence and Indifference (प्रमद). The word अनुकथ in the verse is essentially Jaina.

The concept of Bhāvanā is basic to Jainism and Buddhism. Haribhadra Sūri has given an elaborate dissertation of the idea in his धर्मसिद्धि. The Gītā refers to the concept several times as if it were expounding the Jaina creed<sup>1</sup>. The homelessness of the Yati is referred to as also the उदासीन भावना in verse 16 of the twelfth Discourse, as for instance, a person who is अनपेक्ष, उदासीन, सर्वारम्भपरित्यागी is dear to Śrī Kṛṣṇa.

A terse dissertation is found of this kind of Bhāvanā in verse 20 of the fifth Discourse, where Śrī Kṛṣṇa observes न प्रदुष्येत् प्रिय प्राप्य etc. Śrīmad Rājacandra gives expression to the idea several times in his मोक्षमाला.

The other Bhāvanās are करुण्य (Sympathy) and मैत्री (Brotherhood). The two are conjointly mentioned in verse 13 of the twelfth Discourse, which may be quoted full, as it strikes as eminently Jaina. अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च । निममो निरहकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥

The emphasis is mine. The concepts of मैत्री and क्षमा (Brotherhood and Forgiveness) are repeated by Jainas on the last day of the Pajusana week. Vinoba Bhave persistently appeals to his readers to cultivate the same Bhāvanās—मैत्री and करुण्य.

The fourth Bhāvanā is that of प्रमोद—feeling happy over the good fortune of others. I have not found mention of प्रमोद in the Gītā.

The word आरम्भ is peculiar to Jainism. So are राग (Attachment), द्वेष (Spite), etc. which are Kaśāyas. The phrase सर्वारम्भपरित्यागी is read in verse 25 of the fourteenth Discourse of the Gītā. The words मान (Honour), भयमान (Insult), भय (Fear), क्रोध (Anger), etc. occur times out of number in the Gītā. The opposite of आरम्भ is अनारम्भ. Śrī Kṛṣṇa says in verse 12 of the fourteenth Discourse that आरम्भ or Undertaking of कर्म (Action), as also Greed, Desire, Non-tranquillity (असम) etc. generate from रजस्. शम is jointly used by the Jainas with उपशम (Tranquillity) and is contrasted with Destruction (क्षय). In verse 12 of the fourteenth Discourse the Gītā describes the सर्वारम्भपरित्यागी person as one who has discarded all undertakings, who is self-composed in the midst of honour and insult, who is equanimous to friend and foe, as if he is beyond all Gunas. The description fits in with the condition of a Yati—self-controlled monk, who is defined as one who is devoid of काम (Desire), of क्रोध (Anger) and who has control of his चेतस् (mind), in verse 26 of

the fifth Discourse, and in verse 11 of the eighth Discourse. The Yati must be absorbed in स्वाध्याय-संज्ञाय which is a peculiar Jaina term. He must practise continence (ब्रह्मचर्य) according to verse 8 of the eleventh Discourse. He is pure on account of knowledge and penance (verse 62 of the tenth Discourse). The Yati is also called मुनि because his intellect is self-composed (स्थितधी), according to verse 56 of the second Discourse. The same idea is repeated in verse 5 of the eighteenth Discourse where the मुनि must discard speech etc. The Gita uses in this verse the word युक्त which is identical with Hemacandra's usage in his *Yoga-Sastra*.

Of equal importance is the frequent use of the word परिग्रह which is a familiar word in Jainism and the absence of which constitutes the fifth *vrata* of the Jainas. It is termed अपरिग्रह. The concept has been made familiar to the present generation by Gandhiji and after him by Vinoba Bhave. According to verse 53 of the eighteenth Discourse, the person who wants to be qualified for Brahman must abandon परिग्रह which is rendered into English as covetousness by Babu Bhagvandas and Mrs A. Besant, but which really means Property, Possession.

The twin concept of बन्ध and मोक्ष (Bondage and Release) so familiar to every Jaina is referred to in verse 18 of the eighteenth Discourse where the person of pure Sattvika Intellect is in the position to know the essence of Bondage and Release. In verse 5 of the eighteenth Discourse बन्ध is spoken of as निबन्ध. It is the fruit of आसुरी (demoniacal) possession. According to Jainism both पुण्य and पाप (Merit and Sin) lead to Bondage, even पुण्य (Merit) leads to बन्ध (Bondage), for merit must yield its own result which is always good. In verse 60 of the eighteenth Discourse, a surprisingly Jaina view is presented of कर्म (Action) which attaches to the soul by Nature—स्वभावजेन निबद्ध स्वेन कर्मणा.

The Gita speaks of शुभ and अशुभ (good actions and bad actions) more than once. The secret (गुह्यज्ञान) of release from अशुभ कर्म (evil deed) is given by the Gita in the first verse of the ninth Discourse and in the 28th verse of the same Discourse, as for instance शुभाशुमफलैरेव मोक्षयसे कर्मबन्धने (You will be free from the bondage of good and bad actions, etc.). Here we find reference to the तत्त्व (essence) of निर्गुण (shedding of कर्म, good and bad), a word which I have not been able to find in my reading of the Gita.

Arjuna confesses to realization of the Truth by him at the end of the Dialogue in the famous verse 73 of the last Discourse, नदो मोहः स्मृतिर्लब्धा etc. The word स्मृति here is opposed to मोह (Delusion, Infatuation) and

■ almost identical with सम्यक् ज्ञान (True knowledge) of the Jainas Arjuna's मोह (Delusion) disappeared and Truth was realized by him (स्मृतिर्लब्धा) Jaina canonical literature is profuse with dialogues between Mahavira and learned Brahmins like Gautama, Sudharmā, etc who were his chief disciples and Skanda etc in the *Bhagavati* and other *Sutras* where the opponents are convinced of their Delusion and become conscious of (स्मृति) ■ new conviction of true knowledge (सम्यक् ज्ञान). They accepted conversion from Mahavira who said यथासुखम् (as you please) The *sutras* describe them as अन्तेवासी (those who lived nearest to Mahavira) The word is *upanisadic* Many of them immolated themselves on the Nipula summit at Rajagrha

In verse 58 of the second Discourse, the *Gita* gives the famous instance of the tortoise contracting itself in water, just as the man of व्रता (wisdom) withdraws his senses from all objects The same illustration is found in the *Uttaradhyayana Sutra*

Merutungacarya has repeated several phrases of the *Gita* in his immortal *Bhaktamara-Sutra*, as for instance आदित्यवर्ण in the 9th verse of the eighth Discourse, त्वमस्य विश्वस्य पर निधानम् in the 18th verse of the eleventh Discourse, also पुरुष पुराण विश्वस्य पर निधानम् in verse 38 of the same Discourse Such illustrations can be multiplied

I have tried to bring out in this contribution the salient parallels between the phraseology of the *Gita* and Jainism The parallels are easily explained There was, in the age when the two literatures appeared on the scene of Indian thought, a common background for Jaina, Buddhistic and Brahmanical philosophical beliefs Brahmins were the great co ordinators of the rich culture of the age In this adventure they borrowed freely from their rivals, the Jainas and the Buddhists, whose thought influenced the moral and ethical, as also the philosophical systems of the age The culture was pre-eminently synthetic and elastic It was tolerant It could absorb successfully the best that was contained in the various systems

I might be permitted to make one observation Words like शुभ, अशुभ etc have been defined and explained in various commentaries by Jainas, Buddhists and Upanisadic scholars It is suggested that we made a comparative study of the commentaries I am informed that ■ comparative study of the commentaries on Kalidasa's *Meghaduta* has been made recently in some Indian Universities It ■ high time that similar effort be made in the direction of the study of commentaries of Jaina, Buddhistic and Brahmanical terminologies

Some time back the reformist Jaina monk, Muni Śrī Santabala, wrote on Jaina thought in the *Gītā*. My contribution strikes a different note.

I have detected even semetism in the *Gītā* as for instance, in verse 7 of the ninth Discourse : सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिदम् । कस्यश्चये पुनस्तानि कस्यादौ विद्युजाम्यहम् ॥

A little known fact may be mentioned here. Al Beruni, the Arab traveller who visited India in about 1031 A.D. and who was a good Sanskritist, mentions in his *Account of India* some verses of the *Bhagavadgītā* which are not found in the text now extant.

I have referred in this brief article to some common terms bearing almost identical meanings in the *Gita* and the Jaina Sūtras. A close study of Buddhist texts reveals the same identity. The late Prof. H. Jacobi was the first to point out the identity by citing the use of the term आलव by the two sects, Jainas and Buddhists. This was done more than a generation ago. I was able to notice a repetition of the same experience in the last of the three lectures which were delivered in the last week of January, 1967, under the auspices of the M. S. University of Baroda by Prof. Prahlad Pradhan of the Utkal university, Bhuvaneshwar. The subjects of the three addresses were : (1) असंग and महायानसुनालंकार, (2) अमिधर्मसमुच्चय and स्थिरमति's commentary on it, and (3) अमिधर्मकोशमाप्य.



## Ramagiri In Jaina Literature

V. V. MIRASHI

THE location of Rāmāgiri described in the *Meghadūta* of Kālidāsa has recently become a matter of keen controversy. Many years ago, while editing the *Meghadūta*, Prof H. H. Wilson suggested that it might be identical with Rāmṭek, about 28 miles north of Nagpur, but beyond stating that the hill was covered with buildings consecrated to Rāma and was periodically visited by numerous pilgrims, he did not substantiate the identification with any evidence. Besides, his identification of Mala with Maldā in the Bilāspur District of Madhya Pradesh, and of Amrakūṭa with the Amarakantak hill where the Narmadā takes its rise, are not in accordance with the description of those places in the *Meghadūta*<sup>1</sup>. Prof K. B. Pathak accepted this identification of Rāmāgiri with Rāmṭek near Nagpur in his first edition of the *Meghadūta* but in his second edition of that work published in 1916 he proposed to identify the place with 'the Rāmgarh hill in the Central Provinces as the place intended by the poet owing to its extreme proximity to

---

1 Kālidāsa describes Mala as a table-land situated to the north of Ramagiri, while Maldā in the Bilaspur district lies southeast of Rāmṭek. Amrakūṭa cannot be Amarakantak, for the poet describes in the *Meghadūta* that the Cloud-messenger saw the Narmadā after flying considerable distance from Amrakuta with great speed (सोमेत्सर्गदुत्तरगतिरात्तर वार्यं तीर्थं । देवां द्रष्टुमिति etc.) Amarakantak is, on the other hand, the source of the Narmadā.

Amrakuṭa or Amarakantak, the source of the Narmada' The argument advanced for this identification does not bear scrutiny as shown elsewhere<sup>2</sup> More than twenty years ago we proved the identification of Ramagiri with Ramtek in an article published in the *Nagpur University Journal*, No IX, pp 3 f Recently the controversy has been revived by Shri V K Paranjpe of Poona who, in his Marathi and English books on the subject, has reiterated the identification of Rāmāgiri with Ramgarh, first proposed by Prof K H Pathak We examined his arguments in several articles in Marathi<sup>3</sup> and also in English<sup>4</sup> and showed how they are extremely fallacious based as they are on forced interpretations of Kalidasa's words and wrong identifications or some other places like Mala and Amrakuta It is not intended to repeat the arguments in favour of Ramtek or those against Ramgarh, but to state what light is thrown on the problem by the evidence afforded by Jaina literature The suggestion for the examination of this evidence was made to us by Prof V M Kulkarni, Gujarat College, Ahmadabad, when he read the controversy on the problem and drew our attention to it some years ago We propose to deal with the subject here

The first mention of Ramagiri in Jaina literature occurs in the *Paumacariya* (Sanskrit, *Padmacarita*) of Vimalasuri<sup>5</sup> The date of this work is not certain If the statement in that Prakrit *kavya* (118, 103) could be believed, it was completed in the year 530 after the *nirvana* of the Tirthankara Mahavira The date of the Tirthankara is not yet definitely proved Some place his *nirvana* in 526 B C while Jacobi places it in 467 B C According to the former view the work was completed in A D 4, while according to the latter it was finished in A D 63 But the statement in the *Paūmacariya* is not accepted by scholars It is pointed out that according to a statement of Vimalasuri himself he was a disciple of Vijaya, who was himself a disciple of Rahu of the Nalla-kula-vamsa This vamsa is usually

2 *Studies in Indology*, Vol I, pp 15 f

3 See *Samsodhana-muktavali*, Part IV, pp 18 f, *Meghadutanti* Ramagiri arthat Ramtek (Marathi), pp 50 f See also its Hindi version

4 *Studies in Indology*, Vol II, pp 285 f

5 For the citations given below I have utilised the edition of this work recently published in the *Prakrit Texts Series*, Vol VI (edited by Jacobi and revised by Muni Jinavijayaaji)

identified with the Nagendra-gaccha, which, according to the *Kalpasutra*, was founded in A D 93 So Vimala could not have completed his work in A D 4 or even in A D 63 Besides, the *Paūmacariya* contains references to *dimara*, *lagua* etc which suggest a much later date So Dr Jacobi places Vimalasuri in the third century A D There is, however, no doubt that his work is the oldest Prakrit *kavya* now extant

Vimalasuri has taken the life of Rama as the subject for his *kavya* Pauma (Padma) was another name of Rama The oldest Sanskrit work that describes the life of Rāma is the *Ramayana* of Valmiki The Buddhist and Jaina writers who have dealt with the story of Rāma have introduced several changes into it Vimalasuri also has omitted or altered several incidents or descriptions in the *Ramayana* story which appeared to be fantastic and unbelievable such as the killing of the Raksasas by monkeys, the six-month long sleep of Kumbhakarna, the ten headed form of Ravana, or has given another explanation of them He says, for instance, that the Vānaras who helped Rama in the Battle of Lanka were not monkeys but Vidyādharas Ravana had only one face, but as it was reflected in the nine gems of his necklace he appeared to be ten-faced

Though Vimalasuri has thus altered some incidents in the *Ramayana*, his story of Rāma is by and large the same as in the *Ramayana* He describes for instance that Dasaratha, being very old, decides to crown Padma (i e Rama) as his successor But his queen Kaikeyi reminds him of the boon he had given her and asks him to give the kingdom to her son Bharata So Padma leaves for the forest, accompanied by Lakshmana and Sita Bharata does not like this, but at the bidding of Kaikeyi and Padma he agrees to administer the kingdom till the return of Rama

Vimalasuri has described some events in the life of Rama as in the *Ramayana* of Valmiki, but has altered some others He describes that in the course of their wandering, Rama, Lakshmana and Sitā reached the place Vamsasthapura Though they were pressed by the prince of the place to enter the town, they preferred to stay on the adjoining hill called Vamsagiri Vimalasuri thus describes the hill (40, 4) —

नाणाविहतरुड्भे नाणाविहपक्खितुल्लुखमीए ।

वरुसुमग पपवणे निष्ठापवहन्तविमलनले ॥

(The hill was densely covered by trees of various kinds, birds of different kinds were singing sweetly there, it was wafted by breezes laden with the fragrance of excellent flowers, and streams of clear water were flowing therefrom )

The prince of the place supplied all the necessities of life to Rāma and others and at Rāma's bidding, erected many shrines of the Jinendras<sup>6</sup>

तथैव वृषसेले पउमाणत्तेण नरवरिन्देण ।  
जिणवरमवणाइ तओ निवेसियाइ पमुयाइ ॥

After staying there for some days, Rama said to Laksmana,<sup>7</sup>

अह मत्तया कयाई मणिओ रामेण तत्थ सोमिती ।  
मोत्तूण इम ठाण अत्र देस पगच्छामो ॥  
निसुणिज्जइ कण्णरवा महाणई तीए अत्थि परएण ।  
मणुयाण दुग्गम चिय तरुहरु इण्डियारण ॥

(Let us now leave this place and move to another There is said to be a great river named Karnaravā, after crossing which one comes across (the great forest called) Dandakāranya abounding in trees, which is inaccessible to human beings )

So Rāma, Laksmana and Sītā left the place and proceeded to Dandakaranya Vimalasūri then says,<sup>8</sup>

रामेण जग्हा मवणोत्तमाणि जिणिन्दच्छन्दाण निवेसियाणि ।  
तथैव तुद्गे विमलप्पमाणि तग्हा जणे रामगिरी पसिदो ॥

(Since Rāma got erected excellent and brilliant temples of the Jinendras on the high hill, it became well-known thereafter by the name of Rāmagiri )

It is difficult to say how far the description of Rāmagiri cited above from Vimalasūri's *Paumacariya* is historically correct Much of it appears to be imaginary, but it clearly shows that in the age of Vimalasūri (i e in circa third century A D ) there was a hill known by the name of Ramagiri north of Dandakāranya Vimalasūri tells us that the hill got this name because Rāma stayed there for some time and got some Jaina temples erected there The geographical situation of this Ramagiri suits Ramtek That this Rāmagiri (Ramtek) lay to the north of Dandakaranya appears clear from the description in Bhavabhūti's *Uttararamacarita*<sup>9</sup> On the hill of Ramtek there is still shown the place where the Śūdra ascetic Śambūka was practising

6 *Paūmacariya*, 40, 9

7 *Ibid* , 40, 12-13

8 *Ibid* , 40, 16

9 Act II



identified with the Nagendra-gaccha, which, according to the *Kalpasutra*, was founded in A D 93 So Vimala could not have completed his work in A D 4 or even in A D 63 Besides, the *Paumacariya* contains references to *dinara lagna* etc which suggest a much later date So Dr Jacob places Vimalasuri in the third century A D There is, however, no doubt that his work is the oldest Prakrit *kavya* now extant

Vimalasuri has taken the life of Rama as the subject for his *kavya* *Pauma* (Padma) was another name of Rama The oldest Sanskrit work that describes the life of Rama is the *Ramayana* of Valmiki The Buddhist and Jaina writers who have dealt with the story of Rama have introduced several changes into it Vimalasuri also has omitted or altered several incidents or descriptions in the *Ramayana* story which appeared to be fantastic and unbelievable such as the killing of the Rakshasas by monkeys, the six month long sleep of Kumbhakarna, the ten headed form of Ravana or has given another explanation of them He says, for instance, that the Vanaras who helped Rama in the Battle of Lanka were not monkeys but Vidyadharas Ravana had only one face, but as it was reflected in the nine gems of his necklace he appeared to be ten-faced

Though Vimalasuri has thus altered some incidents in the *Ramayana*, his story of Rama is by and large the same as in the *Ramayana* He describes for instance that Dasaratha, being very old, decides to crown Padma (= Rama) as his successor But his queen Kaikeyi reminds him of the boon he had given her and asks him to give the kingdom to her son Bharata So Padma leaves for the forest, accompanied by Lakshmana and Sita Bharata does not like this, but at the bidding of Kaikeyi and Padma he agrees to administer the kingdom till the return of Rama

Vimalasuri has described some events in the life of Rama as in the *Ramayana* of Valmiki, but has altered some others He describes that in the course of their wandering, Rama, Lakshmana and Sita reached the place Vamsasthapura Though they were pressed by the prince of the place to enter the town they preferred to stay on the adjoining hill called Vamsagiri Vimalasuri thus describes the hill (40, 4)—

नागाविहृतश्चे नानाविहपक्षिस्तुल्यबुमीम् ।

वरकुसुमगन्धपवने निज्झरपवहन्त्विमलजले ॥

(The hill was densely covered by trees of various kinds, birds of different kinds were singing sweetly there, it was wafted by breezes laden with the fragrance of excellent flowers, and streams of clear water were flowing therefrom )

The prince of the place supplied all the necessities of life to Rama and others and at Rama's bidding erected many shrines of the Jinendras<sup>6</sup>

तत्त्येव वससेले पउमाणत्तेण नरवरि-देण ।  
जिणवरमवणाइ तओ निवेसियाइ पभूयाइ ॥

After staying there for some days, Rama said to Laksmana,<sup>7</sup>

अह् अन्नया क्याई मणिओ रामेण तत्त्य सोमिती ।  
मोत्तूण इम ठाण अन्न देस पगच्छामो ॥  
निसुणिच्चइ कण्णरवा महानई तीए अत्थि परएण ।  
मणुयाण दुग्गम चिय तरुवहल दण्डयारण ॥

(Let us now leave this place and move to another. There is said to be a great river named Karnarava, after crossing which one comes across (the great forest called) Dandakaranya abounding in trees, which is inaccessible to human beings.)

So Rama, Laksmana and Sita left the place and proceeded to Dandakaranya. Vimalasuri then says,<sup>8</sup>

रामेण जग्हा मवणोत्तमाणि जिनिन्दच्चाण निवेसियाणि ।  
तत्त्येव तुद्गे विमलपमाणि तग्हा जणे रामगिरा पसिदो ॥

(Since Rama got erected excellent and brilliant temples of the Jinendras on the high hill, it became well-known thereafter by the name of Ramagiri.)

It is difficult to say how far the description of Ramagiri cited above from Vimalasuri's *Paumacariya* is historically correct. Much of it appears to be imaginary, but it clearly shows that in the age of Vimalasuri (1 = in circa third century A.D.) there was a hill known by the name of Ramagiri north of Dandakaranya. Vimalasuri tells us that the hill got this name because Rama stayed there for some time and got some Jaina temples erected there. The geographical situation of this Ramagiri suits Ramtek. That this Ramagiri (Ramtek) lay to the north of Dandakaranya appears clear from the description in Bhavabhuti's *Uttararamacarita*.<sup>9</sup> On the hill of Ramtek there is still shown the place where the Śūdra ascetic Śambuka was practising

6 *Paumacariya*, 40, ■

7 *Ibid*, 40, 12-13

8 *Ibid*, 40, 16

9 Act II

penance He was beheaded by Rāma, but immediately thereafter he was turned into a Śiva-linga, now called Dhumresvara This tradition is at least seven hundred years old, for it is mentioned in a stone inscription of the Yadava period fixed in the front wall of the temple of Lakṣmana on the hill of Ramṭek His name occurs there in a slightly different form, viz, Dhumrakṣa<sup>10</sup> We learn from Bhavabhūti's *Uttararamacarita* that the Dandakaranya containing large hills and dales infested by dreadful ferocious beasts stretched southward from the place of Śambuka's hermitage up to the confines of Janasthana, on the bank of the Godavari<sup>11</sup> The situation of Ramṭek thus answers to the description in the *Paumacariya* That the place was known by the name of Ramagiri in the fourth century A D is clear from the Rddhapur plates of the Vakataka dowager queen Prabhavatigupta, who made one of her grants there near the *padukas* of Ramagirisvamin (i.e. Ramacandra)<sup>12</sup> Kalidasa also describes that the hill of Ramagiri had the venerable *padukas* of Raghupati (Rama) installed on it<sup>13</sup> The way of the Cloud-messenger described in the *Meghaduta* suits Ramṭek and no other place,<sup>14</sup> and there are reasons to suppose that Kalidasa sojourned for some time in the neighbouring Vakataka capital Nandivardhana which lies only about three miles from Ramtek<sup>15</sup> The hill of Ramtek was thus undoubtedly known as Ramagiri in the fourth century A D and it is not unlikely that the place was known by the same name a century or two before in the age of Vimalasūri In describing the hill of Rāma's sojourn as Ramagiri which lay to the north of Dandakaranya, Vimalasūri was not simply drawing on his imagination, but appears to have known the tradition about Ramtek

In one respect, however, Vimalasuri's description appears to be imaginary He tells us that at the instance of Rama several temples of Jinendras were erected on the hill, which later became known as Ramagiri There are now no remains of any temples of the Jaina

10 See श्रीरामचन्द्रस्य वरेण चद्रक्षसादृत प्राप्य पद सुरारे । स शबुक श्चमुनिर्महीभिरानेऽत्र धृष्टाश्च इति प्रसिद्ध ॥ *Ep Ind*, Vol XXX, p 17

11 See पतानि प्लुत सर्वमृतरोमहर्षणान्यु मत्तचण्डश्चापदनुत्सकुलगिरिगह्वराणि जनस्थानपर्यन्तदीर्घारण्यानि दधिर्णा दिशमभिवर्तन्ते ॥ *Act II*

12 See रामगिरिस्वामिन पादमुखात् ॥ *C I I*, Vol V, p 35

13 See वन्ये पुतां रघुपतिर्दराक्षित भेखलात् । V 12

14 See *Studies in Indology*, Vol I, pp 15 f

15 *Ibid*, pp 19 f

Tirthankaras on the hill of Rāmtek. But there were evidently some in the vicinity of Ramtek. A huge and beautiful image of Santinatha about 15 ft in height, was discovered some years ago in the vicinity of Rāmtek and has now been installed in a magnificent temple erected by the munificence of the Jaina community at Ramtek. In the same temple are also installed the images of the Tirthankaras Parsvanatha and Candraprabha.

Ramtek has been known as a sacred place from very early times. There are several temples of Hindu gods and goddesses on the hill of Ramtek. On one of the off-shoots of the hill there is a cave known from very early times as the cave of Nagarjuna. At Mansar, which lies in the vicinity of Ramtek, there are remnants of a Buddhist Vihara. Its Jaina images have been mentioned above. The place was thus regarded as sacred by the followers of all the three great religions, Hindu, Buddha and Jaina.

The description of Ramagiri in the *Paumacariya*, on the other hand, definitely goes against the identification of Ramgarh with Rāmagiri of Kalidasa's *Meghaduta*, for, firstly, there are no remains or vestiges of Jaina temples on or in the vicinity of Ramgarh and, secondly, there is no evidence that Ramgarh lay to the north of ancient Dandakāranya.



## Jainism in Ancient Bengal

R. C. MAJUMDAR

THE first recorded contact of Bengal with Jainism was marred by incidents which reflect great discredit on her people. We learn from the *Ācārāṅga Sūtra* that when Mahāvīra wandered as a naked mendicant in Lādha (i. e. Rādha or western part of undivided Bengal) through its two divisions known as Vajjabhūmi and Subbbabhūmi, he was attacked by the people who even went to the length of setting dogs upon him<sup>1</sup> It appears that it was not due to any malice against Mahāvīra, but the people generally maltreated the ascetics. It was difficult to travel in Lādha which is described as *duccara* or pathless country. It is said that many recluses lived in Vajjabhūmi where they were bitten by the dogs and cruelly treated in hundred other ways. Some of the recluses carried bamboo staves in order to keep off the dogs (*latṭhim gahāya nāhyam*). The Ājīvikas habitually went about with a staff in hand, which was a matter of necessity with them."<sup>2</sup>

Of the peregrinations of Mahāvīra which brought him to Rādha along with Gosāla, also called Makkhali, we get a full account in Jinadāsa's *Cūṛṇī* to the *Avaśyaka Sūtra*, and the *Bhagavati Sūtra* describes how these two, the founders, respectively, of the Jaina and Ājīvika sects, settled down together before undertaking the annual

---

1 S. B. E., XXII, p. 84

2 Barua, B. M., *The Ājīvikas*, p. 57

journeys As both these points have a great bearing on the history of Jainism in ancient Bengal it is necessary to discuss them critically

The *Bhagavati Sutra*<sup>3</sup> describes in detail<sup>4</sup> how Gosala after several unsuccessful attempts, was at last accepted as a disciple<sup>5</sup> by Mahavira at a place called Panyabhumi The story, put in the mouth of Mahavira then proceeds *Aham Gosalenam saddhum Panyabhumi chavvasam viharittha* The normal meaning of the passage is that the two lived together at Panyabhumi during the next six years But this is in conflict with the statement in the *Kalpa Sutra* that Mahavira spent only one rainy season in Panyabhumi<sup>6</sup> In order to reconcile this difference it has been suggested that the word *Panyabhumi* should be taken as in the ablative and not, in the natural way, as locative But this is admitted to be an unusual construction As according to the persistent Jaina tradition Mahavira led a wandering life except during the rainy season, the expression in the *Bhagavati Sutra* evidently means that Mahavira and Gosala fixed their headquarters at Panyabhumi, wandering about from place to place during the year, as described in detail, year by year, by Jinadasa

The question of the location of Panyabhumi is also beset with difficulties The *Bhagavati Sutra* seems to indicate that it was situated quite close to Nalanda But this creates a difficulty The *Kalpa Sutra* is in full agreement with Jinadasa's list of places where Mahavira spent the rainy seasons with the single exception of Vajjabhumi in Ladha The commentator, Vinayavijaya reconciles this discrepancy by stating that Panyabhumi, where according to the *Kalpa Sutra* Mahavira spent one rainy season is in Vajjabhumi Curiously enough, A. L. Basham accepts this explanation and comments that "thus it is evident that Jinadasa did not invent the whole of his story"<sup>7</sup>, yet elsewhere he severely criticized Dr B. M. Barua for having located Panyabhumi in Vajrabhumi on the authority of Vinayavijaya's commentary "ignoring the clear statement of the *Bhagavati* that Panyabhumi was near Kollaga which was a settlement near Nalanda"<sup>8</sup>

3 XV, *Sutra* 541

4 For a summary, cf. A. L. Basham, *The Ājivikas* pp. 39-41

5 Barua (op. cit., pp. 17 ff.) denies that Gosala was ever a disciple of Mahavira and therefore disbelieves the whole account of the *Bhagavati Sutra*

6 *Sutra* 122 (Jacobi's edition p. 64)

7 Basham, op. cit., p. 46

8 Ibid., p. 41

We are thus placed in a dilemma. If we accept, on the authority of the *Bhagavati Sūtra*, that Paṇiyabhūmi was near Nālandā and not in Vajrabhūmi, i.e., Rādhā (West Bengal), the omission of this single name alone from the *Kalpa Sūtra* list of places where Mahāvira spent the rainy season which otherwise agrees with the list of Jinadāsa, naturally creates some doubt about Mahāvira's visit to Rādhā. On the other hand, the visit of Mahāvira to Rādhā is authenticated not only by Jinadāsa but also by the canonical text *Acāranga Sūtra*, as stated above. We should remember also that the *Bhagavati Sūtra* merely refers in a casual way to the places where Gosāla met Mahāvira and it is possible to argue that the vicinity of Paṇiyabhūmi to Kollaga and Nālandā need not be taken as a definite conclusion. Dr Barua was evidently of this view<sup>9</sup> when he stated, on the authority of Vinayavijaya, that Paṇiyabhūmi was in Vajrabhūmi, and held that probably it was a river-port in West Bengal.<sup>10</sup>

It would be evident from the above discussion that at the time when the Jaina canonical texts were finally drafted there was no clear tradition about the wanderings of Mahāvira. Even his visit to Rādhā or West Bengal is not altogether free from doubt, though it rests upon the testimony of the *Acāranga Sūtra* and Jinadāsa's *Cūṇī*, composed probably not earlier than the 7th century A.D. But these testimonies cannot be altogether ignored, and we may accept as a provisional hypothesis that according to one line of Jaina tradition Mahāvira not only visited Rādhā but fixed his headquarters for six or more years within its boundary.

It may be argued against this last point that if Mahāvira and Gosāla settled down in Rādhā, Jinadāsa's reference to their visit to Rādhā in the 5th and again in the 9th year of Mahāvira's asceticism would be somewhat incongruous. But the same objection would remain, if we accept the location of Paṇiyabhūmi near Nālandā, as Jinadāsa refers their visit to Magadhā which includes that locality. Of course, this might be regarded as an argument against the view that they had any fixed headquarters at all, though this would be a very reasonable deduction from the statement in the *Bhagavati Sūtra*, as interpreted above.

---

9 It may also be due to the fact, mentioned above, that Barua disbelieves the whole story of the conversion of Gosāla by Mahāvira (See fn 5).

10 Barua, *op cit*, p 57

According to Jīnadāsa's detailed itinerary, Mahavira, along with Gosala, visited Rādhā twice, as stated above. On the first occasion they were attacked by two robbers in a village called Punnakalasā. On the second occasion they spent the rainy season at Vajjabhumī, though they were put to great trouble and ignominy by the uncouth people of the locality, as has been described above on the authority of the *Ācaranga Sūtra*.

Jīnadāsa refers to Rādhā as a non-Aryan country, evidently on the basis of an old tradition and with a view to explaining the rudeness of the people. But if we study the itinerary of Gosala and Mahavira as a whole, as described by Jīnadāsa, we must conclude that respect and reverence to the ascetics was not yet such an established virtue as we are apt to think today. For Jīnadāsa records numerous instances where Gosala was ill treated by the local people even in Aryan countries, and sometimes Mahāvira also shared the sufferings and ignominy with him. Gosala was beaten by villagers on many occasions and also suffered other ignominies at their hands, while he and Mahāvira were seized by a village headman, and in another place were suspected as spies and thrown into a well.

With this background in view the reception accorded to the ascetics in Rādhā would perhaps appear less strange, and need not be accounted for simply by the assumption that the people of West Bengal were non-Aryan<sup>11</sup> and therefore of wild character, though that might be partly or even wholly true, for all we know.

At the same time it is only fair to remember that naked ascetics like the Jainas and Ājīvikas must have been repulsive to people of good taste and high culture as well as ordinary men not accustomed to such a practice. According to the *Dhammapada Commentary* the Buddhist lady Visakha remarked on seeing an Ājīvika: "Such shameless persons, completely devoid of the sense of decency, cannot be

---

11 But some Jaina texts represent the allied peoples of Anga and Vanga in a good light. Sylvain Lévi observes: "For the Jainas, Anga is almost a holy land. The *Bhagavati* places Anga and Vanga at the head of a list of sixteen peoples, before the Magadha. One of the *Upāṅgas*, the *Prajñāpanā*, classes Anga and Vanga in the first group of Arya peoples whom it calls the *Khattariya*." The list also includes Tamalitti, i.e., the people of Tamralipta in West Bengal (Rādhā). P. C. Bagchi, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India* (Calcutta, 1929), p. 73.



arahants"<sup>12</sup> The *Divyavadana* records a similar feeling on the part of even a courtesan<sup>13</sup> Such a feeling must have been more widely spread and far more acute at the time of Mahāvira when the people were unaccustomed to such sights of nudity, and the women must have been specially shocked at them How far such a feeling was at work when the people of Rādha set dogs upon Mahāvira and other naked ascetics, and otherwise ill-treated them, cannot be ascertained, but merely the fact that they were non-Aryan<sup>14</sup> and were therefore necessarily rude and wild, may not be the whole excuse or sufficient explanation of their conduct This view gains some strength if it be accepted as a fact, as suggested above, that Gosāla and Mahāvira chose to live among the people, for such a course implies a gradual change in attitude on the part of the people No one is likely to fix up his headquarters among a rude and vicious people beyond redemption Further, as we shall see, the people of this part gradually embraced Jainism and this region became a strong centre of this religion

There is an indirect evidence to show that Jainism had established its influence in Bengal in the 4th century B C The Hathigumbha inscription of Kharavela<sup>15</sup> tells us that this king had brought back an image of the Jina of Kalinga which had been taken away by Nanda Nanda was evidently a king of the Nanda dynasty who ruled over the Gangaridai or Gandaridai and the Prasii, mentioned by the Greek writers In spite of the loose manner in which these two terms are used by them, it may be reasonably inferred from the statements of the Greek and Latin writers that about the time of Alexander's invasion the Gangaridai were a very powerful nation ruling over the territory about the mouths of the Ganges, and either formed a dual monarchy with the Prasii or were otherwise closely associated with them on equal terms in a common cause against the foreign invader The Nanda king who carried the Jaina image from Kalinga may be taken as the ruler of the Gangetic delta, and the carrying away of the Jaina image to preserve it with care (for it existed unimpaired for two or three centuries when Khāravēla took it back to Kalinga) undoubtedly shows a leaning for Jainism either on the part of the king, or of the people, or,

---

12 *Dhammapada Commentary*, p 400 "Evarūpa hīrottappavīrahita arahanta nama nahonti "

13 *Divyavadana*, Ed by Cowell, p 165

14 Cf fn 11

15 Line 12 *Ep Ind*, pp 80, 88

perhaps, of both Khāravela himself was a Jaina, and his own action shows how much a king yearned for the possession of a sacred image of a sect to which he was attached, and it would not be unreasonable to take the same view about the Nanda king. It may, of course, be argued that if the Nanda king in question had a very extensive territory outside Bengal, his own religious feeling might not have reflected that of Bengal. But as the Gangaridai were the people of Bengal, primarily, and Kalinga was adjacent to this region, the view that the carrying away of the Jaina image by the king of Gandaridai indicates the Jaina influence in Bengal has a great degree of probability.

The *Divyavadana* records a tradition which shows that the Nirgrantha or Jaina religion was established in Pundra or North Bengal at the time of Asoka. It is said that the lay followers (*upasaka*) of Jainism in the city of Pundravardhana (North Bengal) had painted a picture representing Buddha falling at the feet of Nirgrantha, and on hearing this Asoka massacred 18,000 Ajivikas of Pundravardhana on a single day.<sup>16</sup> It is difficult to put much faith in such a story except as the echo of a tradition, that Jainism flourished in Bengal at the time of Asoka in the third century B C.

This view is strengthened by the statement in the *Kalpa Sutra* that Godasa, a disciple of Bhadrabahu, founded a school named, after himself, Godasa-gana. In the course of time it had four *sakhas* of which three were known as Tāmraliptika, Kotivarsiya, and Pundravardhaniya, named after three very well known places in ancient Bengal, viz., Tamralipti (Tamluk in Western Bengal or Radha), Kotivarsa and Pundravardhana, both in North Bengal. The nomenclatures leave no doubt about strong Jaina influence in north, west and south Bengal. The *Kalpa Sutra* is attributed to Bhadrabahu, of the 4th century B C<sup>17</sup>, but the present text is not so old, though it contains many old traditions. Inscriptions which may be referred to the end of the first century B C and the first century A D<sup>18</sup> contain a large number of the names of schools which are mentioned in the *Kalpa Sutra*, and the establishment

16 *Divyavadana*, p 427. The account mixes up the Nirgranthas and Ajivikas, but the name of the sect is uniformly given as Nirgranthas in the Chinese translation. Cf Przyluski, *La légende de l'Empereur Asoka*, p 278.

17 According to Jaina tradition he was a contemporary of Candragupta Maurya who ruled from 324 to 300 B C.

18 Guérinot, *Épigraphie Jaina*, pp 36 ff., 71 ff.

of the three *sākhās* in Bengal mentioned in the *Kalpa Sūtra* may also be referred to the same period, if not before. We may therefore reasonably assume that by the first century A D Jainism was firmly established in different parts of Bengal, including Rādhā whose people had once been so rude to Mahavira. An inscription, discovered at Mathurā but now in the Calcutta Museum, records the erection of a Jaina image in the year 62 at the request of a Jaina monk who was an inhabitant of Rāra. Rāra is very probably Radhā, a well-known variant of Rādhā (in Bengal), and the date is to be referred to the Kusāna era and therefore equivalent to about 150 A D.<sup>19</sup>

The next definite evidence of Jainism in Bengal is furnished by a copper-plate grant, dated year 159 (of the Gupta era, and equivalent to 479 A D) found in Paharpur in North Bengal famous for the big Buddhist Stupa and monastery of the Pala period (8th century A D). The grant records the endowment, by a Brahmana couple, of lands for the maintenance of worship with sandal, incense, flowers, lamps, etc., of the divine Arhats at the *vihāra* of Vaṭa-Gohālī which was presided over by the disciples and the disciples of disciples of the *Nirgrantha-sramanacaryya* (Jaina preceptor) Guhanandin, belonging to the *Pañcāstūpa* section (*nīkaya*) of Kāśī (Varāṇasī).<sup>20</sup> This record proves the existence of a Jaina temple with images of the Arhats, and a monastery, existing for at least three generations, i.e., for nearly a hundred years, or more, or since the fourth century A D at the latest. It also shows that even those who were not professed Jainas, including the Brahmanas, had the highest reverence for Jaina Arhats and regarded it as a pious duty to endow the Jaina temples for defraying the expenses of its daily worship.

Jainism made very good progress in Bengal in the next century. The Chinese pilgrim Hsuen Tsang, who visited this region about 638 A D, describes Jainism as the dominant religion in two of the most important States, one in North and the other in South-eastern Bengal. Referring to Pundravardhana, a big flourishing kingdom in North Bengal, the pilgrim says "There were twenty Buddhist monasteries. Deva-temples were 100 in number, and the followers of various sects lived pell-mell, the Digambara Nirgranthas being very numerous."<sup>21</sup> Referring to Samatāṭa or Lower Bengal to the east of

19 R. D. Banerji, *Palas of Bengal*, II 72

20 *Ep Ind*, XX, pp 59 ff

21 Watters, *On Yuan Chwang*, II 184

the Ganges (more precisely a part of Central Bengal extending up to and including Tipperah District) the pilgrim observes "It had more than 30 Buddhist monasteries There were 100 Deva-temples, the various sects lived pell-mell, and the Digambara Nirgranthas were very numerous"<sup>22</sup> This rendering of Hsien Tsang's statement in English by T Watters does not enable us to make a comparative estimate of the importance of Buddhism, Brahmanical religion (Deva-temples) and the other sects among which the Jainas predominated The translation of the same passages by S Beal is somewhat different and of great significance from this point of view Thus the first of the two passages is translated as follows "There are about twenty *sangharāmas* There are some hundred Deva-temples, where sectaries of different schools congregate The naked Nirgranthas are the most numerous"<sup>23</sup> This would mean that the majority of people who were not Buddhists followed the Jaina religion, in other words, the Jainas were more numerous even than the followers of Brahmanical religions But what is probably meant is that among the homeless ascetics, who were not Buddhists, the majority were the followers of Jainism

Curiously enough, we have no definite information about the position of the Jainas in Bengal after 7th century A D Discovery of Jaina images belonging to this period, both in Pundravardhana and Samatata, may be taken to indicate that Jainism still flourished in those regions But the number of images so far found is very few, and there is no epigraphic record throwing any light on the condition of Jainism after the seventh century A D In the *Jaina Inscriptions* (*Jaina Lekha Samgraha*) collected and compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918) there is a short epigraph engraved on the back of an image of Parsvanātha bearing the date 1110 Samvat It adorned a temple at Ajimgunj in the District of Murshidabad (West Bengal) which was washed away by the Ganges, and is now placed in a new temple built in the same locality by the Nahar family It appears, however, from a footnote that the image was brought from Chitor, evidently by the Nahar family or somebody else in the Muslim or British period<sup>24</sup> It does not therefore give us any information about the condition of

---

22 *Ibid*, 187

23 Beal, *Buddhist Records of the Western World*, II. 195 The same difference occurs in the translation of the other passage also

24 *Jaina Inscriptions*, Collected and Compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918)

Jainism in Bengal. It is significant, however, that no other inscription in Bengal in Nahar collection is older than the 15th century A.D.

We may therefore reasonably conclude that the naked Nirgrantha sect gradually declined in Bengal after the seventh or eighth century A.D. As this coincides with the rise of the Imperial Pālas who were Buddhist and ruled over Bengal for nearly four hundred years, from the middle of the eighth to the first part of the twelfth century A.D., it is not unreasonable to connect the two events. In other words, one might reasonably suppose that the popularity of Buddhism, due to the patronage of the Pāla kings, was the main cause of the decline of Jainism in Bengal. It is not a little strange that not only are the Jaina images of this period exceedingly rare, offering a striking contrast to the numerous images of Buddhist and Brahmanical cults, but the numerous inscriptions in Bengal belonging to this period, and even later, do not contain any reference to Jainism. It has been suggested that the naked Nirgranthas in Bengal were merged into such religious communities as the Avadhūtas who flourished towards the end of the Pāla period. It is interesting to note that a class of the Avadhūtas is actually known as Digambaras (naked).

There are many rich and distinguished Jaina families in Bengal today, but they are all descended from the Jainas immigrating from the western parts of India during the Muslim period.



## On Samlekhanā or Suspension of Aliment

NATHMAL TATTA

**S**AMLEKHANA or suspension of food and drink with a view to face death peacefully, undisturbed by worldly thoughts, is an important item of the Jaina code of spiritual discipline. We propose to consider the rational aspects of this dogma and also refer to a similar practice in Brahmanism and Buddhism.

Life and will to live without any ulterior purpose and end have very little significance for the spiritual aspirant. Hedonistic ethics which sets forth pleasure as the end of life has not carried conviction to serious contemplative thinkers. It fails to draw the line of demarcation between life of the brute and life of the man. Apart from the question whether the world abounds in pleasure or pain, the aspirant for perfection is not satisfied with the present set up in spite of his capacity for amelioration. It is the presupposition of all religions that human life is susceptible to infinite improvement which reaches consummation in infinite perfection in every dimension. Life is thus a means for this consummation. When by age, disease and decrepitude of powers, a human being finds himself incapable of spiritual and moral advance and the physical existence becomes rather a handicap, a Jaina is asked to strive to get rid of this handicap by *samlekhanā* or suspension of food and drink till death<sup>1</sup>. It is misery in excelsis to

---

1 *Tattvarthabhasya*, VII 17

become a burden on society without the capacity for contribution to the general weal. The Jaina in this situation adopts a course of graduated suspension of food and medicine with a view to shuffling off the mortal coil. He believes that the cessation of the present state of degradation entailed by loss of powers will lead to another spell of existence endowed with fresh vigour, strength and renewed opportunity for progress.

This tenet and practice of the Jaina religious ethics has become a source of controversy. The Jaina will not put an end to the life of another creature even when its life has become a source of unbearable misery. The act of mercy of Mahatma Gandhi, who expedited the death of a calf by injection of poison in order to relieve it of the painful existence shocked the conscience of many an adherent of the cult of non-injury (*ahimsa*). A Jaina will not take exception to any remedial measure to alleviate the pain of the suffering creature. But death as the ultimate remedy will not commend itself to him. He will prefer to remain indifferent. But then, is he not open to the charge of injury to life, when he does demand to put an end to his own existence which has become a gratuitous burden? Is it anything short of suicide which involves injury to life, though one's own? The Jaina answers the dilemma by a counter-dilemma. Is the motive behind this religious suicide, *samlekhana*, desire to get rid of pain? If so, it must be as reprehensible as a heinous crime and sin. But if the motive is not a device of escapism but a desire to get rid of disability, it must be construed in a different light. When physical disability entails spiritual and moral bankruptcy, the life has forfeited its moral justification. It is not fear of pain which inspires this extreme step, but fear of moral degradation or stagnation. In life there is either a move forward or a move backward and nothing stationary. The Jaina religious aspirant, therefore, takes steps to get release from the moral stagnation bound to lead to moral degradation. And it will not be fair to charge him with the guilt of committing suicide. When life becomes a drag and hindrance to the pursuit of self purification, it has lost its significance. In Jaina ethics, therefore, the practice of *samlekhana* is not prompted by motive of cowardice which fears pain and suffering. But it is motivated by the desire for renewal of life with fresh opportunities for self-amelioration by means of moral and spiritual purification.

The practice of suicide in extreme straits was also sanctioned in Brahmanical ethics. But it is now forbidden probably owing to the abuse it gave rise to. Bhavabhuti, the Indian poet of Brahmanical

persuasion, correctly stresses the purpose and justification of life to consist in the opportunity it affords for self-purification (*taportham āyuh*)<sup>2</sup>

There is a passage in Ācariya Buddhaghosa's *Samantapasādikā*<sup>3</sup>, the *Atthakatha* on the Pālī Vinaya Pīṭaka, where the question of the suspension of food and drink by a Buddhist monk is discussed and approved. Should a monk stop taking food and medicine if he is afflicted with long drawn disease and finds his body incapable of surviving even if carefully tended and nourished, and his attendants tired and exhausted? The answer is in the affirmative. A monk is also allowed to stop taking food and medicine if he finds his disease acute and is convinced of the impossibility of survival and the attainment of spiritual elevation appears to him as a *fait accompli*. Even a monk who is not sick is permitted to do so provided he has developed detachment from fear of the world and considers begging of food as hindrance and handicap and desires to apply himself exclusively to meditation. Here meditation is the *vis a tergo* which compels him to suspend world by activities. The relevant text embodying the verdict runs as follows

*Yassa pana mahā-abaddho ciraṇubaddho, bhikkhū upatthahantu kilamanti: jigucchanti: "kadda nu kho gilaṇato muñcissama" ti attiyanti. Sa ce so "ayam attabhavo paṭiyaggyamano pi na tittḥati, bhikkhū ca kilamanti" ti akaram upacchindati, bhesajjam na sevati vatṭati. Yo pana "ayam rogo kharo, ayusamkhara na tittḥanti, ayam ca me viśesadhigamo hatthapatto viya dussati" ti upacchindati vattati yeva. Agilaṇassa pi uppanna-samvegassa aharapariyesanāṃ nama papañco, "kammattḥanāmeva anuyujjissamī" ti kammattḥanasīsaṇa upacchindantassa vattati.*

In modern times, Mahatma Gandhi gave a new meaning to this practice of fast unto death. He undertook such fasts for self-purification and acquiring spiritual strength. Injustice of any kind is not to be tolerated. But injustice cannot be removed by another sort of injustice. Violence, according to the Mahatma, is a form of injustice and as such is not to be resorted to for the removal of injustice in any field of life, social, political or moral. One has to set an example of non violence and self-purification for convincing the aggressor of the

2 *Malatīmādhava*, I 7

3 Pp 463-4, Nalanda Edition



injustice of his actions. And Mahatma Gandhi adopted fast unto death in order to cleanse himself of all ill-will—patent or latent—against the enemy, and effect change of heart of the aggressor. The old principle of *Samlekhanā* thus found a new exponent in Mahatma Gandhi in the context of modern problems, national and international.



## **Jaina Sculptures Of The Gupta Age In The State Museum, Lucknow**

**R C SHARMA**

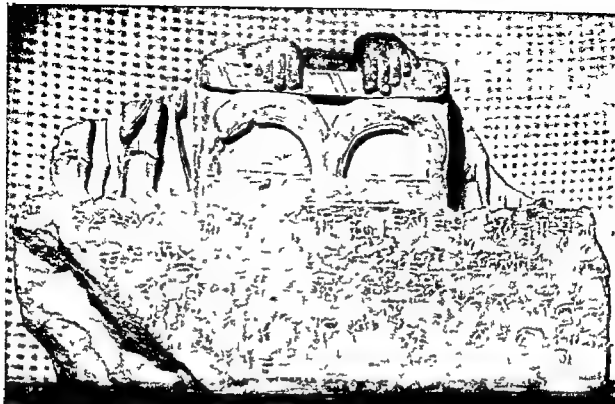
**T**HE sculptural wealth excavated by Dr Fuhrer at the site of Kankālī mound, Mathurā, from 1888-91 was deposited in the State Museum, Lucknow. This wealth consisted of Jaina antiquities mostly of Kusana and Gupta periods. As we are informed from an epigraphic record (antiquity No J 20 of this Museum), there once existed a great Jaina monument at Mathurā which was known as the *Vodva stūpa*. The number of the Jaina antiquities of the Gupta age unearthed at Mathurā is much less than the Kusāna sculptures but in quality and fine workmanship these few specimens are some of the best examples of Indian art which the Mathurā school has ever produced.

Before describing the collection of Jaina sculptures in this Museum it would perhaps be appropriate if the chief characteristics of the Gupta art are dealt with, particularly focussing attention on the Jaina sculptures. The supremacy of the Brāhmanical religion during the Gupta age caused a gradual decline of Jainism, although deep-rooted faith in Jainism of the middle class people and wealthy merchants continued to give encouragement to the artist to show his skill in chiselling the Jaina statuary. We, therefore, find that despite receiving no royal patronage Jaina antiquities of this period are

equally good in comparison with those of the other sects And there are obvious reasons for that

With the downfall of the Kuṣāna empire the art conventions in India began to change and with the advent of the Gupta rule the whole country (particularly Northern India) faced a revival in every sphere of life The traditions of art, which were imported by the Kuṣānas in India and handed over to the artist of their reign were either discarded as unwanted foreign elements or Indianised The images now refused to burden themselves with too many ornaments The sculptor concentrated on combining the inner voice of a saint with his outward expression He did not feel it necessary to give all bodily details but carved the image as if to tell us the superhuman joy enjoyed by the Tirthankaras through penances and renunciation of worldly pleasures The round almond-shaped eyes now took the shape of the half-open lotus-bud looking inward under heavy and drooping eyelids A slight smiling expression on the face of the Kuṣāna figures which reminded us of the earthly happiness is now turned into serene calmness The face is now lit up with the light of supreme knowledge (*kevala-jñāna*) achieved through a perfect discipline of the physical and mental faculties

This new concept of beauty was also responsible for changing the outer form as well The body which had already started leaving surface of the material in the Kuṣāna period now became more round This was, of course, suggestive of fullness and firm determination The heaviness, straightness and voluminousness of the body was outdated and the images now modelled were slim and youthful, symbolising movement and flow of energy As the aim of the Gupta artist was to manufacture a disciplined body the passionate and sensual figures of the Kuṣāna age appeared now only rarely The intellectual awakening gave birth to the new ideals of Indian art which had established few set formulae The images of great men who had achieved the immortal bliss, were differentiated from those of the mortal beings by carving out small curly hair, elongated ear-lobes, long arms etc which were supposed to be the symbols of great man (*Mahā-Purusa-Lakṣanas*). The simple halo of the Kuṣāna period which showed only scalloped border now becomes more elaborate depicting various gracefully ornamented bands of full-blown lotus, rosettes, twisted-rope, foliated scroll and bead-patterns The richness of nimbus signifies the knowledge being spread out of the body of the great man Thus the Gupta artist strove to show the triumph of spiritualism over materialism



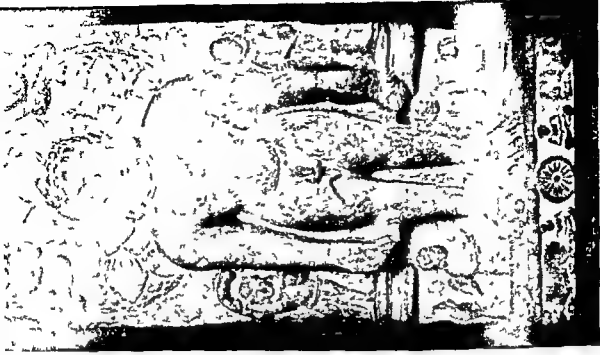
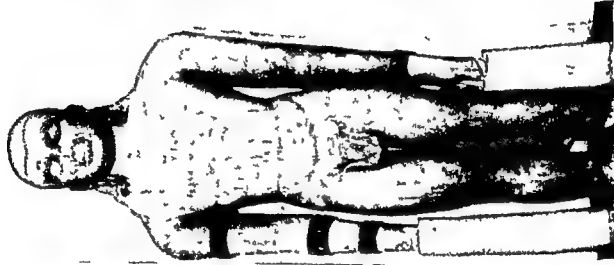
**Fig 1 Pedestal of the image of Lord Mahavira dated S 299  
(No J 2 State Museum Lucknow)**



**Detail of the inscription giving date on Fig 1 (Page 144)**



2 Jain Image from Mathura  
139, State Museum Lucknow)





**Fig 5** Jaina Image from  
Laharpur (No O 181 State  
Museum Lucknow)



**Fig 7** Jaina Image from Mathura (No J  
State Museum Lucknow)



**Fig 6** Jaina Image (J 119  
State Museum Lucknow)

a particular image. It was only in the later period that the Jaina statuery was marked with various symbols or cognizances and the problem of identification was thus solved. After surveying the common characteristics of Jaina sculptures of the Gupta age I now proceed to describe the important specimens from the collection of the State Museum, Lucknow.

Lucknow Museum (L. M.), no. J. 2. (Fig. 1)

Lower part of the image of Mahāvira of which only feet are extant. The pedestal represents that the Jina stood on altar with a round top, supported by two semicircular arches resting on a plain band below. The border of the arches and the band on which they rest bear rope pattern on their borders. The edge of the altar is ornamented with twisting rope pattern. On a projecting cornice on each side are the feet of couple of standing figures with flowing draperies. One foot of a third figure is extant on the proper left.

The most significant point is that this sculpture is inscribed and gives the name of the Tirthaṅkara and is dated in the 299th year of an unknown era. The name of the reigning king is also missing from the record. All these circumstances have made the sculpture highly controversial. This was first discussed by Bühler (*Epigraphic Discoveries at Mathura*, J. R. A. S., 1896, pp. 578-581; *The Academy*, Vol. 49, 2nd May, 1896, pp. 367-368; and W. Z. K. M., Vol. X, 1896, pp. 172-174), who while hinting on various possibilities reserved his conclusion for future when some more similar evidences were brought to light. Subsequently, late R. D. Banarjee published it in *Ind. Ant.*, Vol. XXXVII, 1908, p. 34. He reads the inscription as follows :

१. नम उर्वं श्रीधनम् भारहात्मं महाराजस्य राजविराजस्य सर्वस्वर सते (हु)
२. ५००, १०, १, इमम माव २ दिवस १ भारहातोमहावीरस्य प्रतिम [H]
३. ...स्य ओल्लारिकाये वित्त उल्लारिकाये च ओल्लारये स्वायिका भगीनिप
४. ...वीरिकास्य श्रीधनीनास्य च एते भारहात्मा चताने स्थापितो.....
५. देवकुलं च

"Adoration to all the Arhats and the Siddhas. In the year two hundred.....299, of the great king and supreme king of kings in the second month of winter on the first day....the daughter of Okhārikā and the lay Ujjatīkā and Okhā.....and by Śīrikā and Siva-dinā (Śiv the image of the Arhat Mahāvira was set up in the temple". He comes to the following



Fig 5 Jain Image from  
Laharpur (No O 181, State  
Museum Lucknow)



Fig 7 Jain Image  
State Y



Fig 6 Jain Image (J 119  
State Museum Lucknow)





Image of Vardhamana  
Mathura d G W 113 (No J  
state Museum Lucknow)



Fig 10 Jain Image (No 48 184  
State Museum Lucknow)



9 Part of a Parikara Jain  
Image (No J 89 State Museum  
Lucknow)



Fig 11 Jain  
Image (No  
49 199 State  
Museum)

and this phenomenon basically differentiated the ideals of the Gupta art from the Kusana ideals

It would also be useful to add a few lines regarding the difference between a Buddha and a Jina image of the Gupta age. It may not be difficult for a scholar of Indian art to understand the difference but a common visitor visiting archaeological galleries of Indian museums is eager to know it. Many foreign and also Indian visitors have interrogated about this on their visit to the museums. As Varahamihira speaks 'the distinguishing features of a Jaina figure are its long hanging arms, the Śrīvatsa symbol, the peaceful appearance of form, youthful body and nudity

‘आज्ञानुलम्बबाहु श्रिवत्साङ्ग प्रशान्तमूर्तिश्च ।

दिग्वासास्तरुणो रूपवाश्च कायोऽर्हता देव ॥’

(*Bṛhatsamhita*, Adhyaya 58, v 45, as quoted by N C Bhattacharya in the *Jaina Iconography*, p 27, f n 2) The main difference between a Buddha and a Jaina image is that the former does not bear any religious mark on the chest while the latter is invariably given the mark of Śrīvatsa. The Buddha figures are generally given a bump of hair (*uṣṇisa*, the mark of knowledge) over the head but the Jaina figures have only curly hair without any elevation. The Buddha images are found in various postures and mudras, e g, earth touching (*bhūmisparśa*), protection (*abhaya*), turning the wheel of law (*dharma cakrapravartana*), meditation (*dhyana*), preaching (*upadesa*) etc but the Jaina images are seen in two poses only, one seated in meditation (*dhyanaśītha*) and the other standing in meditation after renouncing the world and even sacrificing the body itself (*danda* or *kayotsarga*).

So far as the question of identification of various Tirthankaras from their cognizances is concerned it may be inferred that on most of the early images their names are not given and we do not also notice any distinctive marks (*lañchanas*). Only the images of Suparsvanatha and Parsvanatha can be recognised as they are endowed with the snake hoods. Further the Suparsvanatha images have five and the Parsvanatha images have seven snake hoods overhead. There has also been a tradition of carving the statues of Rsabhanatha, the first Tirthankara with his locks falling on shoulders. Most of the Jaina sculptures of the Kuṣana period are inscribed and generally the names of the Jinas are specified, but in the Gupta period there is a dearth of epigraphic record on the Jaina images, so it is not possible to say which of the remaining 21 Tirthankaras has been represented by

a particular image. It was only in the later period that the Jaina statuary was marked with various symbols or cognizances and the problem of identification was thus solved. After surveying the common characteristics of Jaina sculptures of the Gupta age I now proceed to describe the important specimens from the collection of the State Museum, Lucknow.

*Lucknow Museum (L. M.), no. J. 2. (Fig. 1)*

Lower part of the image of Mahāvira of which only feet are extant. The pedestal represents that the Jina stood on altar with a round top, supported by two semicircular arches resting on a plain band below. The border of the arches and the band on which they rest bear rope pattern on their borders. The edge of the altar is ornamented with twisting rope pattern. On a projecting cornice on each side are the feet of couple of standing figures with flowing draperies. One foot of a third figure is extant on the proper left.

The most significant point is that this sculpture is inscribed and gives the name of the Tirthankara and is dated in the 299th year of an unknown era. The name of the reigning king is also missing from the record. All these circumstances have made the sculpture highly controversial. This was first discussed by Bühler (*Epigraphic Discoveries at Mathura, J. R. A. S., 1896, pp. 578-581; The Academy, Vol. 49, 2nd May, 1896, pp. 367-368; and W. Z. K. M., Vol. X, 1896, pp. 172-174*), who while hinting on various possibilities reserved his conclusion for future when some more similar evidences were brought to light. Subsequently, late R. D. Banarjee published it in *Ind. Ant., Vol. XXXVII, 1908, p. 34*. He reads the inscription as follows :

१. नम सर्व शोधनम् आराहानं महाराजस्य राजतिराजस्य सर्वेश्वर सते (इ)
२. २००, ९०, ९, हमत माव २ दिवस १ आराहातोमहावीरस्य प्रतिम [II]
३. ...स्य ओषाधिकये विभु उन्नतिकये च ओषाये स्वाविका भगीनिय
४. ...शीरिकास्य शीवदीनास्य च एते आराहाग वतने स्थापितो.....
५. देवकुलं च

"Adoration to all the Arhats and the Siddhas. In the two hundred.....299, of the great king and his daughter, the second month of winter on the first day, the king of K... daughter and the lay sister of Ujhatikā and Okh... by Sir... dinā (Śivadattā) also, the image of the... was the temple of Arhats.....and a temple to the conclusion :

"If referred to the Mauryan era, the year 299 is equivalent to 321-299 = 22 B C and if referred to Seleukidan era it becomes equal to 312 = 13 B C This detailed examination proves that the date in this inscription can not be referred to the era used in the Kusana inscriptions and it may be said with certainty that any conclusions as to the chronology of the Kusana period based on this inscription cannot be regarded as valid ' (p 41)

Sten Konow while contributing a paper for the K B Pathak commemoration volume, Poona 1934, pp 262-268 discussed this inscription Again commenting on an inscription of the year 303 of an unknown era, discovered by N G Majumdar at Charsadda and also published by him in the *Epigraphia Indica* Vol 24, 1937, pp 8-10, Konow opines that the inscriptions using high numbers in dates belong to one era These inscriptions are from Lorian Tangai (of the year 318), Jamalgarhi (359), Hashtnagar (384), Skarah Dheri (399) and Mathura (299) (S Konow, Charsadda Kharoshthi Inscription of the year 303, *Acta Or*, Vol XX, 1948, pp 107-119) But he has not been able to provide any decisive clue to this problem and has been shifting from one view to another in discussing the date of Kaniska in several papers He has accepted the use of seven eras in the period from 1st century B C to 1st century A D These seven eras are the old and the new Parthian eras the Vikrama era, the Azes era, an era beginning about 50 A D, the Saka era and the Kaniska era

The views of Professor Konow have been severely criticised by J E Van Lohuizen De Leeuw in the chapter on 'The Eras' of her book *The Scythian Period* Commenting on Konow's views she remarks, "The way in which Konow was continually forced to alter his opinion, as every now and then points arose which did not square with his ideals, ' (*Ibid*, p 16) On his theory of seven eras she says, "It is clear to everyone how matters become exceptionally complicated by those seven eras " (pp 16-17)

Disagreeing with the views of Konow, she opines that the inscriptions bearing high numbers in date (of the Years 318, 359, 384, 399 and possibly even that of 303) were inscribed during the reign of Kaniska and his immediate successors but the inscription under discussion (of the Year 299) on the palaeographical and other indications should be assigned to the period "just before Kaniska's accession to the throne" (p 57)

After quoting various authorities and discussing the problem Lohuizen gives the solution of this knotty problem as follows

"On closer scrutiny of the inscription there fortunately appears a very simple solution for this seemingly unsolvable question

"The date which up till now has been read by all scholars as 299 is really 199 and this solves the problems" (*Ibid*, p 58) In a footnote No 214, she has also tried to take Luders' support

Now let us carefully examine this theory In her own words "The character for the hundreds, as far as visible, has the following shape ५ In a detailed examination we discovered that the principle on which the creation of the signs for the hundreds is based is the following For 100 an "a" written, for 200, an 'ā' (this is an 'a' plus a horizontal line to the left of the character)" As the sign of 200 for Kusana inscriptions has not been given by Buhler in his chart, she has based her theory on the legends available on the Ksatrapa coins She views that had it been 'a' then the letter would have corresponded to the similar 'a's appearing in 'arahattanam' in line 1, 'arahato' in line 2 and arahatane in line 4 which have a horizontal line in the middle or at the bottom of the vertical line of 'a'

While appreciating her brilliant approach and efforts I must say that she has drawn a risky conclusion without convincing proofs for her support She has advanced various arguments in support of her theory but I shall make a brief survey only of the important ones

1 She has given the shape of letter 'a' as ५ and has not taken into consideration the significance of the big horizontal stroke on the left top of the character The close up view of the inscription (Fig 1a) will show that the prominent stroke is not without meaning

2 Lohuizen is inclined to put this inscription in the pre-Kusana era The Ayagapatas excavated at Mathura (most of them now deposited in the State Museum Lucknow) belong to the early 1st century A D We do not notice the formation of the letter 'a' with such a big horizontal stroke in any of these slabs

■ According to the learned scholar sign of 200 of Kusana period is not known But why should we hesitate in accepting this sign ('a' with horizontal stroke on the left top of the letter) to be the sign of 200 ? We find several variations of one letter prevalent in the same period and the present sign may be one of the variations of the sign which is generally met with on the Ksatrapa coins, i e, 'a' with a stroke in middle or bottom of the character

Luckily G H Ojha has come to our refuge He has given the sign of 200 as 'a' with a horizontal mark on the left top of the

character This is based on the Nasik inscriptions of 1st-2nd century A D (*Pracina Lipimalā*, Pl LXXIV).

In view of the objections raised above it would perhaps not be in the fitness of things to make any sudden change in the reading and thus ignoring the opinions of the scholars expressed by them till now

The scholars have dealt with the palaeographic aspect only in assigning the date of this antiquity and have not considered the stylistic grounds I quite agree with the following remark of Dr Lohuizen that "aesthetical arguments must preferably not be used unless they are based on solid proofs and facts" (*The Scythian Period*, p 20) But at a stage where the factual grounds are confusing and we are not in a position to reach any conclusion, we must not be hesitant in considering the other grounds also These grounds must, of course, not go against the available facts

In the present case the factual situation has been discussed in detail and now we proceed on the consideration of the secondary approach, i e, stylistic grounds On the close examination of the feet of the main deity and the lower parts of the attendant figures, one is inclined to think that the sculpture was carved in the period of transition between the Kusāna and the Gupta era Fleshy feet with beautifully demarcated nails in fingers and a decorated horizontal band below them hint to the possibility that the sculpture represents a developed stage Besides, following Dr V Smith if we assume for a moment that the Year 299 refers to the Vikrama era then the date of the image comes to  $299-57=242$  A D 'An alternative and perhaps safer explanation is to regard the date 299 as expressed in terms of an era identical, or nearly identical, with the era of Vikrama, B C 57 On this supposition the date would be equivalent to A D 242, which is quite possible' (V Smith, *J R A S*, 1903, p 38) This date falls in the period of disruption of Kusāna empire after the death of Vasudeva (176 A D)

There still remains one point to be explained and that is the absence of the proper name of the king Dr Lohuizen rightly remarks that during the Kusāna period the proper name of the king was always added to the title of the king and the present inscription is very unusual in this respect (p 57) But for this reason we need not place the inscription in the pre-Kaniska era The absence of the name of the ruling king can be explained in the light of the fact that after their roots were uprooted the Kusanas could not proclaim their

sovereignty, although the royal epithets of Mahārāja and Rājātīrāja continued to be adopted by the feudatory descendants of the royal family. The conjecture also coincides with the stylistic grounds and also with the reading of the date as 299 as discussed above. But the views expressed here need further support of more solid evidences.

The material is red sand stone and it measures 2' 5" x 1' 6". It came from Kankali mound, Mathura.

J. 139 Bust of a Tirthankara with a portion of halo behind his head. The hair is arranged in small spiral knobs and the chest is marked with the Śrīvatsa symbol. From the expression of face, formation of eyes and elongated ear lobes the image should be assigned to the transitional phase, i.e., in the beginning of the 4th century A.D., when the Kuṣāna traditions were passing by and the Gupta ideals were ushering gradually. The material is red sand stone, it measures 2' 4½" x 2' 1", its provenance is Mathura (Fig 2).

O. 72 This standing nude image of a Tirthankara is the most voluminous image of the museum collection. His right hand feet are missing. The hair combed, fall on his shoulders. Perhaps on the basis of its colossal size it has been dated in the Museum records in the Kuṣāna period. But V. S. Agrawala has assigned it to the 6th century A.D. with this remark, 'The Gupta sculptors were specially fond of chiselling huge blocks of stone to carve colossal statues. From its style the statue is to be assigned to the Gupta period, about sixth century A.D.' (A Short Guide Book to the Archaeological Section of the Provincial Museum, Lucknow, p. 13). But if we critically examine the serene expression of face, hair arrangement, formation of lotus-shaped eyes and lips which are the characteristics of the Gupta art on one hand, and heaviness, broad-chestedness and a little crude formation (the characteristics of the Kuṣāna art) on the other, we come to the conclusion that the image should neither be dated in the Kuṣāna period nor in the late Gupta age but in the 4th century A.D. V. N. Srivastava while contributing for *Marg*, March 1962 (p. 56) also supported this view. Stella Kramrisch who visited the Museum in December, 1964, also agreed with this dating. Thus the image is a step forward in the evolution of the Gupta art than the sculpture described earlier. This may probably represent the first Tirthankara Ādinātha as suggested by the

fall of hair on the shoulders It reminds us of the old tradition of Yakṣa images which influenced the early Buddhist and Jaina iconography to a great extent This tradition continued even in the later periods

The material is red sand stone and it measures 11'8"×4'10" This was acquired in the Museum from the Public Library at Allaha-bad but probably it originally belonged to Mathura (Fig 3)

- J 121 The Tirthankara is standing in meditation in Kayotsarga pose He wears a mark of Śrīvatsa, has curly hair and elongated ear lobes The halo represents only full blown lotus On his right side stands a Nāga deity with five-headed serpent hood which he touches with his raised right hand and the left hand holds some cuplike object I think that the Naga deity is Balarama with a cup of wine and in this case the Jina can be identified as Neminātha To the left of the Jina stands a defaced attendant Near his feet are seen two devotees in adoration to his right and one to his left kneeling before a seated saint The pedestal shows two lions on two corners seated with their backs inward There is a wheel in the centre of the pedestal on each side of which is seen a seated figure of Jina in meditation The upper corners of the image show two flying Gandharvas holding garlands Their hair arrangement which shows Jūḍa tied in the middle is a typical Gupta feature The sculpture has been assigned in the label to the Kuṣāṇa period but on its stylistic basis as discussed above, I date it in the 4th century A D The material is red sand stone and it measures 1' 11½"×10½" It probably came from Mathura (Fig 4)

- O 181 The image of a Jina seated in meditation wearing the mark of Śrīvatsa on his chest The centre of the halo is marked with the rays of light which are shown issuing from his head This is followed by a full-blown lotus, scroll work and scalloped border Two flying Vidyādhara are seen carrying the garlands on the upper two corners of the image The Jina on each side is flanked by two standing attendants holding chowries The chowri of the attendant of the right side is, however, missing These attendant figures wear the fluted head dress which is generally worn by the royal persons or the Bodhisattvas of Kuṣāṇa period The curls in the hair of the main deity are also crudely shaped The serene contemplation which is expressed on the face of other images, e g, J 104, is not met



with here On these stylistic grounds I feel the image does not represent the full-fledged style of Gupta art and should be assigned to the middle or late 4th century A D

The material is red sand stone and it measures 4' 7" x 2' 11". It was acquired from Laharpur in district Sitapur but it must have been imported from Mathura which was great workshop of masonry work during the Kusana and the Gupta periods (Fig 5)

- J. 119 Headless image of a Tirthankara in meditation on a lion throne He is attended by two fly-whisk bearers on both sides The lions supporting the throne are seated with their backs turned towards each other There must have been a wheel in the centre of the pedestal which is now damaged The halo round the head of the Jina is beautifully decorated and consists of two concentric bands The first band which follows the full-blown lotus represents a row of beads The second band consists of an ornamental foliage which displays very fine workmanship The upper right corner shows a Vidyadhara hovering in air with a garland in his hands, while the left corner is broken The sculpture can safely be dated in the fifth century A D The material is red sand stone and it measures 2' 5' x 1' 2½", probably it came from Mathura (Fig 6)

- J 104 This is one of the finest products of the Mathura school of art The Jina is seated in meditation The expression is highly suggestive of supreme bliss when the passions are burnt in the fire of knowledge The master artist of this period wanted to convey the same feeling in combining the inner spirit with outer forms He wears the mark of Śrīvatsa on his chest which resembles the shape of the modern Nepalese representation of thunderbolt The aureole is very elaborately carved and represents three concentric bands of ornaments and a scalloped border in the end The central band is carved with circular row of arrows or spear heads issuing from the head and symbolising rays of light (knowledge) radiating from the centre as if shooting the darkness (evil) Kālidāsa typifies such halo as 'sphurat-prabhamandala' The second band contains fine scroll work which is surrounded by a third band representing an ornamental twisting rope pattern with fine rosettes at intervals The right corner of the back slab shows a flying Vidyadhara with a flower pot in his left and a sprinkler (?) in right hand The left corner is broken and there are no traces of pedestal at present

The material is red sand stone and it measures 15' 2" x 3'  
It came from Kankālī mound, Mathura (Fig 7)

- J 118 Image of a Tirthankara perhaps Vardhamana seated in meditation on lion throne. He wears the usual symbol of Śrīvatsa on his chest. The halo round the head is elaborately carved and consists of full-blown lotus in the centre and three concentric bands of ornaments: (a) scroll work of ornamental foliage, (b) band of twisting rope pattern with rosettes at regular intervals, and (c) scalloped border. The left upper corner is broken while on the right is the figure of a Vidya-dhara carrying a garland. The lions on the throne sit with their backs turned towards each other. The Jina on each side is flanked by the rampant lion figures. In the lower part of the throne is a wheel in centre which is being worshipped by the male and female devotees with their hands in adoration. The material is red sand stone and it measures 3' x 1' 9"

The provenance is Mathura

- J 26 The importance of this image lies in the fact that this is one of the only two inscribed Jaina images of Gupta period so far found in India. The other being at Udayagiri in Malwa is of 426 A.D. referring to the installation of an image of Parsvanatha (*The Classical Age*, p. 409). The present image represents a headless Tirthankara seated in meditation on a lion throne. He wears the usual Śrīvatsa mark on his chest. In the centre of pedestal is a wheel being worshipped by the devotees kneeling with folded hands. The lions who are supporting the throne are sitting on two corners with their back turned to each other and also facing each other twisting their necks. The pedestal is inscribed and bears two lines in Sanskrit in Brahmi script of the 5th century A.D. Bühler in *Epigraphia Indica*, Vol II, p. 210, No XXXIX, reads and translates it as follows

१—सिद्धम् । परमभट्टारकमाहारानाधिराजश्रीकुमारगुप्तस्य विजयराजसे (१०० १०) ३  
क न्तमा (दि) य २० भस्या पूर्वाया) कीर्तियाम्ना

२—द्विषाघरी(तो) शान्तातो दक्षिणाचार्यप्रदक्षिणायै शान्ताद्वार्यै मद्रिभक्त्यै चोदु प्रदक्षिण  
पात्रि(त)प्रा (ता)रिक्त्यै कुदुम्बिलोये प्रतिमा प्रतिष्ठापिता

"Success In the year 113, in the victorious reign of the supreme king of great kings, the illustrious Kumaragupta, on the twentieth day (of the winter month) Karttika—on that (date

specified as) above an image was set up by Śūmāḍhya (Śyūmāḍhya), daughter of Bhaṭṭabhaṇḍa (and) house-wife of the ferry-man (?) Grahamattapālita, who had received the command (to make the dedication) from Datilācārya (Datilācārya) out of Koṭṭiya gana (and) the Vidyādhari Śakha "

The inscription imparts useful information with regard to the contemporary organisation of the Jaina church

The material is red sand stone and it measures 3'8"×2'6" Its find spot is Kankali mound, Mathura (Fig 8)

- J 89 Fragment from the back slab of an image with a portion of the halo and upper part of a four-handed Nāga attendant to the right. He has a seven-headed snake hood over his head and wears a string of circular beads round his neck. His forehead is also decorated with some ornament. He stands by a column the top of which is touched by his fingers. To the left of this attendant figure is seen a miniature lion which he holds with one of his left hands. The sculpture may represent a part of Neminātha image, showing Balarama as his attendant on his proper right. The halo is ornamented with a lotus in centre and surrounded by row of beads, twisting rope with beads and rosettes at intervals and a third band showing ornamental scroll work. The border represents the scalloped pattern (For further details and specially iconography of Balarama fig pl see V S Agrawal's article in the *Jama Ant*, Vol. VIII, No II, p 48)

The material is red sand stone measuring 1'2½"×1'2½" Its exact locality is not known but it probably came from Mathura (Fig 9)

- J 666 This large umbrella which must have been installed over some image or a stūpa, as suggested by Smith (*The Jaina Stupa and other Antiquities of Mathura*, A S I, Vol XX, p 28, Pl XXII), has been classified as a Jaina antiquity in the Museum records, although there is no definite proof to identify it as such. As an art piece this is one of the outstanding sculptures of the Mathura school. It provides a feast of varieties of motifs to our eyes. In all it has eight ornamented concentric bands with a round hole in the reception of the shaft. The first band is plain and is surrounded by the second band which represents three rows of lotus petals with their

points turned inwards. This is followed by another band showing vertical lines and the fourth one consists of more rows of larger lotus petals. The fifth band displays an undulating creeper with curling leaves. The sixth band consists of a twisting ornamental rope with six rosettes at regular intervals. The eighth band which is the last and outer band represents an ornamental rope showing a diamond cut pattern. This has got eight rosettes at regular intervals. Each of these rosettes has a hole in the centre which may point out the possibility of giving some additional support to bear the heavy load of the umbrella. At present this umbrella has been installed over two Tirthankara images in the Jaina Hall of the Archaeological section in this Museum. The material is red sand stone and it measures 4' 10' in diameter. It was found from the Jail mound at Mathura.

(It is not possible to take the photograph of this piece owing to its present odd location.)

- 48-184 Slab showing a nude Jina standing in meditation. He has curly hair and elongated ears. His right hand is damaged and the lower portion detached. The mark of Srivatsa is also not visible at present. The museum records identify the deity as Mahavira but there is no cognizance without which it is not possible to give a correct identification. The sculpture may be assigned to the late 6th century A.D.

The material is buff coloured sand stone and it measures 2' x 10½'. It was acquired from Rajaghat, Varanasi (Fig 10)

- 49-199 Slab showing the Jina Ajitanatha standing in Kayotsarga pose. The pedestal represents his *Lañchana*, i.e., elephants who are standing face to face. Curiously enough the forehead of the deity is marked with a flower shaped *Tilaka*. The mark of the Srivatsa has not been given at its proper place while the halo has been shown by an incised line. On the whole the image has been crudely modelled. It may be assigned to the late 6th or early 7th century A.D. The material is buff-coloured sand stone and it measures 3 x 10'. It was acquired from Varanasi (Fig 11). The Museum possesses some fine Tirthankara heads which bear the characteristics of the Gupta age as described above. I do not deem it necessary to describe them."

## Jainism In Mathurā In The Early Centuries Of The Christian Era

B N PURI

THE importance of Mathurā as a centre of Jainism in the early century of the Christian era is evident from the vast mass of Jaina inscriptions recorded on *ayagapatas* or tablets of homage, statues of Jaina Tirthankaras and fragments of a Jaina *stupa* recovered from the famous Kankali Tilā in Mathurā in the last quarter of the nineteenth century. It appears that this Tilā or mound from where these remains were recovered was a Jaina sanctuary from the period of the Sunga dynasty, as is evident from an inscription<sup>1</sup> written in the Sunga type of the ancient Brahmi. It continued in the time of the Guptas, as brought out from a record<sup>2</sup> dated in the year 97 which, on paleographic grounds, appears to be the late Gupta period. The mound, symbolising the ancient Jaina sanctuary, is reminiscent of the once flourishing Jaina *Sangha*, comprising of the monks, nuns, *śravakas* and *śravikās*. It is rather an unusual feature to trace certain names, which appear to be of foreigners. The records are probably dated in the Indo-Parthian

---

1 H Luders, *Mathurā Inscriptions*, unpublished Papers, ed by K L Janert, p 42. From the inscriptions at the site it appears that there was a Jaina sanctuary from the period of the Sunga dynasty.

2 *Ibid*, No 23, p 53

era<sup>3</sup>, and so the donors appear to be foreigners who had come to Mathura and accepted Jainism. This assimilation of the foreigners in the fold of Jainism belies the notion that Jainism was confined only to the land of its origin. The famous story of Kalakacarya<sup>4</sup>, the Jaina saint who brought about the downfall of the Gardhabhilla dynasty through the help of the Śakas of Seistan, points to the contacts established between Jaina saints and foreigners, some of whom may have been attracted to it.

Mathurā, known as Sauripura or Suryapura to the Jainas<sup>5</sup> seems to have been frequented by the Jaina monks from the north east, i.e., from Magadha, after the famous famine described in the Jaina scriptures. The Jainas established themselves there about the middle of the second century B.C. The Amohini Tablet<sup>6</sup> is a shining example of the existing nature of Jainism in the first century B.C. The inscriptions from Kankali Tila also mention some unfamiliar names like Akaka and Ogha<sup>7</sup>—names of ladies, probably of foreign origin—whose dedications speak of their acceptance of Jainism.

The composition of the Jaina religious orders into several schools known as *ganas* with their different *kulas* and *sakhas* and *sambhogas* is brought out by the records of the Kusana period which is corroborated by the evidence from the *Kalpasutra*. The three prominent *ganas*—being Kottika<sup>8</sup>, Varana<sup>9</sup> or Carana and Arya-Uddehikiya<sup>10</sup>. Another one Vasavadiya is implied with reference to its *kula* mentioned in a record<sup>11</sup>. The different *kulas* associated with the Kottika *gana* were Brahmadasika, Thaniya, Vacaliya and Prabahaka (Prasnavahanaka) with their corresponding *sakhas*—Ucenagari, Aryavairi or Vairi and Majhmia. The heads of the Aryavairi were Āryya Pusila (Arya Pusyala) and Vrhatavacaka Jayamitra in the years 12 and 20<sup>12</sup> respectively of

3 Dr Bhandarkar Volume, p 288

4 Vikrama Adventures, Introduction

5 SBE, XLV, p 112

6 EI, II, p 204, No 20

7 Luders' List of Inscriptions, Nos 48, 29, 43

8 Ibid, Nos 17, 18, 19, 20, 22, 25, 27, 28, 29, 33

9 Ibid, Nos 18, 34, 37

10 Ibid, No 21, IA, III, p 105, No 23

11 EI, I, p 282, No 2

12 EI, II, p 203, No 18, EI, I, p 383, No 4

the Kuṣāna era. The Koṭṭika *gana*, according to the *Kālpasūtra*<sup>13</sup>, was founded by Suṣṭhita and Supratibuddha, surnamed Kauṣika and Kākandaka. It was divided into Ucenāgarī, Vidyādhari, Vajrī and Mādhyamika *sakhās* and Brahmaṇīptaka, Vatsaliya, Vanīya and Prasnavāhanaka *kulas*. This school continued to exist in the Gupta period as it is mentioned in an inscription dated in the year 113<sup>14</sup> of the Gupta era. It refers to the setting up of an image by Śyāmādhyā under instructions from Datilācārya of the Koṭṭiya *gana* and Vidyādhari *sakhā*.

The head of the Cārana or Vārana *gana* of the *Kālpasūtra* was Aryadatta in the year 29<sup>15</sup> and a little more than twenty years later its great preacher was Dīnārya. This school was divided into four *sakhās* and seven *kulas*. The *gana* was founded by Śrī Gupta of the Hari *gotra*, according to the *Kālpasūtra*. A good many *sakhās* and *kulas* of this *gana* or school are noticed in the Kuṣāna records as, for example, Puṣyamitrika, Aryacetaya, Kāmajāsika, Petivāmika and Arahaṭṭiya. Some *kulas* are, however, left out.

The Arya-Uddehikīya *gana* with its Nagabhūṭikīya *kula* identified with Nāgabhuṣya *kula* of the Uddeha *gana* had Buddhaśrī as its head in the year 7<sup>16</sup> and Devadatta in the year 90<sup>17</sup> of the Kuṣāna era. This *gana* was founded by Ārya Rohana of the Kāsyapa *gotra* and was divided into six *kulas* and four *sakhās* out of which only two *kulas* are mentioned in records.

The Mehika *kula* of the Vāsavadiya *gana* was founded by Kāmarāhi of the Kundala *gotra*. It is mentioned in a record of the year 15<sup>18</sup>.

These *ganas* or schools with the different *kulas*, *sakhās* and *sambhogas* created an atmosphere of good will and there is hardly any instance of bitterness in their relations with each other or with Buddhism and Brahmanism, the two other flourishing religions at Mathurā. Out of the records of dedications of statues of Jaina

13 SBE, VIII, p 231

14 EI, II, p 210

15 EI, II, p 206, No 26, *Ibid*, No 36. For the division of this *gana* into *kulas* and *sakhās*—see *Kālpasūtra*, VIII, p 320. For a study of the Jaina *ganas* see also Bühler : *The Indian Sect of the Jainas*

16 EI, I, p 391, No 19

17 IA, XXXIII, p 105, No 23

18 EI, I, p 282, No 2

Tirthamkaras, including half-a dozen dated ones, associated with the last one Mahavira, two refer to the setting up of four-fold image (*Sarvatobhadra-pratima*), and one each record the setting up of statue of Santinatha, Sambhavanatha, Rsabhanatha and Munisuvrata. The statue of Vardhamana was set up for the Koṭṭiya *gana* and the Brahmadāsika *kula* in the year 5<sup>19</sup>, and for the Sthanīya *kula* of the same *gana* in the years 20 and 35<sup>20</sup>. The three statues of Vardhamana were meant for the Varana *gana* and Petivamika and Pusyamitrika *kulas* in the year 22, 29 and 50<sup>21</sup>. The donors were mostly pious female devotees. The same *ganas* were also associated with the setting up of statues of other Tirthamkaras, and sometimes the donor was the same, as, for example, Datta dedicated an image of Rsabha in the year 60, and earlier in 49<sup>22</sup> she had set up an image of Arhat Munisuvrata. A statue of Sarasvatī was consecrated at the instance of the preacher (*Vacaka*) Aryadeva of the Kottiya *gana*.

Some of the records refer to the setting up of statues of Jaina Arhats whose names are not mentioned, tablets of homage (*ayagapatas*) and pillars. Jains, no doubt, consecrated images of their Tirthankaras—the earliest instance being that of the image of Rsabhadeva which was taken away by the Nandaraja, and brought back by King Kharavela of Kalinga<sup>23</sup>. Kautliya also refers<sup>24</sup> to the images of Jaina gods—Jayanta, Vajrayanta, Aparajita and others. Thus, the antiquity of Jaina image worship could be pushed to about the 4th century B.C. There is no record of the setting up of statues of all the twentyfour Tirthankaras in the Kusana period. That of Parsvanatha is clearly distinguished by a canopy of snake hood over his head.

Lay devotees were responsible for these dedications done at the instance of some teacher or preacher. These devotees include both male and female lay-hearers—some of them belonging to the professions of iron-mongers (*lohakara*), carpenters (*vardhakāra*) and perfumers (*gandhika*)<sup>25</sup>. Courtesans (*ganikas*) also shared in these

19 EI, I, p 381, No 1

20 Ibid, p 305, No 27, p 386, No 7

21 Ibid, p 391, No 20, p 385, No 6, Vol II, p 206, No 36

22 EI, II, p 204, No 20

23 Luders' List, No 1345

24 Bhattacharya—*Jaina Iconography*, p 37.

25 Luders' List, Nos 53, 54, 55, 10, 20, 53, 1907, 37, 39, 76, 102



It is rather interesting to notice foreign elements in Jainism. It has been suggested earlier that about the first century B.C. there were certain Parthians who had accepted Jainism and set up dedications. Okharika and Ujhatikā do not appear to be Indian names, while Dimitra could be the Indianised form of Demetrius. The inscriptions from the Kankali Tila, supposed to represent the site of some Jain establishment<sup>30</sup> also mention some unfamiliar names, like Akakā and Oghā<sup>31</sup>. It is, therefore, very likely that foreigners too were accepted in the Jain fold which had also eliminated caste-consciousness in the choice of the selection of head of religious schools.

Mathurā continued to be an important centre of the Jains in the Gupta period. In fact the Kankali Tila, symbolising the Jain monastic establishments, is supposed to have met its fate at the hands of the Mohammadan invader Mahmud of Ghazni, who invaded this sacred city and destroyed everything that came in the way of his iconoclastic zeal.

---

30 See Smith—*The Jain Stupa at Mathura*, Pl LXII, cf Janert, *op cit*, p 41

31 Luders' List, Nos 48, 29, 43



dedications It seems that caste factor did not figure in the Jaina religious order We hear of saint Harikesin Bala hailing from a Cāndāla family<sup>26</sup> Thus, even men of low birth could aspire for a high status through intellectual attainments Nor were dedications by fallen but religious-minded women wanting If Buddha could accept the hospitality of the famous courtesan of Vaisālī—Ambapālī, we have an interesting example of the setting up of a shrine (*devakula*) of the Arhat Vardhamāna, a hall of homage (*āyagasaḥa*), a reservoir (*prapa*) and stone slabs (*silāpaṭa*) in the Arhat temple of the Niganthas, by the lay-disciple of ascetics (*samānasāvika*), the courtesan (*ganika*) Nādā-Vasu, daughter of the courtesan Adā Lonasobhikā<sup>27</sup>, together with some of her relatives, for the worship of the Arhats

The Jaina devotees also set up tablets of homage (*ayagapatas*)<sup>28</sup> with the Yogi type of the seated Jina, the highly ornamented *trīśūlas* and sacred symbols One tablet gives an interesting view of a Jaina stupa enclosed in a railing with a gateway (*torana*) These *āyagapatas* or tablets of homage were set up for the worship of all Arhats, invoking their blessings The Jainas also raised *stūpas* over the ashes of a chief or religious leader

These numerous items of dedication were part of the activities of the Jainas in Mathurā who catered to the wishes of the Jaina preachers from different schools and families The Tirthankaras enjoyed the respect and adoration of all the schools Among the preachers whose names appear in more than one record are—Ārya Baladina, Ārya-Deva, Ārya-Kseraka, Mihila and Nāgadatta

The role of women as nuns (*sisyimi*) or lay devotees (*sraddhācarī*) was fairly important The latter had not renounced their family ties, but were deeply religious and firm They created endowments There are many references to Jaina nuns The heads of schools had female disciples receiving religious instructions Okhā of an earlier record, probably an Indo-Parthian, Amohini of the Ksatrapa period, Kumāramitra, Vasula, Sanghamika, Jinadāsi, Balavarmā and Devā<sup>29</sup> contributed a lot as members of the Jaina order—dedicating themselves and persuading others in the path of religion There is no reference to a female preacher in the records

26 *Uttarādhyaṇa Sūtra*, 12.1

27 Luders' List, No 102

28 *EI*, II, p 190, No III, p 202, No 5; *EI*, II, p 396, No 23

29 Luders' List, Nos 39, 24, 70, 50, 48, 28, 47

It is rather interesting to notice foreign elements in Jainism. It has been suggested earlier that about the first century B.C. there were certain Parthians who had accepted Jainism and set up dedications. Okharika and Ujhatikā do not appear to be Indian names, while Dīmītra could be the Indianised form of Demetrius. The inscriptions from the Kankali Tīlā, supposed to represent the site of some Jain establishment<sup>30</sup> also mention some unfamiliar names, like Akakā and Oghā<sup>31</sup>. It is, therefore, very likely that foreigners too were accepted in the Jain fold which had also eliminated caste-consciousness in the choice of the selection of head of religious schools.

Mathurā continued to be an important centre of the Jains in the Gupta period. In fact the Kankali Tīlā, symbolising the Jain monastic establishments, is supposed to have met its fate at the hands of the Mohammadan invader Mahmud of Ghazni, who invaded this sacred city and destroyed everything that came in the way of his iconoclastic zeal.

---

30 See Smith—*The Jain Stūpa at Mathura*, Pl. LXII, cf. Janert, *op cit*, p. 41.

31 Luders' List, Nos. 48, 29, 43.



## Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya

AMBALAL PREMCHAND SHAH

THE age of antiquity or ancient monuments is generally inferred from the styles of architecture and sculpture and on the basis of available inscriptions. Since the temples at Śatruñjaya were renovated from time to time through many centuries very little evidence of antiquity has been left for us. For want of published old inscriptions, sculptures in temples, scholars came to believe that the temple-city of Śatruñjaya could hardly claim to be earlier than or even as old as the Jaina-temples-site of Delvādā, Mount Abu.

One can see several streets and rows of temples and images on Mount Śatruñjaya. A common man can hardly make any distinction between the earliest and the latest specimens of art among the hundreds and thousands of images in this temple-city, where no human habitation is allowed. But the searching eye of a historian is on the look-out for all stray old inscriptions and specimens of art.

According to literary traditions, Śatruñjaya is an ancient *tīrtha* of the Jains. In the *Jñātādharma-kathā*, a Jaina canonical text, it is referred to as *Pundarikagiri*<sup>1</sup>. In later Jaina literature, this place is

---

1 *Sūtras* 55, 56, 60, pp 109, 112. Abhayadeva, the Commentator, has identified *Pundarikagiri* with modern Śatruñjaya (p 111 A).

associated with some auspicious events in the life of Rsabha, the first Tirthankara. It is also said that a temple was dedicated to Rsabhanatha, on this mountain. Pundarikasvami, the first Ganadhara of Rsabha, obtained emancipation on this sacred mountain and a memorial to him, in the form of a shrine with his image, was raised here. Since then, the mountain came to be called Pundarikagiri.<sup>2</sup>

We shall now refer to a few images and inscriptions which throw more light on the art and antiquity of this site.

Fig 1 illustrates a beautiful marble image of Pundarikasvami installed in the first cell adjacent to the staircase beside the main entrance to chief shrine of Rsabhanatha (Adinatha) on this mountain. This sculpture, fortunately well preserved, is about 25 feet in height and about 15 ft broad at base. The pedestal or the lowermost part of the sculpture has an inscription in four lines.<sup>3</sup> A big lotus with an ornamental long stalk springs from the top of the pedestal, and divides the whole sculpture into two sections. The upper section shows a figure of Pundarikasvami, sitting in the *padmasana*, *dhyanamudra*, on a cushion-like seat placed on the full blown lotus. There is a back rest whose two ends show lions supporting the horizontal bar resting on two pillars. Above are two divine garland bearers, and on top the *chatra* or the umbrella. The figure of the Ganadhara could easily be mistaken for that of a Tirthankara, if the inscription had not specifically shown that it represented Pundarikasvami.

Below the lotus, the two sides of the stalk further form two sections the centre being occupied by the *sthapana*.<sup>4</sup> To the right of the *sthapana* sits a Jain monk, a *Guru*, in the act of giving a discourse to the two disciples sitting in front, with folded hands, on the other side of the *sthapana*.

This is one of the finest examples of sculptural art of Gujarat in V S 1064 (=1006 A D), the date of the inscription. Unfortunately, part of the beauty of this sculpture is marred by modern black paint,

2 For a fuller account, see Shah, Ambalal Premchand, *Jaina Tirthasarnasamgraha* (in Gujarati, Ahmedabad), pp 98-108.

3 The inscription was first published by Shah Umakant Premanand in *Jaina Satya-Prakasa* (Gujarati Journal, Ahmedabad) Volume 17, No 3 pp 51-58.

4 For understanding the symbolism of *Sthapana* (also called *Sthapanacarya*) see, Shah U P, *Studies in Jaina Art* (Banaras, 1955), pp 113-115.

glass eyes, and studded metal pieces on different parts of the body of Pundarikasvami and the two smaller figures. This is a practice which has undermined the beauty of many a Jaina sculpture, old or new. The inscription reads as under

(१) श्रीमद्युगदिदेवस्य पुडरीकस्य च व्रमो ।

ध्यात्वा शत्रुजये शुद्धयन् सहेष्टाध्यानसयमे ॥ १ ॥

भीसगमसिद्धमुनिर्विधाघ(५)रकुलमस्तलमृगाक ।

दिवसेश्वतुर्मिरचिक मासमुपोष्याचलितसत्त्व ॥ २ ॥

वर्षे सहस्रे पष्टया चतुरन्वितयाधिके दिवमगच्छत् ।

(५)सोमदिने आप्रहायणमासे कृष्णद्वितीयाया ॥ ३ ॥

भग्मेयक शुभ तस्य श्रेष्ठोचेयकात्मजः ।

पुडरीकपदासगि चैत्यमेतश्चीकरत् ॥ ४ ॥ चतुर्भि कलापक ॥

According to the inscription, Muni Sangamasiddha, moon of the firmament of the Vidyadhara-Kula<sup>5</sup>, meditated on mount Śatrunjaya before Yugadideva (Adinatha) and Pundarika. Having purified himself by the practice of austerities and *sallekhana*, observing dauntlessly his fast for a month and four days, attained to Heaven on Monday the second day of the dark half of the month of Mārgasīrsa, in V S 1064 Śreṣṭhi Ammeyaka, son of Rodheyaka, caused to build this shrine and (consecrate) the image, for his own merit.

This Muni Sangamasiddha is probably the grand-teacher of Padalipta, the author of *Nirvanakalika* a<sup>6</sup>.

This is the earliest known inscribed and dated image available at Śatrunjaya. It is important also as a fine specimen of art.

Fig 2, preserved in a cell on the right side of the northern part of the circumambulatory passage of the main shrine, represents a householder, i.e. a *śravaka*, a Jaina lay worshipper. The inscription on its pedestal shows that this is a statue (a portrait sculpture?) of Śreṣṭhi Narayana.

5 One of the four ancient lineages of Svetambara Jaina monks.

6 Compare the colophon of *Nirvanakalika*, wrongly ascribed to the first Padalipta, who is said to have flourished in the 2nd century A.D. But Dr U.P. Shah, in his "Iconography of the Jaina Goddess Ambika", *Journal of the University of Bombay*, September 1940, p. 159, fn 6, pointed out that *Nirvanakalika* was a work of the eleventh century A.D.

On a raised cushion, surmounted by a design looking like petals of a full-blown lotus, sits Nārāyaṇa in the *añjalimudra* (with folded hands), in the *lalita*-posture, i.e., with his right-foot hanging and the left tucked up. He wears ornaments like armlets, bracelets, anklets, an ornamental broad girdle, necklaces and big circular ear-rings. He has a long beard, whether or not he had moustaches in the original is difficult to ascertain on account of the modern black paint, but it is probable that the paint is on the original mustaches. His hair are tied into a small top-knot on the head, on each side of which is a divine garland-bearer. This is unusual, since a lay-worshipper is not known to have been accompanied by heavenly attendant *maladhara*s.

The marble sculpture is a beautiful specimen of secular sculpture of the eleventh century A. D.

The two-line inscription on the pedestal reads as follows

(२) श्रीजज्ञागकनिष्ठस्य कपर्दिजनकस्य निजपितुर्वांस्य  
 भे. नारायणस्य मूर्ति [ ] निवेदि(वि)ता सिद्ध वीरभ्या सं० ११३१ ॥

According to the inscription, this statue of Śreṣṭhī Nārāyaṇa, the younger brother of Jajanaḡa, and father of Kapardi, was set up by Siddha and Vira in (Vikrama) Samvat 1131 (i.e. 1075 A. D.)

Fig. 3 represents a twelve-armed Goddess who is well-known as Mahiṣa-mardini in Hindu traditions and as Saccikadevi in Jain traditions.

It is a beautiful marble sculpture of the goddess in bold relief, the back showing a trefoil-like arch surmounting two pillars and thus suggesting that the Goddess is placed in a miniature shrine. On top of the sculpture, in the central part of the arch, is a miniature shrine with a Jina sitting in it.

The Mahiṣa demon is an excellent specimen of animal-sculpture. The figure of the goddess, with her one foot trampling on the buffalo-demon pierced by her long trident, is a work of superior workmanship, full of life and vigour and beautiful modelling.

In her right hands, the goddess shows the sword, the disc, the trident, the arrow and the *varada mudra*, while in the left ones she holds the shield, the *raja-ghanta* (combination of thunderbolt and bell), the mace, the conch, the bow and the head of the personified demon (placed on the buffalo-demon).

The ornaments and the modelling deserve comparison with the famous Sarasvatī from Pallu in the old Bikaner State, now preserved

in the National Museum, New Delhi. The sculpture must be assigned to a period = 1000-1050 A D

The small figure of a female worshipper on the lower end of the left pillar deserves notice as a fine specimen of miniature figure and on account of the mode of representing the scarf or odhani covering the head and the back

The inscription on the pedestal reads as follows

(३) सन् १३७१ वर्षे माहसुदि १४ सोमे श्रीमद्वेद्यवे वेस्रगोत्रीय सा०सहजपुत्र सा०भाजदत्तनय सा०गोसल भा०गुणमतकुसिसंभवेन संवपति सा०आद्याधरानुनेन सा०लक्ष्मिहाप्रनेन सपरिवारपुत्रदेसलेन पुत्र सा०सहजपात्र सा०साहजपाल सा०चामत सा०समरा सा०सालगप्रमुत्तुन समुदायोपेतेन निजकुलदेवीश्रीसच्चिकामूर्ति कारित्वा ।

पावद् व्योम्नि चन्द्रार्कौ यावद् मेरुमटीपर ।

तान् श्रीसच्चिकामूर्ति ॥

The inscription shows that this image of Saccikadevi was set up by Samghapati Sadu Desala, the elder brother of Lunasimha, and younger brother of Asadhara. He was son of Ajada and grandson of Salaksana and belonged to Vesata-gotra of Ukesa lineage. He along with other members of the family and his sons Sahajapala, Sahanapala, Samanta and Sangana, set up this image of the family deity Saccikadevi, in the year 1371 V S (= 1314 A D)

There is a shrine of Saccikadevi at Osia in Rajasthan. The Ukesa lineage is named after this ancient town which was known as Ukesa or Upakesa pura. The Oswala banias are named after this Osia and are supposed to have hailed from this town.

At Osia also, the Saccikadevi image represents the form of Mahisamardini.

Fig 4 represents statues of Minister Samarasimha and his wife Gagan. This is an important sculpture of the famous "Samara ssha" who renovated in V S 1371, the various shrines at Satrunjaya. A detailed account of this minister, his lineage and his family is available in Nabhimandana, jnoddhara prabandha.

The minister stands with folded hands, while his wife carries a purse (money bag) in her right hand and a cup or bowl containing sandal-wood and saffron paste for worship is held in her left hand.

The dress and ornaments of both the figures deserve notice.

Desala referred to in the inscription on fig 3 above, is the father of this Samarasimha. The inscription on fig 4 runs as follows



(४) संवत् १४१४ वष वैशाखसु० १० गुरौ सषषति-देवामृतसमया तत्पत्नीगुणा स०  
सालिग-सा०सज्जन सिंहाय्या कारित प्रतिष्ठित श्रीकृष्णसिधियै म०देवगुप्तसिद्धि । गुम भवतु ॥

Fig 5 shows a part of a beautiful metal sculpture representing one figure of a Jina in the centre, and two smaller Jina figures on two sides above the halo of the bigger Jina. A two-armed Kubera-like Yaksa sits on a lotus to the right of the main figure, while on the corresponding left end we find a two armed Yaksi Ambika sitting in the *lalita* posture. There is no inscription on this image, but on stylistic grounds it can be assigned to c tenth century A D or a little earlier.

Unfortunately the present whereabouts of the bronze are not known but the present writer had once seen it in one of the temples on Mt ŚatruŃjaya. A new photograph of the whole figure is thus not possible and only this photograph of a part of it, obtained from the Sheth Anandji Kalyanji's Pedhi, Ahmedabad, is reproduced here. It will however be seen that the bronze is a beautiful specimen of metal sculpture in Western India.

We have noted above four inscriptions from this site. A few more inscriptions ranging from V S 1207 to c 1405 A D are noted below.

Inscription no 5 is on a metal image in Shrine No 302 situated on the left side of the chief gate of the main temple of the Caumukha Tunk. The inscription reads as under.

(५) श्री सिद्धदेवकुमार स० ४ वैशाख० २ गुरौ मीमपल्लीसत्क(सिगच्छ) व्यव०हरिश्चद्र-  
भायांगुणदेविश्रेयोयै श्रीशक्तिनाथसिंघ कारित ॥

According to this inscription, this image of Śrī Śantinātha was installed for the spiritual benefit of Gunadevi, wife of merchant Hariscandra belonging to the Bhīmapallī *gaccha*. The image was consecrated on Thursday the 2nd day of the dark fortnight of the month of Vaisakha in the year 4 of the *Siddha-Hema Kumara Samvat*.

This is a very important inscription, first noticed by Muni Śrī Punyavijaya and published by him in the *Jaina Satya Prakasa*, Vol VIII, No 1 (Ahmedabad, 1943), pp 259-261. The metal image must be very carefully preserved, being the only known inscriptional evidence of the *Siddha-Hema Kumara Era*.

Three great personalities of the history of Gujarat are associated in the name of this Samvat (Era). One is *Siddharaja Jayasinha*, the second is *Acarya Hemacandra* and the third is king *Kumarapala* of *Anahillapura Patan*. The era seems to have started with the death of

king Siddharaja Jayasimha and the accession of his successor Kumarpala in Vikrama Samvat 1199

The name of Hemacandra, the great scholiast and monk whom both the above rulers highly respected, is also associated with this era Hemacandra himself, in his *Abhidhānacintāmaṇi* (6 171) composed in V S 1207-8, mentions this era in the following way while explaining संवत् = वर्ष— “यथा विप्रमसंवत्, सिद्धरेमकुमारसंवत् ।”

The metal image should thus date from V S 1203 No other inscription referring to this era is yet known but one would not be surprised if some more inscriptions dated in this era are discovered in future It seems, however, that the era ceased to be in use, soon after the deaths of Hemacandra and Kumarpala since no other inscriptions posterior in age to these personalities are known to have referred to it On the contrary almost all such inscriptions refer to the Vikrama era, or in a few cases to the Śaka era Even in colophons of old manuscripts we do not find any dates in this era

Inscription No 6, from Shrine No 280, reads as follows :

(६) स० १२२८ ज्येष्ठशुदि १० शनी श्रीदेवनदीयगच्छे पद्मदेवेन तितु पाल[स्य]  
श्रयसे प्रतिमा कारिता ।

The image was caused to be made by Pāhudeva of the *Devanandakīyagaccha*<sup>7</sup>, on Saturday, the tenth day of the bright half of the month of Jyēṣṭha, in V S 1228, for the spiritual merit of his father Pālā

Inscription No 7 is on a mutilated image stored in one of the underground chambers The inscription reads as follows

(७) संवत् १२७३ वर्षे कार्तिकशुदि १ गुरौ श्रीघण्टके श्रीवायदीयगच्छे प० आसचंद्र-पदमयो  
शिष्य प० यशोवर्द्धनस्य मूर्ति काराविता भ्रातृपुत्र प० पद्मचंद्रेण । मंगल महाभी । चिर नदत्त ॥

According to this inscription, this image of Pandita Yasovardhana, disciple of Pandita Asacandra and Padama of *Vayaṭīya gaccha* and hailing from (belonging to) the town of Dhandhukaka, was set up by Padmacandra, the (spiritual) son of his brother (i.e. the disciple of his monk brother), on Thursday, the first day of the bright fortnight of the month of Kartika in V S 1273

7 *Devanandakīya-gaccha* is mentioned in the colophon of the palm-leaf manuscript (V S 1194) of *Prāmanantarbhava*, at Jesalmere The colophon also says that *Devanandagaccha* is a sub-gaccha of *Harījya-gaccha*, cf., *Jaina-Pustaka-Prasasti-Samgraha*, p 104



mage of Pundarikasvami Śatruñjaya (d V.S. 1064)

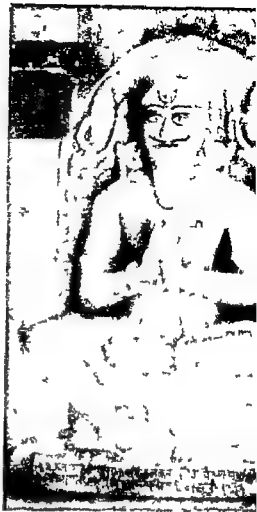


Fig 2 Sculpture of Śreṣṭhi Naray  
satrunjaya (d V S 1131)

(See p

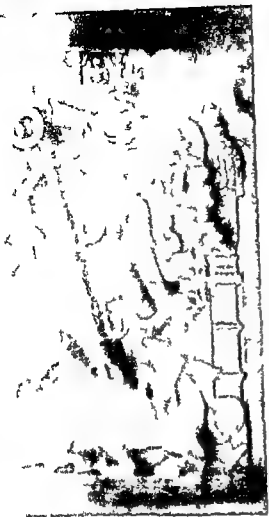
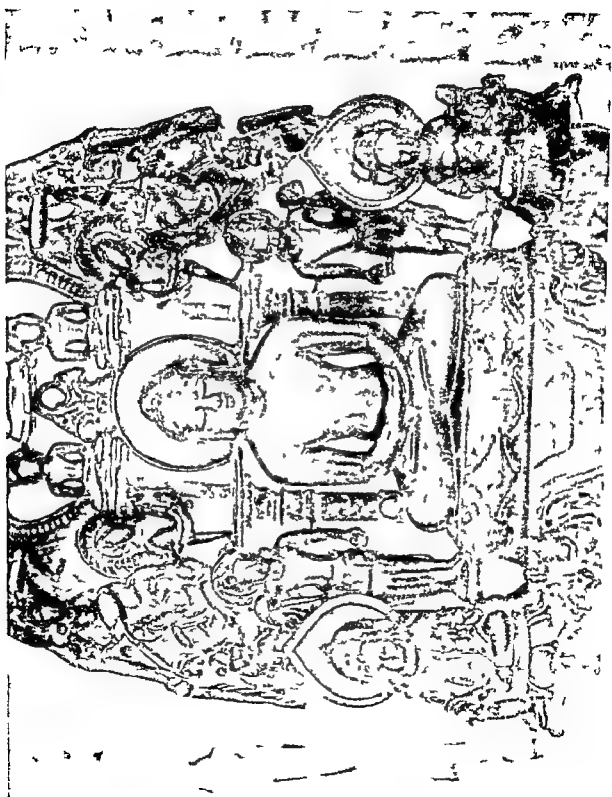


Image of Mahīsamarddini Satrunjaya  
(dated V S 1371)



Fig 4 Sr Int - - -



Inscription No. 8 is from a mutilated statue of a Jaina householder (*śrāvaka*) in standing posture, found from an underground chamber. It reads as follows :

(८) सं० १३१३ वर्षे कागणसुदि ■ पाद्र्यागे महं०.....सुत महं प्रभासय मूर्तिः  
मुतजगालेन कारिता ॥

According to this inscription, this statue of Minister Prabhāsa, son of....., was set up by his son Jagapāla of the village of Pādra, on the seventh day of the bright fortnight of the month of Phālguna in V. S. 1313.

Inscription No. 9 is obtained on the image of a monk in Shrine No. 701 (Old No. 626). This was read as follows :

(९) सं० १३४२ माघशुदि ८ शुके श्रीनागेंद्रगच्छे पूज्यश्रीगुणसेनसूरीणां मूर्तिः पं०रामचंद्रेण  
स्वगुरुभेयसे इयं मूर्तिः कारिता प्रतिष्ठिता श्रीजिग(न)मद्रवरिभिः । चंद्रार्फे यावत् नंदता ॥

According to the inscription, this image of venerable Śrī Guṇasenasūri of Nāgendra-gaccha was caused to be made by Pt. Rāmacandra for the spiritual merit of his preceptor, on Friday, the eighth of the bright half of the month of Māgha in V. S. 1342, and installed by Śrī Jinabhadrasūri.

Inscription No. 10 is from a mutilated Jina-image in an underground chamber and was read as under :

(१०) संवत् १४०५ वर्षे मार्गशुदि १० सोमे. श्रीपोसीनाणावास्तव्यश्री.....[म]हं०  
मालदेवमुन महं०संगणेन स्वमातृबायीहीरनभेयसे श्रीअजितनाथविभं कारितं ॥

According to it, this image of Ajitanātha was set up by minister Sāṅgaṇa, son of minister Māladeva, resident of Posinānā for the spiritual welfare of his mother Bāyi Hirana, on Monday, the tenth of the dark half of Mārgga in V. S. 1405.



## The Kuvalayamālā and Modern Scholarship

A N UPADHYE

THE *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri (A.D. 779) is an important Prākṛit Campu, having a distinctive position in Indian literature. The Prākṛit text is critically edited by me and lately published in the Singhī Jaina Series, No 45, Bhāratiya Vidyā Bhavana, Bombay 1959. It is necessary and interesting to review the studies of modern scholars in connection with the *Kuvalayamālā* mainly with reference to some of its significant passages. The attention of modern scholars was attracted towards this work only after the Ms P (No 154 of 1881-82) was secured for the Collection of Mss. of the Government of Bombay, then belonging to the Deccan College, Poona, and now deposited in the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. (H. D. VELANKAR, *Jinaratnakośa*, Poona 1944, p. 94, gives reference to KIELHORN III, *A List of the third Collection of 1881-1882*. Dr P. K. GODE kindly informed me that the entry regarding Ms. No 154 of 1881-82 stands thus, p. 207: "[Name] *Kuvalayamālā* (in Prākṛit) [Author] Uddyotanasūri, Leaves 133, slokas 10,000, No 154 of 1881-82.")

In the *Jaina Granthāvalī* (published by Śrī Jaina Svetāmbara Conference, Bombay 1909, p. 222) there are references to the Prākṛit *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri and the Sanskrit *Kuvalayamālā* of Ratnaprabhā, the sources of the information being the *Bṛhatīppanika* and the Deccan College Lists. The Ms. of the former in the Deccan

College (Kantivijaya?) and of the latter in Cambay and Ahmedabad are mentioned. The attribution of the authorship of *Kuvalayamala* to Indrasuri is based on a wrong reading in an extract given by P. PETERSON from the *Santimathacarita* of Devacandra (A Fifth Report of operation in search of Sanskrit Mss. in the Bombay Circle, Bombay 1896, p. 73).

The *Kuvalayamala-katha* a stylistic Sanskrit digest of the Prakrit work of Uddyotana by Ratnaprabhasuri (c. middle of the 13th century A.D.) was edited by MUNI CHATURAVIJAYA from three Mss. and was published in 1916 (Śrī-Jaina Ātmananda Sabha, Bhavanagar 1916). A revised edition of this work is lately published along with the Prakrit text referred to above, and also separately issued, Bombay 1961). The *prastavana* (in Sanskrit) of this volume introduces most exhaustively, for the first time, the earlier Prakrit work of Uddyotana quoting its significant extracts from the Poona Ms. which correspond to the following passages in my edition: p. 282, l. 6 to the end of paragraph 432 (omitting a few verses *vamdamī savva-siddhe* to [paṇi] *vayami*), p. 173, l. 31 to p. 174 l. 6, p. 1, l. 2 to l. 8, and p. 3, l. 14 to p. 4, l. 14. A bare outline of the story is indicated, and significantly enough it is stated that Haribhadra, who is styled as *bhava-viraha* is earlier than Uddyotana and not at all a contemporary of Siddharsi, the author of the *Upamiti: bhava-prapañca katha*. The extracts given in this Introduction attracted the attention of various scholars who used some of these references in their studies.

It was in 1916 that the *Kavyamīmamsa* of Rajasekhara ed. by C. D. DALAL and R. A. SHASTRY was published (Gaekwad's Oriental Series, No. 1, Baroda 1916, p. 124 of the Re issue, Baroda 1924, pp. 204-5, 3rd ed., Baroda 1934), and in its Notes were given extracts from the *Kuvalayamala* based on the Ms. P and corresponding to our text, p. 3 l. 18 to p. 4, l. 2, which attracted the attention of some other scholars towards the *Kuvalayamala* (N. PREMI *Padmacaritam*, Bombay 1928 Intro p. 2, A. N. UPADHYE *Annals of the BORI*, XVI, 1-11, p. 62, also the *Varangacarita*, Bombay 1938, Intro pp. 9-10).

MUNIRAJ SHRI JINAVIJAYA read a paper (in Sanskrit) at the First [All-India] Oriental Conference (Poona 1919) on 'The Date of Haribhadrasuri' (Separately issued, pp. 1-23, in the Jaina Sahitya Samsodhaka Granthamala, Poona). It is an exhaustive paper which scrutinises the views of earlier scholars, lists the works attributed to Haribhadra, enumerates the traditional sources for his biography, and takes up for discussion the traditional date, A.D. 529, assigned to him, Siddharsi's (A.D. 906) reference to him as *me dharma prabodhakaro*



guru and consequent conclusion of H. JACOBI that Haribhadra was a senior contemporary and guru of Siddharsi JINAVIJAYA shows that Gargarsi was the guru of Siddharsi and correctly interprets the latter's reference to Haribhadra. It is in this context that he quotes the *Kuvalayamala* (p 4, l 2) and reaches the conclusion that Haribhadra the author of the *Samaraditya* *atha*, could not be later than A D 770. Then he studies the various references from Haribhadra's works, quotes an extract from the *Kuvalayamala* (corresponding to p 282, l 6 to l 20) from the Ms P, and assigns Haribhadra to A D 700-770. In the appendix the chronological relation of Haribhadra with Santarakṣita, Dharmottara, Mallavadi and Śaṅkara are indicated.

The *Bṛhatsaṃhitā* is an old list of Jaina works prepared in Samvat 1440, i.e. A D 1383, by some Jaina monk acquainted with the Mss-collections at Pattan Cambay and Broach etc (but not Jaisalmer). It was used by the compilers of the *Jaina Granthavali*, noted above. It is published (based on the Mss, three to four hundred years old, belonging to the Collection of Śrī Kantivijayaji Jaina Jñānamandira, Baroda) by Muni JINAVIJAYA (*Jaina Sahitya Samsodhaka* I, 2, Poona 1920, Supplement pp 1-16, see also *Ibidem* I, 4, pp 157-58). Therein the references to the *Kuvalayamala* (p 10) stand thus

३२०. कुवलयमाला प्रा. सु० [सं. (?) ] ८३- बर्षे उद्द्योतन सूरिया १३००० ।

३२१. कुवलयमाला सं. रत्नप्रभसूरिया ३८९४ ।

A Catalogue of Manuscripts in the Jaina Bhandars at Jaisalmer, compiled by C D DALAL and edited with Introduction, Indexes and Notes on unpublished works and their authors by L B GANDHI was published in 1923 (G O S, No XXI, Central Library, Baroda 1923). It presents the entry of the Ms of the *Kuvalayamala* in this manner (p 27)

२२९. कुवलयमाला of दक्षिणप्रभ (उद्द्योतन) सूरि. 254 leaves 23x2½ Col  
इति कुवलयमाला नाम संकीर्ण कथा. सवत् ११३९ दातु (भाह) वदि १ रविदिने  
लिखितमिदं पुस्तकम् ।

In this Sanskrit Introduction and its notes (pp 42-43) Pt GANDHI gives some bits of information about this work (possibly based on the extracts from the Poona Ms quoted by the editor in the Introduction to the edition of its Sanskrit digest by Ratnaprabha published from Bhavanagar and noted above) especially quoting references to Uddyotana by Ratnaprabha and Devacandra (PETERSON in his Fifth Report already noted above, gave an extract from the *Santimathacarita* of Devacandra (A D 1103). He read the name of the author as Dakkhinnaimdasuri. Pt GANDHI reads *imda* for *imda* Prabhacandra (A D 1277) reads the name Daksinyacandra. That only shows how the original reading Dakkhinnaimda was not correctly understood.)

H JACOBI completed his edition of Haribhadra's *Samaraicakaha*, Vol I, Text and Introduction, in 1926 (Bibliotheca Indica, Work No 169, Calcutta 1926), and in his Introduction (pp 11 & 111), while reviewing the earlier discussion and accepting the revised date of Haribhadra (c A D 750) as proposed by MUNI JINAVIJAYA in his paper presented to the First Oriental Conference, Poona (1919), he discusses the exact date of the completion of the *Kuvalayamala* as specified by its author, ascertaining it as 21st March, 779 A D

There is an exhaustive essay in Gujarati on the *Kuvalayamala* by JINAVIJAYA (See *Jaina Sahitya Samsodhaka* III, 2, pp 169-84, Poona Sam 1983, i e, A D 1927, also *Vasantarajata Smarakagrantha*, Ahmedabad 1927, its English summary by A S GOPANI in *Bharatiya Vidya* II, 1, Bombay 1940) Giving an outline of the Jaina narrative literature with pointed reference to certain works of which the *Taramgavat* of Padalīpta and *Samaraicakaha* of Haribhadra are introduced in details. The controversy about the date of Haribhadra and the latest conclusion are reviewed. Then follows an account of the *Kuvalayamala* based on the study of relevant sections from the Mss from Jaisalmer (of which a set of Photographs was in the possession of MUNI JINAVIJAYA and another set is in the Oriental Institute, Baroda) and Poona, especially the Prasasti portion (§ 430 with variants of P noted in the foot notes) which is translated into Gujarati with valuable explanatory comments on some of its references to Toramana, Pavvayā, Jabalipura, Gupta etc (A M GHATGE *Narrative Literature in Jaina Maharashtra*, Annals of the BORI, XVI, 1-11, p 34, N C MEHTA *Jaina Record on Toramana, J of the Bihar & O R S* XIX, 1928, and *Toramana visayaka Jaina ullekha*, *Jaina Siddhanta Bhaskara*, XX, 2, pp 1-6, Arrah 1953)

Pt L B GANDHI edited three Apabhramsa works of Jinadattasuri, a senior contemporary of Hemacandra, in the G O S (*Apabhramsa Kavyatrayi*, G O S, XXXVII, Baroda 1927) As an appendage to his Introduction (in Sanskrit), he has added a well documented essay (in Sanskrit) on the Apabhramsa language. He explains incidentally the background of Prakrit, its relation with Sanskrit and the nature of Ardhamagadhi. In the context of the discussion about Desibhasas, he has introduced in details the Prakrit *Kuvalayamala* and has quoted a number of passages from it from the Jaisalmer Ms (giving reference to its palmleaves) and they correspond to our text, in the order they are quoted, as below [p 89, f n] p 282, l 19 to p 283 l 6, [p 90, f n] p 282, ll 4 to 18, [pp 91-94] p 152, l 21 to p 153, l 12, [p 91, f n] p 4, ll 11-14, p 281, ll 22-25, p 281, l 26 to p 282, l 3, [pp 97-98]

p 71, ll 1-8, [pp 104-7] p 151, l 18 to p 152, l 17, [pp 108-9], p 55, ll 10-21, [p 109] p 63, ll 18-25, [p 110] ■ 47, l 6, [p Ibid] 59 l 5 He has added his Sanskrit *chaya* and minor comments here and there It is he who published, beside the *prāsaṁ* verses (already published by Muni CHATURVIJAYA and Muni JINAVIJAYA) a number of extracts from the Jaisalmer Ms of the *Kuvalayamala* Some of these passages are really important, and as such they have attracted the attention of some scholars

The Paisaci dialect has been of great interest for scholars (A N UPADHYE Paisaci Language and Literature, *Annals of the B O R I*, XXI, 1-11, pp 1-37), and A MASTER who wrote a paper 'The Mysterious Paisaci' (*Journal of the R A S*, 1943, pp 217 f) was obviously attracted by the Paisaci passages in the *Kuvalayamala* ■ detailed acquaintance with which he came to have from Pt GANDHI's Introduction noted above In his paper 'An Unpublished Fragment of Paisaci' (*Bulletin of the S O A S* XII, 3-4, London 1948) he gives not only a critical text (based on the two available Mss J and P) of the Paisaci passage (along with the photo-prints of the relevant leaves of J) corresponding to our text p 71, ll 7-26, but also presents tentative translation accompanied by grammatical and other notes He contributed his studies on the *Kuvalayamala* in two more papers 'Gleanings from the *Kuvalayamala* Kaha, Nos I and II' (*Bulletin of the S O A S*, XIII 2 and XIII, 4, London 1950) In the first he has presented his critical observations on these fragments (corresponding to the printed text, p 63, ll 16 26 p 47, l 6, p 59, l 5) and specimens of Desibhasas His linguistic notes are interesting In the second he has critically studied (adding grammatical notes) the specimens of prose Apabhramśa and contemporary Middle Indian mixed with Sanskrit, especially the passages corresponding to the printed text, p 55, ll 10-21, p 151, l 18 to p 152 l 17 This is prefaced with a few general remarks on the author etc and concluded with an excursus on the Jaina Katha

Lately, F B J KUIPER, Leiden in his paper, 'The Paisaci Fragment of the *Kuvalayamala*' (*Indo Iranian Journal*, I, 3 pp 229-40, The Hague 1957), has edited and published at Mr MASTER's instance the Paisaci passage from the *Kuvalayamala* (corresponding to the to the printed text, p 71 ll 10 26) It is prefaced with a thorough grammatical analysis of the dialect and followed by English translation and notes, both explanatory and textual, which are very helpful to understand certain knotty points in the text He has given ■ block-print of the page from the Ms P containing that passage

## Jainism In Jayantabhaṭṭa's Agamadambara

ANANTALAL THAKUR

THE *Agamadambara* is a four-act play written in Sanskrit and Prakrit in a number of dialects. Its author is the famous Nyāya thinker Jayantabhaṭṭa who flourished in the ninth century A D and composed his *magnum opus*, the *Nyayamañjarī*, residing in a prison cell as he himself states in the following verse

राशौ न गह्वरेऽस्मिन्नदन्दने वचने विविहितोऽहम् ।  
ग्रन्थरचनाकुतुकादिह हि वासरा गमिता ॥

The *Nyayamañjarī* deals with different schools of philosophy, in their theoretical aspects—logical, ontological and epistemological, including also ethical. The *Agamadambara* is his next work which deals with the practical religious life of various sects in vogue during his time. King Śaṅkaravarman (885-902 A D) of Kashmir was his patron. The king took cognizance of the degeneration of some of the religious sects and took steps to chastise them. Bhaṭṭa Jayanta was of much help to him in this. Śaṅkaravarman's royal epithet as *Vaṇaśrama-dharmamaṇḍadācārya* is symptomatic of the fact that he re-established the Vedic tradition after purging the unorthodox-heretical elements that corrupted the life of the people of Kashmir. It will be interesting to note that according to the wise counsel of Bhaṭṭa Jayanta the king accepted the validity of all the Āgamas including those of the Jains. The royal proclamation in the *Agamadambara* attests this.

येऽनानादिजगत्प्राहपतिना नानागमाः साधव-  
स्ते निष्ठुः यथारिचिताः स्वममयाविद्याध्वन्तः क्रियाः ।  
ये तु प्रमुक्तधर्मनिष्ठपटुः पापास्तपोऽपायिन-  
स्ते चेदाम्बु न यान्ति पातयति तान् दत्तुनिव द्यापति ॥ III 1

In the *Āgamaḍambara* the author depicts some of the salient features of the religious practices of the Buddhists, Jāinas, Śaivas, Carvākas and Sāttvata-Vaiṣṇavas. Of course, his delineations are not always correct and sometimes also a bit distorted. But, on the whole, they are realistic and give a concrete picture of the religious life of Kashmir of his time. The overall attitude of the author appears to be reformatory and he takes a world view when he asserts a common thread of truth running through the conflicting views in the following verse

एक शिवः पशुपतिः कपिलोऽयं विष्णुः  
संकर्यणो जिनमुनिः सुगतो मनुष्यो ।  
ससा पर पृथग्निमास्तनवोऽपि काम-  
मव्याकृते तु परमात्मनि नास्ति भेदः ॥ IV 57

Jayanta harps on the same view when he says

नानाविधैरागममार्गभेदे  
रादिदयमाना बहवोऽभ्युपायाः ।  
एकं ते श्रेयसि संपतन्ति  
सिन्धौ प्रवाहा इव जाह्नवीया ॥ IV 54

The above strengthens the belief that Sankaravarman's royal policy of accepting all the ancient Āgamas as valid was highly influenced by this liberal attitude of the philosopher-politician of his court

Our main interest in this paper is to present Jayanta's view on the life of the Jaina monks, nuns and Śrāvakas of his time. In the *pravesaka* of the second act of the drama we find that a Mīmāṃsaka named Sankarsana (who was later on appointed superintendent of religious affairs of the state) has deputed an urchin to report about the presence of the Jaina Ācārya, Jinarakṣita by name, who was in all probability a historical figure contemporary to our author. The boy goes to the Jaina monastery and finds a state of affairs which is not elevating. He actively associates himself with the affairs, makes fun with the Jaina ascetic, nervous due to his moral weakness, and is offered some bribe before he departs.

Sankarsana now comes to Jinarakṣita who was surrounded by his disciples under a pipal tree. The Ācārya was explaining the necessity

of the study of the Jaina scripture and mortification of the flesh by the observance of austerities and vows (*tapas* and *niyamas*) Sankarsana began the conversation by paying high tributes to the Jaina ideal of asceticism

न हि सा नायत्य न गृहवनवासव्यसमिता  
न सति यागारे वृश्चिपि भवान्तरफले ।  
तपश्च तत्र भ्रान्तिचमसनाधमनय  
प्रतीक्ष्या कान्या सरगिरिह सधारतरणे ॥ II 7

On his enquiry, the Ācārya introduces the topic of *ancl anta* as the most popular subject of discussion and quotes the verse

एको भाव सर्वभावस्वभाव  
सर्वे भावा एकभावस्वभावा ।  
एको भावस्वस्वतो येन दृष्ट  
सर्वे भावास्तत्त्वतस्तेन दृष्टा ॥ II 8

which has its root in the *sūtra* जे एग जाणइ से सब जाणइ of the Ācarāṅga, the first book of the Jaina canon This is criticized by Sankarsana in a superfluous manner The Ācārya does not want to prolong the disputation and goes away under the pretext of attending his monastic duties

The hermitage and its peaceful surroundings attract the Mīmāṃsaka

Then enters an ascetic clad in red robe and uttering eulogy of the Āgamas propounded by the Jainas, which are described as terse and excellent in sense as opposed to the Vedānta and the Vedas which are elaborate, confused and difficult to understand

वेद्यता दुस्तरता नदकल्पियन्हा वि धरा संकुलथा  
भय्येति वय विंतीयदि गणगरी यत्ति तथीति अप्या ।  
दूरे तिष्ठतु ते मे परिहरिदुमिद घोससारदुष्क  
सविनत्त गिम्मत्य विगमुणिभणिद भागम आहरन्हा ॥ II 15

On being questioned the ascetic says that he has come to attend a feast arranged in the hermitage of Jinarakṣita by a liberal Jaina Śrāvaka The ascetic enumerates the menu of the feast which included कृत्तू रासीओ (heaps of barley pot der), तेलपटिया (jars full of oils), च्चिद कुम्भीओ (sour gruel in pitchers), गृह्णन्हा (heaps of molasses) and तेलपटिया भक्षणा पय्या (piles of food prepared in oil), all of these are acceptable to Jaina monks Sankarsana enquires why there is absence of milk-products like curd and ghee? The reply comes that anything connected with a living organism is prohibited to a Jaina ascetic.

further points to his own sandals made of dry leaves. The ascetic makes hurry in order to attend the feast. Śaṅkarṣaṇa follows a few steps to have a glimpse at the big assembly. The ascetic gives a confused reply to the query about their accepting the authority of the Buddha—अग्निं व मुग्धो जिगृह्। किं च जिगृह् मुग्धो ह्येति । He then points to the different sects of the Jaina monks assembled there in thousands. The sects are enumerated and their distinguishing characteristics are mentioned as follows :

अहो महा भारहदा । माविभष्या (१) भारहदा । के वि दियं वरा, के वि वृक्षदिदलमेचवपणा,  
के वि रत्ताया के वि सेयवदा । पेवस दाप इदो इमे निहयलुचनपसंगलनिगजंतलेममूदि-  
अलंतपविरलतणुभयोगिभरुणा दियं वरा । इदो खु इमे वतुलवसूचचिज्जन्तकीमलवकलं वछा  
चिरवपणा । इदो खु इमे तसलपपकलंदूतदरिभयवसस्तिवपणवसणा स वाहभारिगो  
तयोहणा ।.....

Well-behaved indeed are the Jaina monks ! They have cultured their mind indeed ! Some of them are sky-clad, some are clad in dry leaves only, some again are clothed in red robes. Look at these sky-clad monks with bodies marked with drops of blood owing to cruel tearing off of hairs from the body. Look again at others clad in dry but soft leaves coloured with round *vasūra*. Here are again ascetics who are clad in red robes resembling the blazing earthen disk just taken out of the kiln.

This description of the practices and doctrines of the Jainas in Kashmir as found in a pre-Kaṭhāna text is important from various points of view. There appears to be a confusion between the Jaina and the Buddhist practices. It is only the Buddhists who are allowed to partake of the food prepared for them. We do not find any reference from other sources to Jaina monks joining a feast. Jayanta himself refers to the Jaina monks as *Bhikṣābhujāḥ*—those that live on alms. The references to the *anekānta* doctrine, *tapas* and *niyamas* and also Digambara and Śvetāmbara sects are correct though the details are not always verifiable. Jainism does not seem to be a flourishing religion in Kashmir in the days of Jayantabhaṭṭa though thousands of Jaina ascetics are stated assembled in the Āśrama. Rather the picture drawn in the *Agamaḍambara* points to the fact that it has degenerated and lost much of its moral strength in the then Kashmir. Jayanta pays respects to the Jaina ideals and individuals like Acārya Jinaraksita. But the other side of the picture represented by the incident of the Kṣapaṇaka and the Kṣapaṇikā points to a serious weakness in the society. The Buddhist receives more attention of the author. But Jainism commands more respect.

पचिदियाणि कीह माण माय तदेव रोह च ।

दुज्य चेर अप्पाण सव्व अप्पे जिण त्रिय ॥ ३६ ॥ ”

Some scholars seem to have been confused in the intricacy of the sense of these verses and especially 36ab is believed to have confounded the matter all the more by its presenting a sudden change in metre and certain nouns ending in *ṣ* with no verb or participle for completing the sense

JACOBI remarks on verse 36 “The first line of this verse is in the *Āryā* metre, the second in *Anustubh*, the whole will not construe, but the meaning is clear There are numerous instances in which the metre changes in the same stanza from *Āryā* to *Anustubh*, and vice versa, so frequent they are that we are forced to admit the fact that the authors of these metrical texts did not shrink from taking such liberties ”

CHARPENTIER refers the reader to these remarks of JACOBI ‘concerning the metre’ and adds “but the sense of the whole verse is not clear, and the construction is extremely confused ”

The commentators—even Śāntisūri (11th century) and Nemicandra (1073 A D)—interpret ‘अप्पाण’—आत्मान—in verse 36 as *man*, the mind They, too, appear to have been confused by the ending in *ṣ* of all the nouns occurring in the first three quarters and try to solve the difficulty by arguing that “सर्वत्र च सूत्रवात्पुस्तकनिर्देश”, i.e., the employment of neuter in the case of all these nouns of masculine gender is due to the licence enjoyed by the ancient authors ’

Prof L ALSDORF has contributed very nice articles on the *Uttarādhyāyasūtra*, in one of which, entitled “*Namipavajja* Contributions to the study of a Jain Canonical Legend”, published in the *Indological Studies in Honour of W Norman Brown* (American Oriental Society, New Haven, 1962), he has made a praiseworthy effort to solve this intricacy He starts with these remarks

“This (i.e. Jacobi’s remark) is certainly wrong The *Āryā* metre alone would suffice to prove that the line in question is an interpolation, but its contents, too, make this quite certain the king’s answer is solely concerned with the fight against the *ātman*, *krodha māna māya lobha* are totally out of place here The clumsy interpolation might alone account for the impossibility to construct the stanza, of which CHARPENTIER also complains, but there is probably more behind it ’



Regarding 35cd he says "Though constructible and intelligible, it is hardly genuine, why should it be stressed (*eva*) that the monk must fight his *atman* with his *atman*? What, after all, does this really mean?"

By changing the order of the quarters of the *Anuṣṭubh* lines of verses 35 and 36 the learned professor sets up the following coherent stanza which he believes to be the only original one in place of the two verses

अप्याणमेव जुञ्जाहि ! सव्य अप्ये निर निय ।  
दुजय चेव अप्याण जहत्ता मुहमेहए ॥

Then, he says, if ■ scribe had this text before him, began copying it, and after अप्याणमेव inadvertently got into the next line, the result would be

अप्याणमेव अप्याण जहत्ता मुहमेहए,

which the next copyist would ingeniously correct to

अप्याणमेवमप्याण जहत्ता मुहमेहए

He further supposes that a copyist compared this contaminated text with ■ correct manuscript and remembering the verse

हमेण चेव जुञ्जाहि किं ते जुञ्जेण वज्जओ

occurring in the *Ācarangasūtra*, he contaminated this with

अप्याणमेव जुञ्जाहि सव्य अप्ये निर निय

to अप्याणमेव जुञ्जाहि किं ते जुञ्जेण वज्जओ,

■ ■, our 35ab This left him, as the argument advances, with the two quarters सव्य अप्ये निर निय and दुजय चेव अप्याण of the correct manuscript, which he, fairly stupidly, combined into an inconstructible line and placed at the end. The result was three lines, and to make up for the apparent deficiency of a fourth, a none too intelligent reader hit upon the insertion of the *Ārya* line

In short, according to Prof ALSDORF verse 34 ■ the original answer taken by the poet from the great stock of contemporary gnomic poetry, while the second one ■ an amplifying apt quotation, possibly also going back to the original author of the *samvāda* but more likely ■ redactorial or even later addition

This is indeed ■ highly intelligent conjecture having a touch of probability. It must be confessed, however, that it ■ not thoroughly convincing. In the first place, the sudden shift to the *Ārya* metre need

not confuse us regarding the genuineness of the verses Jacobi's remark, which Prof ALSDORF considers to be 'certainly wrong', does not appear to the present writer to be so condemnable. For we find in the ancient texts copious instances of flying over from one metre to another in one and the same verse. In fact, this was a usual practice of ancient authors with whom matter was always more important than the form. They never bothered for the metre which they waived or changed in order to express their ideas exactly as they struck them. Their utterances, however, usually came out in an easily flowing metrical or semi-metrical form. Moreover, if a later reader wants to insert a line to complete the verse, why should he coin an *Ārya* line and not an *Anuṣṭubh* one, provided, of course, that he wishes to put a quotation there? Because though *Ārya* developed at a later stage, *Anuṣṭubh* is the easiest metre and a later inserter would be more conscious of metrical homogeneity than the original author.

Secondly, the expression 'the monk must fight his *ātman* with his *ātman*' is confusive. *Ātman* is not at all to be regarded here as an entity separated from one's own self, or rather oneself. This fight against the *Ātman* can in reality be fought only by oneself, in such an internal fight one cannot expect any help from external allies! One has to vanquish oneself by oneself. One remains all alone in this struggle against one's own self, or rather oneself! This is not at all a new thing for an Indian, whose civilization is nourished by this same teaching through all the traditions of this hoary land of various philosophical trends.

Under the circumstances how can it be argued that "*krodha māna māya lobha* are totally out of place in an answer solely concerned with the fight against the *ātman*?" In fact victory over one's *Ātman* means self-restraint which naturally includes subduing of or full control over the feelings of *krodha* etc.

Further, the line 'अप्याणमेवमप्याण जइत्ता सुहमेहए' (35cd) can yield, without hampering in the slightest degree its natural course, another sense. It can be rendered as 'आत्मानम् एव आत्मानम् जित्वा सुखम् एषते'—'One can secure (highest) bliss by conquering oneself and oneself alone'. Almost all commentators have explained one 'अप्याण' as 'तृतीयायै द्वितीया', but Mahopadhyāya *Bhavanīyāgaganīn's* commentary [Ātmanānanda Grantharatnamālā No 32, Ātmanānanda Sabhā, Bhāvanagar, 1918, Vol I, leaf 225] mentions only one 'अप्याण':

"एव च 'अप्याणमेव' चि आत्मान 'जइत्त' चि जित्वा ..."

This may be regarded to imply that the commentator is not inclined to take one 'अप्य' as a case of Accusative used for Instrumental, as others have done. To him, therefore, the repetition of 'अप्य' is just for stressing upon the victory over oneself. This interpretation does not suffer from even the slightest tinge of improbability. On the contrary, it avoids the confusion created by the statement "by conquering the self by the self."

In his attempt to find out the probable manner in which the text might have taken its present corrupt (?) form the learned professor has resorted to the similarity between the verses of the *Uttaradhyayana-sutra* and the *Ācarangasutra*. The present writer, however, strongly feels that since such repetitions of both thought as well as expression are frequently met with in the ancient texts of Indian traditions, all such cases need not be deemed as mere scribal mischiefs.

In his humble opinion the *Ārya* line can easily be joined with the preceding and the succeeding *Anustubh* ones in a quite congenial way. Though the nouns ending in *ṛ* occurring therein are taken by the commentators to be in the Nominative case, the present writer thinks that there is no necessity of making an altogether separate sentence thereby. It is better to take them all to be in the Accusative case itself. The whole answer comprising three verses becomes thereby quite clear and coherent in sense all throughout. It may be translated as under:

"If he who vanquishes a million (warriors) in a fight very difficult to win should conquer himself alone, this is his supreme victory. Struggle against your own self, of what avail would be your external fighting (i.e., fighting against the external foes referred to in Indra's speech in verse 32)? A man can attain bliss by himself conquering himself [or, by winning over himself and himself alone]—(i.e., by subduing) the five senses, wrath, pride, delusion as well as avarice—his self which is indeed so difficult to conquer, if the self is conquered, everything is conquered."

This way of interpretation is quite natural and suitable to the spirit of Indian traditions. What is meant here is this: Indra has asked Nami to conquer the kings before leaving for monk hood. Nami replies that for one who has understood the real state of things fighting against the external foes will mean mere waste of energy and time. For there will result no peace out of these fights trimming with nothing else but violence. In order to attain real bliss one should struggle against

the internal foes such as the senses, wrath, pride, delusion and avarice. Victory over one's own self—full control over oneself—is possible only by this process. Thus it is extremely difficult to conquer one's own self. This internal victory is the greatest victory that one can achieve, far greater than vanquishing a million warriors on the field of battle. In a nutshell, once the self is controlled, everything else comes under your sway, of its own accord.

In this way, this reply of Nami is an excellent piece of teaching, the very essence of all teachings of the ancient traditions of India imbibed through ages. It should be noticed that this is spoken by King Nami, the counterpart of the celebrated Janaka, on the eve of retirement from worldly life. Naturally, therefore, in reply to Indra's test regarding victory over others, he stresses upon the ideal of a monk, viz., complete self-control, which is the most difficult to secure. In the first verse Nami points out that he has left off all worldly fights and has decided to be fully self-controlled. In the second one he stresses upon the futility of worldly victories and pronounces his decision to turn to the internal world for further victory, which is the only way to real peace and bliss. In the last verse he elucidates what actually he has to do for complete success in this greatest enterprise and proclaims again, in other words, what he did at the outset of his reply.

Thus these three verses appear to the present writer to form a homogeneous unit, quite constructible and intelligible, imbibing one and the same ideal.



## Sanskrit Nāka-s : Gothic Nēhw-s

VITTORE PISANI

IN his important review of Heinrich Luder's *Varuna* ('Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft' 101 1951, p 407 ff) Paul Thieme defines the names of the parts of the sky in Rgveda (p 412) *rocana-m* means, according to him, the unvisible part, *na'ka-s* the part that is visible as the firmament, only later on this word ends by indicating the sky in general. In a foot note (4) Thieme suggests that *na ka-* may be formed, like *upa ka-* and *apa ka-*, from a *na* which exists no more in Sanskrit but is preserved in Slav *na on'* (from \**nō*, as shown by its Lithuanian correspondence *nuo*) His further comparison with Greek *nōton* 'back' is surely wrong, but the idea that *na ka-* may be formed like *upa ka-* *apa ka-* (cp 'further *upa ka-* *apa ka-* etc., s also my paper *Latino provincia*, etc., 'Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere' LXXIV, 1940, p 148 ff) is doubtless an illuminating one. Manfred Mayrhofer, *A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* II, 1963, p 149 mentions further etymologies that deserve no attention.

Now, if Thieme's etymology is right then we must consider *na ka-* as originally an adjective *na ka-*, like *upa ka-* 'approximate', *apa ka-* 'distant', may have indicated, to judge from Slav *na* and according to the significance of *na ka-* 'firmament' as opposed to *rocana-*, what is situated on something or near to something. And one cannot avoid to compare it with Gothic *nēhw-s* (German *nahe*, old English *neah*, Engl *nigh*), of which Sigmund Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache*, 3d ed 1939, p 373 rightly says that all extant

comparisons are not reliable. Formally Skt *na'ka-* and Goth *nēhwa-* correspond exactly to each other, as descendants from an Indo-European \**nēkʷo-*. It is possible that a formation of \**nō* or better of I-E \**nē*, *ne* in apophony with it, is contained also in Sanskrit *nēdīyan nēdīsthas*, Avestan *nazdyō adv nazdista-* (on which s Mayrhofer, *op cit* p 179), further in Oscan-Umbrian *nessimo-*, Old Irish *nessam* (cp my *Lingue dell' Italia antica*, 2d ed 1964, p 138), etc

We might now ask has this Indo-European adjective \**nēkʷo-* acquired his meaning 'firmament, sky' at first in Rgveda? Or is it possible that this meaning did arise already in some Indo-European dialects? It is impossible to answer unhesitatingly this question, anyhow I would like to remember that Tokharian has a word, A *ñlat*, B *ñakte* which means 'god' and could be a derivation by suffix *-to-* from \**nēkʷo-* the palatalisation to be seen in *ñ* indicates that after the original *n* there was originally a front vowel, *e* or *i*. In this case, *ñkat/ñakte* would have meant originally 'celestial, inhabitant of the firmament', as a cast of \**denwo* (Sanskrit *deva* s, Latin *divus deus*, Lithuanian *dievas*, etc), which is a derivation of \**dyew-* (Sanskrit *dyaus* Greek *Zeus*, Latin *diēs* etc) 'sky, heaven'



## The Non-inflected Genitive In Apabhraṃśa

S N. GHOSAL

HEMACANDRA in his Prakrit grammar (IV 395) has prescribed the occasional loss of inflection in the genitive and expressed his approval for the use of such un-inflected forms in the Apabhramsa dialect. He does it not of his own accord but in pursuance of a rule of the *Valmiki-sūtras*, which are assumed to be the original sources, to which the Prakrit grammars of the Western school owe their existence. This practice of employing the uninflected forms for the genitive was being followed thus by way of tradition for a long time and people engaged in literary pursuits, who had utilised this Ap speech as a literary medium, did not hesitate to make use of such uninflected forms, as these were considered quite natural to the speech by the people. In course of providing illustrations of his *sūtras* Hemacandra has shown the use of the non-inflected genitive by citing one verse and there are some more verses in his *Prākṛit* grammar, which bear clear evidence for such use in Ap during his times.

Now Jacobi in his *Bhavisattakāhā* (Grammatik §23) has expressed grave doubts regarding the occurrence and use of the non-inflected genitives in Ap, which Hemacandra authoritatively sanctions by the above-mentioned *sūtra*. He suggests that the forms, which are recognised as instances of the non-inflected genitive, may be easily explained quite differently—rather as the preceding members of some

compounds, *i e*, all such forms appear as first members, with which some other words are annexed as second members of the compounds<sup>1</sup> As such forms are assumed as the constituents of compounds—particularly the first ones, they have obviously the right to shake off terminations and bear the semblances of so many uninflected forms

Alsdorf, who attaches too much importance to this statement of Jacobi, rejects the *sutra* of Hemacandra as misleading and confusing In his *Apabhramsa Studien* he makes an attempt to explain such non-inflected genitive forms quite differently—rather as first members of compounds, as Jacobi has done, sometimes as vocatives and sometimes, again, as adverbs As he boldly advances his proposition being fully conscious of its full import we quote him *verbatim*, which may help us to make a correct appraisal of his stand He states ‘The same is the condition with other Jaina texts which do not give any support to the *sutra* of Hem and the *Valmiki sutras* The condition of the stanzas of *Materialien zur Kenntniss des Apabhramsa* is also not otherwise Whenever Pischel has been confused by this rule of Hemacandra and been persuaded to accept the non-inflected genitive as genuine the later investigation has shown that it should be construed as a fore-member of a compound or a vocative (in one case also as an adverb) ”<sup>2</sup>

Jacobi, however, claims to have found two real instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakaha* (166, 4), about which he does not maintain any doubt Forming the latter half of two lines they stand as *amrinda vi-janavindavi* Alsdorf, who comes forward to

- 1 We quote the actual words of Jacobi, which run as “Nach Hem IV 345 soll die Genetivendung gewöhnlich (*prayak*) abfallen Aber in unserem Texte können solche unflektierte Genitive durchweg als vordere Kompositums glieder aufgefasst werden ” (*Bhavisattakaha*, Grammatik § 23) (Trans According to Hem IV 345 the termination of the genitive usually drops But in our text such uninflected genitive can be throughout considered as the fore-member of the compound)
- 2 “Das gleiche gilt von den übrigen Jaina-texten, die der Regel Hem s und der *Valmiki sutras* durchaus Keine Stütze bieten Nicht anders aber steht auch mit den Strophen der *Mat* Wo immer sich Pischel durch Hem s Regel verleiten liess unflektierte Genitive anzunehmen, ergibt die Nachprüfung dass es sich um Vorderglieder von Kompositis oder um Volative (in einem Falle auch um Adverbien) handelt ”—*Apabhramsa Studien*, pp 56-57



justify Jacobi, suggests that the two words assumed to be the forms of non-inflected genitive, are not in fact such, as in Gune's edition the second one occurs with certain modification as *janavindī vī*. Alsdorf, who unhesitatingly accepts the reading of Gune, emends the first expression as *amarindī vī* (*Apabhramsa Studien*, p 56). He made this emendation and seemed apparently justified in doing this, as he intended to maintain conformity with the rhyme of the word *janavindī*, which comes immediately after it. As Alsdorf accepts this reading of Gune and modifies the text accordingly he assumes both the words *amarindī* and *janavindī* as being inflected and bearing the termination of the loc sing. Here it should be noticed that Alsdorf does not speak anything about two more uninflected forms, which Jacobi mentions and which stand as *loyana* (for *loyanahī* 49, 6) and *tarunī* (for *tarunihī* 399, 10) (*Bhaṭṭasattakāhā*, Grammatik § 23).

From the above-referred extract of Alsdorf it follows that Fischel subscribed to the view of Hemacandra and admitted the loss of inflection in the case of genitive to be a fact (*Grammatik der Prakrit Sprachen* § 369). That this phenomenon is not a sporadic manifestation, but an outcome of a long-continued tendency in Ap, proceeds from the fact that two other cases too—namely the nom and acc both in the sing and plur throw off the terminations (He IV 344). Alsdorf, who has totally denied the occurrence of the uninflected gen in Ap, has also come forward to explain such uninflected nom and acc forms in his own way. According to him such forms are, in fact, inflected like the regular ones, but they are characterised by certain tendencies, which go as the distinctive features of various NIA speeches (*Apabhramsa Studien*, pp 5 ff). That Alsdorf does not give a correct view of facts will be clear from what follows.

It should be mentioned here that the phenomenon of the disintegration of terminations, which showed its first beginnings in Ap, became more prevalent in the subsequent period. In the late Ap, which was otherwise known as Avahatī in the east and Pingalā in the west, all the cases showed the tendency to discard their inflections, as a result of which there developed with the people a practice to employ the non-inflected words, i.e., base-forms, in a sentence or a verse. This task imposed a heavy premium upon the imagination of a man, who had to ascertain the meaning of a line by considering the position of words in the sentence. As these analytical tendencies characterised the speech of the later Pkt, particularly Ap and late-Ap, it is not proper to disown the feature and consider it unreal as a figment of imagination.

compounds, i.e., all such forms appear as first members, with which some other words are annexed as second members of the compounds<sup>1</sup> As such forms are assumed as the constituents of compounds—particularly the first ones, they have obviously the right to shake off terminations and bear the semblances of so many uninflected forms

Alsdorf, who attaches too much importance to this statement of Jacobi, rejects the *sūtra* of Hemacandra as misleading and confusing In his *Apabhramsa Studien* he makes an attempt to explain such non-inflected genitive forms quite differently—rather as first members of compounds, as Jacobi has done, sometimes as vocatives and sometimes, again, as adverbs As he boldly advances his proposition being fully conscious of its full import we quote him *verbatim*, which may help us to make a correct appraisal of his stand He states “The same is the condition with other Jaina texts, which do not give any support to the *sūtra* of Hem and the *Valmiki-sūtras* The condition of the stanzas of *Materialien zur Kenntniss des Apabhramsa* is also not otherwise Whenever Pischel has been confused by this rule of Hemacandra and been persuaded to accept the non-inflected genitive as genuine the later investigation has shown that it should be construed as a fore-member of a compound or a vocative (in one case also as an adverb)”<sup>2</sup>

Jacobi, however, claims to have found two real instances of uninflected genitive in the *Bhavisattāhā* (166, 4), about which he does not maintain any doubt Forming the latter half of two lines they stand as *amarinda vi-janavindan* Alsdorf, who comes forward to

1 We quote the actual words of Jacobi, which run as “Nach Hem IV 345 soll die Genetivendung gewöhnlich (*prayah*) abfallen Aber in unserem Texte können solche unflektierte Genitive durchweg als vordere Kompositums-glieder aufgefasst werden” (*Bhavisattāhā* Grammatik § 23) (Trans According to Hem IV 345 the termination of the genitive usually drops But in our text such uninflected genitive can be throughout considered as the fore-member of the compound)

2 “Das gleiche gilt von den übrigen Jaina texten, die der Regel Hem's und der *Valmiki-sūtras* durchaus Keine Stütze bieten Nicht anders aber steht auch mit den Strophen der *Mat* Wo immer sich Pischel durch Hem's Regel verleiten liess unflektierte Genitive anzunehmen ergibt die Nachprüfung dass es sich um Vorderglieder von Kompositis oder um Volative (in einem Falle auch um Adverbien) handelt”—*Apabhramsa Studien*, pp 56-57

justify Jacobi, suggests that the two words assumed to be the forms of non-inflected genitive, are not in fact such, as in Gune's edition the second one occurs with certain modification as *janavindī* 1: Alsdorf, who unhesitatingly accepts the reading of Gune, emends the first expression as *amarindī* 2: (*Apabhramsa Studien*, p 56) He made this emendation and seemed apparently justified in doing this, as he intended to maintain conformity with the rhyme of the word *janatindī*, which comes immediately after it As Alsdorf accepts this reading of Gune and modifies the text accordingly he assumes both the words *amarindī* and *janavindī* as being inflected and bearing the termination of the loc sing. Here it should be noticed that Alsdorf does not speak anything about two more uninflected forms, which Jacobi mentions and which stand as *loyana* (for *loyanahī* 49, 6) and *tarunī* (for *tarunhī* 399, 10) (*Bhaṭṭasattakaha*, *Grammatik* § 23)

From the above-referred extract of Alsdorf it follows that Pischel subscribed to the view of Hemacandra and admitted the loss of inflection in the case of genitive to be a fact (*Grammatik der Prakrit Sprachen* § 369) That this phenomenon is not a sporadic manifestation, but an outcome of a long-continued tendency in Ap, proceeds from the fact that two other cases too—namely the nom and acc both in the sing and plur throw off the terminations (He IV 344) Alsdorf, who has totally denied the occurrence of the uninflected gen in Ap, has also come forward to explain such uninflected nom and acc forms in his own way According to him such forms are, in fact, inflected like the regular ones, but they are characterised by certain tendencies, which go as the distinctive features of various NIA speeches (*Apabhramsa Studien*, pp 5 ff) That Alsdorf does not give a correct view of facts will be clear from what follows

It should be mentioned here that the phenomenon of the disintegration of terminations, which showed its first beginnings in Ap, became more prevalent in the subsequent period In the late Ap, which was otherwise known as Avahattha in the east and Pingala in the west, all the cases showed the tendency to discard their inflections, as a result of which there developed with the people a practice to employ the non-inflected words, i e, base-forms, in a sentence or a verse This task imposed a heavy premium upon the imagination of a man, who had to ascertain the meaning of a line by considering the position of words in the sentence As these analytical tendencies characterised the speech of the later Pkt, particularly Ap and late-Ap, it is not proper to disown the feature and consider it unreal as a figment of imagination

We quote certain forms from the *Prakṛta-paṅgala* and make an attempt to show the use of non-inflected forms in all cases. The forms are selected at random.

|      |                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Nom  | <i>phala</i> , <i>bhuṅgama</i> (I 6), <i>abuha</i> (I 11), <i>nīsanka</i> (I 72), <i>surasari</i> (I 111), <i>gamga</i> (I 119), <i>kamta</i> (I 135), <i>vira Hammira</i> (I 147) etc                                                                             |
| Acc  | <i>nava</i> (I 9), <i>saṃtara</i> , <i>kugati</i> (I 9), <i>sampaa</i> , <i>suha</i> (I 98), <i>duritta</i> (I 104), <i>pakkhara</i> , <i>baṃdha</i> (I 106), <i>khagga</i> , <i>karabala</i> (I 106), <i>abhaavara</i> (I 111), <i>citta</i> (I 135) etc          |
| Inst | <i>manimamta</i> (I 6), <i>sahaja</i> (I 7), <i>koha</i> (I 92), <i>pakkhara pakkhara</i> (I 106), <i>attha</i> (I 116), <i>navakesu</i> (I 135), <i>paabhara</i> , (I 147) etc                                                                                    |
| Abl  | <i>mitta</i> , <i>bhicca</i> (I 37), <i>uasina</i> , <i>sattu</i> (I 38) etc                                                                                                                                                                                       |
| Gen  | <i>baha</i> , <i>kohanala</i> , <i>sulatana</i> (I 106), <i>kanna</i> (I 126), <i>mecha</i> (I 147), <i>sarasa</i> (I 153), <i>raanipahu</i> (I 163) etc                                                                                                           |
| Loc  | <i>rana</i> (I 87) <i>adhamga</i> , <i>giva</i> (I 98), <i>rana</i> , <i>dia</i> (I 106), <i>naana</i> , <i>gala</i> , <i>sira</i> (I 111), <i>sisa</i> (I 119), <i>juyjha</i> (I 126), <i>dura digantara</i> , <i>sabbadesa</i> (I 135), <i>gaana</i> (I 166) etc |

While accounting for the loss of inflections of cases in Ap we should take certain facts into consideration. Jacobī suggests that in Pali and Pkt the final sound of a word became gradually weak and it very often submitted to the overwhelming influence of the initial vowel of the following word. This tendency of weakening of the final sound became so forceful that in Ap there was total elision of the final vowel occasionally—sometime before an initial vowel with indefinite quantity and sometime even without it (e.g., Ap *narem* < Pkt *narena*). But this feature, of which the first beginning was noted in Ap, became a characteristic of the New Indo-Aryan speeches in general in the subsequent period (*Sanatī umaracarita*, Grammatik § 8). Now, as the elision of a vowel demands that there should be the shortening of a long vowel prior to its final disappearance Ap shows this feature too in a number of declensional forms. We may cite a few instances for the clarification of the matter.

Stem *deva*, nom sing Ap *devu* < Pkt *devō*

Stem *deva*, loc sing Ap *devi* < Pkt *devē*

Stem *giri*, nom sing Ap *giri* < Pkt *giri*

Stem *sahu*, nom sing Ap *sahu*, < Pkt *sahū*

Stem *muddha*, nom sing Ap *muddha* < Pkt *muddha*

This clearly demonstrates that in Ap the final syllable sustained considerable weakening, as a result of which the final vowel occasionally under suitable circumstances totally disappeared.

Now Jacobi has given some explanation for the loss of the final vowel in a word in Ap. According to him the mode of accentuation—the heavy stress on the penultimate syllable—was responsible for the weakening or the loss of the final vowel in a word<sup>3</sup>. The strong accent on the initial vowel in the following word might also have helped greatly in the matter. But here another fact should also be taken into consideration. The penultimate stress was not the only mode of accentuation in Pkt or Ap. The system of the initial stress was also found working in the development of the speech Pkt in all its stages. This has been clearly stated by Jacobi, according to whom the *Aufton* (i.e. the rising accent) sometimes becomes more vigorous and suppresses this penultimate stress<sup>4</sup>. We consider the preponderance of

- 3 This seems to follow from the following statements of Jacobi, which he has expressed in the *Sanatkumaracaritam* (Grammatik § 8). Bei langer Panultima wurde dann auslautende kurze vokal in Pali und Prakrit als Nachlaut betonter Silbe stehend soweit geschwächt, dass er auch vor leichtem Anlaut abfallen konnte (Trans. In Pali and Prakrit the short final vowel with a long penultimate behaved as to have stood after the accented syllable, and became so much weak that it could drop even before the light initial sound.)

Also

"Die Schwächung und Verdüpfung jedes auslautenden a nahmen ihren Fortgang so dass es im Apabhramsa ausfallen konnte, ohne einer besonderen durch die stärkere Betonung der vorhergehenden Silbe (Panultima) zu bedürfen, namentlich wieder bei anlautenden u" (Trans. The process of weakening and discolouring of the final sound a continued so that it could totally elide in Ap without requiring a special weakening through stronger accentuation of the preceding syllable (penultimate), specially before the initial u.)

- 4 Jacobi has expressed this view in the following words. "Je nach einer grossen Anzahl von Doppel-formen zu schliessen muss der Auftönen des Wortes, wenn er auf der zweiten Silbenlag, überwunden haben, was also auf eine Neigung hinausläuft, in solchen Fällen den Accent auf die erste Silbe zurückzuziehen. Die zurückziehung der Accents von der zweiten auf die erste Silbe giebt sich kund in der Kürzung der zweiten. (1) Die erste Silbe ist lang *anīta* wird in Pali und Prakrit meist *anīta* bez. *anīya*, *durnīta* im Prakrit zu *dunīya*. (2) Die erste Silbe ist kurz. Im Prakrit wird meist oder oft *alīka* zu *ālīya*, *karīka* zu *karīya*." Jacobi—Über die Betonung im klassischen Sanskrit und in den Prakrit sprachen, ZDMG

the initial stress—the Aufton of Jacobi—to be more responsible for the loss of the final vowel of a word, because, as it is easy to understand, excessive stress on the initial syllable would very easily condition the laxity of pronunciation in the final syllable of a word, which would ultimately lead to its weakening or disappearance. Be it the initial stress or the penultimate stress—that the heavy stress accent on any syllable other than the final was responsible for the elision of the final vowel in a vocable seems to be clear from all the fore-going statements.

Now it is to be considered that in an inflected word as the terminational element appeared at the end being affixed to the stem it is the endings which suffered most from phonetic decay or elision. The stem element was successful in resisting considerably the onslaught of phonetic reduction due to its privileged position—namely of its constituting the fore-part of a word. This has been very categorically asserted by Turner in his paper "*The phonetic weaknesses in the terminational Elements in Indo Aryan*" (JRAS 1927, pp 227 ff). Now in this process of final weakening it is easy to comprehend that some weak endings would give way and suffer from total elision. But this fate was not in store for all the terminations. Because there were surely some, which were stronger and could stem the rushing tide of disintegration, which seemed to sweep away the old phonetic system coming down traditionally from a long time. It would be clarified by a reference to the history of the Aryan speech during the later period particularly at the time of the New Indo-Aryans.

The history of the Aryan speech shows that during the days of the New Indo-Aryan only two case forms remained. The one was the direct, which was the descendant of the old nom and the other the oblique, which was the surviving form of any of the cases like gen, dat, loc or inst. On account of its being the only surviving form

---

Vol 47, p 581 [Trans From the double forms it is possible to infer that the rising accent (Aufton) has suppressed the word-accent (i.e. penultimate stress), when the latter has remained on the second syllable and betrayed a tendency to shift altogether in such cases the word-accent upon the initial syllable. The shifting of the accent from the second to the first makes itself known by the shortening of the second syllable. (1) The first syllable is long. *anuta* becomes in Pali and Pkt *ānita* and *aniya* respectively, *duruta* becomes changed to *dunnīya* in Pkt.

(2) The first syllable is short. In Pkt mostly or often *alika* becomes changed to *aliya*, *karisha* to *karīsha* ]

for the six cases the latter was irrespectively used for all of them. But soon it was found that as it was used for so many cases it was not capable of indicating the various meanings of the different cases. So there developed a new device to indicate case-relations in the New Indo-Aryans. Independent words carrying definite case-indicating meanings were added to the oblique forms and these were used regularly as substitutes for the inflected words of the previous period.

Now it may be asserted that this was not a strange phenomenon appearing as a freak, on the contrary it was a development common to the speech-habit of all the New Indo-Aryans. Sometimes, again, these post-positions integrated in such a manner with the oblique forms that the latter along with the post-positions assumed the semblance of original homogeneous words betraying phonetic decay due to their coming through the ages. Now all these facts—namely the loss of different inflections, the emergence of two case forms—the direct and the oblique and the universal practice of employing the post-positions could lead but to the only conclusion that Ap too, which is slightly archaic than these speeches and remains intimately connected with them by way of forming a stage in the evolution of the Aryan speech, must have manifested, at least shown, the beginning of similar features—particularly the tendency of disintegrating the inflectional elements of vocables.

In fact this shaking off of terminations indicated a great landmark in the development of the Aryan speech, since it deprived it of its synthetic character and gave it the stamp of an analytical one, which was something new in the entire history of the old Indo Aryan. This affinity of Ap with the modern Aryan speeches enables us to assume that the Aryan speech showed the beginnings of analytical features from the days of Ap, in which we notice first the tendency of *disintegrating the inflectional elements*. In this perspective it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen or nom and acc, which Hemacandra prescribes, is quite natural to the speech and is not an outcome of confusions, to which Hemacandra is alleged to have fallen a victim. To make any attempt to deny it is to disown facts and make a distortion of the same. So we think that the statement, which Alsdorf has made, does not provide a correct assessment of facts.

We have referred above to the occurrence of two instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakaha*—a fact, which Jacobī accepted as true but was contradicted by Alsdorf. The latter doubted the GJV II

genuineness of the forms, as he put much reliance upon the text of Gune, that represented one as an uninflected word and the other as an inflected. Here it is necessary to consider whether Alsdorf is justified in accepting the text of Gune as correct and attributing to the uninflected word the appearance of an inflected form by emendation. A little reflection shows that the text of Gune is not much reliable, because the words, which ought to have preserved rhyme owing to their being the latter portions of two hemistiches of a verse, have neglected it altogether—a fact that can scarcely be overlooked. Further the agreement between Gune and Jacobi regarding the acceptance of one of the two forms as non-inflected strongly speaks for the assumption of the same as such. So Alsdorf's emendation appears to be uncalled-for and, according to our estimate, the same does not serve Alsdorf's purpose of refuting the occurrence of non-inflected gen in Ap, for which he has made so strenuous efforts.

Here the following fact too should be taken into consideration. As we come to learn from Jacobi, Ksemaraja's commentary upon the *Upadesasaptatika* contains 353 Ap stanzas, which possess many uninflected forms. Among the latter though such forms, which represent the nom and acc cases, show a palpable preponderance, the stems conveying the sense of the genitive are not negligible. Again, as we learn from the same source, like the *Bhavisattakaha* the *Neminahacariu* too shows the sporadic use of the non-inflected gen in Ap (Introduction to *Sanat*, p XXIII).

We like to point out further that in his introduction to the *Sandesa-rasaka* H C Bhayani took up the problem and discussed it in some detail. He believes that during the later days of Pkt the inherent tendencies of the speech were such that the old inflexions, obtained traditionally, were fast disappearing and making the language shorn of terminational elements. The disintegration of the old morphological system paved the way for the use of the stem-forms in all numbers and cases—a phenomenon which is remarkably found in the old Marwari speech, commonly known as Dingal. Such a situation surely helps one to surmise that the tendency, of which we find wide application in some NIA speech, begins to sprout in Ap, where the nom acc and gen alone according to the grammarians shake off terminations. So Bhayani could not lend his support to the view of Alsdorf, however convincing might his arguments be (*Sandesa-rasaka*, Intr § 51, p 26).

Now let us examine the verses, which are assumed to have



possessed the non-inflected forms, but which Alsdorf interprets differently in his endeavour to refute the occurrence of uninflected gen in Ap We quote first the verse, which Hemacandra presents as his illustration to the *sūtra* IV 345 Pischel presents the verse as

*saṃgarasaḥam ju vannaḥ dekkhu amhara kamtu |*  
*aṃattahaṃ cattamkusahaṃ gaya kumbhaṃ darantu ||*

Pischel translates the verse as

"Look he, who is praised in hundreds of fights, is my husband who splits the temples of wild elephants that defy the iron rod (of the rider) "5

Alsdorf suggests that the word *gaya* can never be considered as an instance of uninflected gen, since it stands as the first member of a compound in which *kumbhaṃ* stands also as a constituent Now the question is whether Alsdorf is justifiable Here it should be mentioned that there are certain difficulties, for which it is very hard for us to accept the proposition of Alsdorf In the second line of the verse it is to be found that there occur too adjectives namely *aṃattaha* and *cattankusaha*, which qualify the word *gaya* 'elephant' and describe certain conditions of the same Now if we be ready to accept the suggestion of Alsdorf we shall have to construe them as standing in apposition to and as such describing some situation of the entire compounded form *gaya kumbhaṃ* 'the temples of elephants'—a supposition, which would be meaningless both from the standpoints of grammar and significance In the *Tatpuruṣa* compound, one must not forget, the emphasis lies on the second member of the compound, i.e., *kumbhaṃ* in the present case Now if what is spoken about the elephant be spoken about its temples, as has been done here, one must be put to a great confusion regarding the real significance of the proposition This can never be the situation and we can boldly say that the adjectives must have stood for *gaya* and not for *kumbhaṃ* So Alsdorf's statement "the construction is free, not usual but not impossible"6 does not conform to reason A similar case is to be noted here in the verse IV 384, which reads according to Pischel

~~~~~  
 5 "Siehe, der in Hunderten von Kämpfen geschildert wird, das ist unser Geliebter, der die Stirnerhöhungen uberaus wilder Elefanten spaltet, die dem Haken (des Reiters) nicht gehorchen "

6 "Die konstruktion ist frei und nicht gerade gewöhnlich, aber sicher nicht unmöglich "

bali abbhatthanī mahamahanu lakhūha so : |
 jaī icchahu vadḍhattanahum dēhu ma maggahu kōi ||

Pischel translates the verse as

"As he begged to Balī Viṣnu became small (he assumed the shape of a dwarf = he lowered himself) If you hanker for greatness (high position = respect etc) give but do not pray for anything" 7

Here Pischel and some others would consider the word *bali* as a form of the non-inflected genitive, but Alsdorf would take it as a component of the compound, which has been formed by this word along with the following one, *ī e abbhatthanī*. Alsdorf points out that Pischel did not make such a construction of his own accord, but he was urged to do it on the authority of the commentary of Udayasau-bhagyaganīn, who gives the translation of the first two words of the first line as *baler abhyarthane* and supplied the inspiration for accepting the expression *bali* as a non inflected form, which ought not to have been done according to his own estimate. But Alsdorf takes it as the first member of a compound on the authority of Trivikrama, who translates the same as *balyabhyarthane*. We admit that the arrangement of the word *bali* is such in the verse that both the interpretations are justifiable. So we cannot accept one and reject the other.

A similar case is found also in the verse IV 401, 3

bimbaharī tanu raana vanu kiha thiū sirī Ānanda ?
 niruvama rasu pic piavi janu sesaḥo dinnī mudda ?

Pischel translates "Oh Ananda! Why does there occur on the bimba like lip of the slim lady a mark of the teeth? After he has derived (properly drunk) matchless pleasure the lover has given as if a seal to the rest" 8. Alsdorf points out that Pischel is inclined to accept the word *tanu* as signifying "of the slim lady" and to assume it as a form of the non inflected gen on the suggestion of Udayasau-bhagyaganīn who presents the commentary of the relevant portions as *tanvyaḥ bimbadhare*. But he suggests that the word *tanu* should be

7 "Als er Bah bat, wurde auch Viṣnu klein (=er nahm Zwerggestalt an, und =er niedrige sich) Wenn ihr grosse (=hohe stellung, Ansehen usw wollt, gebet, (aber) bittet um nichts"

8 "O Ananda, weshalb befindet sich auf der Bimbalippe der schlanken eine zahnwunde (die die Wonne des Glücks verrät) ? Von dem Geliebte wurde, nachdem er den unvergleichlichen genuss gehabt (eigentlich getrunken) hatte, auf den Rest gleichsam ein Siegel gedruckt"

considered as an adjective forming a compound with the following expression *raana-vanu* and it conveys the meaning 'small', which Pischel too assumed in his edition of Hemacandra's Pkt grammar. Further he surmises that the stanza stands in the form of a question and an answer, i.e., the first part is an enquiry and the second a reply to it. Here one should note that in Alsdorf's interpretation one misses a specific reference to the lady on whose lip the seal of the teeth is imprinted and as such its acceptance deprives the poem of much of its nicety. But as Pischel's translation is based on the commentary, which is believed to have preserved the traditional meaning and commanded authority, it should be preferred. So the word *tanu* should be considered as a form of the gen., which is conspicuous by the absence of inflection.

The verse IV 332 2 is also assumed to have possessed a form of the non-inflected gen. It stands as

angahim amgu na milu halī | aharem aharu na pattu |
pia joantie muha-kamalu | emrai surau samattu ||

Pischel translates the verse as

"Oh friend' my limbs have not been united with those of him, my lips have not been in contact with those of him. As I only see the lotus-like face of my darling the pleasure is complete." He advances such an interpretation on the authority of a statement of the commentator, which runs "*prīṇasya mukhakamalam*" etc. It is to be marked here that both Pischel and the commentators take the word *pia* as a non-inflected form for the gen. meaning 'of the darling'. But quite contrarily Alsdorf interprets it as a form of the voc. With a view to keeping harmony with such an assumption he presumes that the verse is a dialogue in which the first line constitutes the statement of the lover, while the second the reply of the beloved. Accordingly Alsdorf translates the first line of the stanza as "Oh friend' my limbs have not been united with those of you, my lips have not been in touch with yours"⁹ The second line, which constitutes the reply, is reproduced as "Oh darling' as I see

9 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (seinen) Gliedern nicht vereinigt, meine Lippe hat (seine) Lippe nicht berührt. Wenn ich nur den Lotus des Anflitzes des Geliebten sehe, ist dadurch schon wollust vollständig "

10 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (deinen) Gliedern nicht vereinigt, (meine) Lippe hat deine Lippe nicht berührt "

your lotuslike face the pleasure becomes complete "¹¹ To us this interpretation of the stanza appears phantastic and far removed from the truth There is not the slightest indication in the verse, which may ensure one such a conclusion The fact is that here a lady is disclosing her love adventure of the night to her friend and also his failure in the feat That such is indeed the situation follows from the use of the term *kaḷi* in the stanza, which, as it is commonly known, is employed exclusively by a lady for addressing her female friend So it conforms with the situation we delineate above and holds brief for the interpretation which Pischel and others suggest Hence Alsdorf's attempts to interpret the word *pia* as a case of address and to twist the meaning of the verse on the basis of his assumption, seem to meet with total failure, which led ultimately to the demolition of his conclusion

Pischel intends to see another instance of non-inflected gen in the verse IV 356, which reads

jaḷi taḥo tuṭṭau nehada maḷi saḥum naḷi tilatara |
tam kiḥe vankahim loṇahim joṇṇau sayavara ||

Here Pischel takes the word *tilatara* as a form of the non inflected gen, which qualifies the pronominal stem *taḥo* standing at a distance from it He translates the verse accordingly "If with regard to me the love of him, whose eyeball gleams as a sesame corn, has not disappeared then why am I looked with side-glances for hundred times "¹² Alsdorf does not accept this construction and interpretation of Pischel According to him the word *tilatara* has got nothing to do with the pronominal form *taḥo*, contrarily it is an expression used as a case of address referring to a form of the second person sing, which is to be inferred from the context So he translates the verse as "oh you, whose eye-ball gleams as a sesame corn, if his love for me has not disappeared "¹³ Here it needs definite mention that Alsdorf has got the support of the commentator Udayasaubhagyaganin, who gives the following exposition of the

-
- 11 "Liebster, wenn ich nur den Lotus deines Antlitzes sehe, ist dadurch schon die wollust vollständig "
 - 12 Wenn die Liebe von ihm, dessen Augensterne wie Sesamkörner (glänzen), zu mir nicht geschwunden ist, weshalb werde ich dann hundertmal mit schiefen Augen angesehen
 - 13 "O du, dessen Augensterne wie Sesamkörner (glänzen), wenn seine Liebe zu mir nicht geschwunden ist "

verse *he tilatara | tilavat snigdha kaninika yasya saḥ | tasya samvoddhanam | yadi tava sneho maya saha nāpi trutitaḥ tat katham aham tvaya vakrabhyam locanabhyam satavaram vilokye ityārthaḥ*. It is interesting to note that P. L. Vaidya takes the expression *tilatara* as an adjective, which qualifies the word *nehada* and unequivocally conveys the meaning 'intense, violent, poignant etc'. Accordingly he translates the verse as 'If her intense (*tilatara*, literally in which the pupil of the eye is full of love like sesamum) love for me is lost, and then nothing is left of it' "

Here it is very difficult to say as to which of the interpretations is correct, because the analytical nature of the speech, in which the verse is composed, gives it the utmost flexibility that admits of multifarious turns and twists of words. Naturally interpretations vary. Pischel does not seem to have found wide support from the scholars, since according to his interpretation the two words—the noun and the adjective—are intervened by a large number of expressions.

In the following verse quoted in the *Materialen zur Kenntniss des Apabhramsa* from Canda's *Prakṛta lakṣana* we note a word—namely *joia*, which Pischel intends to accept as a form of the gen. and Alsdorf as one more instance of the non-inflected gen., which he is inclined to refute. The verse, in the text of which Pischel does not find any thing irregular, appears in his *Materialen zur Kenntniss des Apabhramsa* as

kaḷu lahevīnu joia jiva jiva mohu gaṭē |
tiva tiva dāmsanu lahai jo niamem appu muneḥ |

With the assumption that the word *joia* is a form of the gen. Pischel translates the verse as "As in the course of time his delusion disappears the Yogin obtains enlightenment,—the Yogin, who recognises the Ātman by austerities" ¹⁴. We like to point out here that Alsdorf rightly traces the verse, which occurs in the *Paramatma prakāsa* (Nr 86), where the correct text is expected to occur. He quotes the verse as

kaḷu lahevīnu joia | jīmu jīmu mohu gaṭē |
tīmu tīmu dāmsanu lahai jīu, | nīamem appu mūnēḥ ||

Now Alsdorf makes an assumption here. Basing upon Pischel's acceptance of the form *joia* as gen. he thinks that the form is originally a non inflected stem, but though in the gen. it gets the lengthening of

14 "In dem Masse, wie mit der Zeit seine Verblendung schwindet, erreicht der yogin die Erleuchtung, der durch Busse den Ātman erkennt."

the final vowel in the same manner by which the non-inflected forms in the nom or the acc get final vowels lengthened in Ap. So the final long vowel of the form (*i e* of *joia*), according to his estimate, does not in any way affect its assumption as a non-inflected word. But as he is intent on striking at the root of the conception of the traditional use of the non-inflected gen in Ap he considers the word as a form of the vocative case. According to his assumption the word was originally *joiau* (**yogikaka*), which by the loss of the final vowel *u* and the concomitant lengthening of the preceding vowel *a* by way of compensation developed into the present *joia*. Such an assumption of Alsdorf—namely of construing *joia* as a form of the vocative, one may likely suggest, is obviously based upon the following sanskritisation of the verse, which L. B. Gandhi presents *kalam labdhva yogin' yatha yatha moho galati | tatha tatha darsanam labhate jivo nyamenatmanam janati |* It needs no mention that Alsdorf accepts his interpretation, which invariably follows from the above construction.

It should be stated here that Alsdorf has cited several instances, where the word *joia* has been subject to the similar use and been considered as a case of address. We must admit that Alsdorf's assumption is quite conforming to reason and there is nothing objectionable in it. But this does not in any way entitle us to consider Pischel's supposition of the word as gen. to be wrong and leading to confusion. Because the word *joia* may be quite rightly assumed as a regular form of the gen. which proceeds from the word *yogikasya* and shows the following course of development in Ap. *yogikasya* > *joiaa* > *jaiaa* > *joiaha* > *joiaa* > *joia*. It may be stated that the Prakṛta-pāṇḍala shows the copious use of such gen. ending in the vowel *a* and unquestionably supports the statement, which Pischel makes in unequivocal terms. We may quote a few instances from the Prakṛta-pāṇḍala, which would clarify the matter and substantiate our statement. *ja addhamge pabbai* I 82 (*yasya ardhange Parvati*), *jaa ja addhamge* I 119 (*jaya yasya ardhange*), *veala ja sanga* I 119 (*vetalah yasya sange*), *ja ditthe makkha pavujja* I 119 (*yasya drste maksah prepyate*) etc. The gen. forms here very strongly suggest that the word *joia* too ending in the vowel *a* may be easily accepted as a form in the gen. The interpretation of the verse too will not suffer from any injury by such a supposition, since it will be construed with the word *moku*, which comes after it though intervened by a few words. Such a situation goes to support the proposition of Pischel whom we cannot reject unless we meet with any argument going to the contrary.

One cannot understand why Alsdorf was so eager to assume *jōa* as an endingless form and how it could help him to refute the occurrence of the non-inflected gen in Ap. Pischel has nowhere stated that *jōa* provides an instance of the uninflected gen, against which Alsdorf raised his voice of protest.¹⁵ To assume a form to be used in the gen does not necessarily imply that it has sustained the loss of inflection from which the word *jōa* did not actually suffer, as the above shows. So Alsdorf has tried to attribute something to Pischel, for which the latter cannot be held responsible. If this be the position, Alsdorf's attempt to refute Pischel does not in any way help the former in establishing his proposition—namely, to demonstrate the use of the non inflected gen in Ap as wrong.

Alsdorf cites the verse IV 383 3 and shows that Hemacandra has left here sufficient room for the assumption of the non-inflected gen in Ap. According to P. L. Vaidya the verse stands as

ayaham jammahī annahī vī gorī su dijjahī kantu |
gaya mattahā cattankusaha jō abbhīdai hasantu |

The *chaya* in the second line occurs as *gajanam mattanam tyaktankusanam* etc.

Pischel translates "Oh Gaurī in this birth and also in the others give me such a man as my husband, who laughingly faces the infuriated elephant, that has refused to obey the goad (of the driver)." ¹⁶ Here one might consider the word *gaya* as to have shaken off the termination and as such non inflected in form. But Alsdorf suggests that there is no scope for such a surmise, since by being the fore-member of the Karmadharaya compound the word *gaya* combines with the immediately following word (*i e mattaha*) an

15 Pischel states "*jōa* ist=**yogika* und kann als Nominativ oder Genetiv Singular gefasst werden. Ich habe es hier als Genetiv übersetzt." [Trans. *jōa* is=**yogika* and can be assumed nom or gen sg. I have translated it by assuming it as gen.] Pischel has given in *yogika* the stem form of the word but the termination should be different if it be in the nom or gen (*i e yogīaḥ* or *yogikasya*) here in *jōa* both the possibilities occur. Here we do not find that Pischel considered the form *jōa* as endingless, *i e*, a non-inflected stem.

16 "Oh Gaurī gib mir in dieser Geburt und auch in den Andern ihn zum Geliebten, der lachend Brustigen Elefanten entgegenggeht die den Haken (des Reiters) nicht gehorchen."

adj.—with which it has merely transposed place. If this position obtains the word *gaya* can quite easily be assumed as to have thrown off its termination.

But a little reflection shows that this argument of Alsdorf is sure to meet with a grave objection. Because the fundamental condition of *samasa* stands against it. If there was any scope for compound here it should have been amongst all the words *gayahā*, *mattaha* and *cattankusaha* (an adj. like *mattaha*) which maintain a syntactical connection. The forming of compounds between the preceding two words leaving the third outside is forbidden and against the procedure of the construction of compounds (*vide samarīhaḥ padavidhiḥ* Panini 2.1.1). This condition stands in the way of our accepting Alsdorf's proposition, even if we find some justification for the transposition of place between two components of the compound. Such being the condition we doubt whether anybody would accept the proposition of Alsdorf. Hence this verse too, which Alsdorf cites in support of his argument, has got practically no worth in establishing his viewpoint.

Now it is possible for us to say that in all the above discussed verses barring that of the *Paramatma-prakasa*, which Alsdorf unjustifiably draws within the purview of his discussion, there are non-inflected gen. forms—most of which are to be interpreted as such and do not admit of any other explanation. But with regard to a few verses we are constrained to modify our statement and suggest that the acceptance of the stem-forms as genitive ones in such cases ascribes to the stanzas a very suitable construction leading to the development of a quite agreeable meaning—but that situation does not rule out the probability of the emergence of other interpretations, consequent on the sudden development of analytical tendencies in Ap. and post-Ap. speeches. These facts should be considered in the background of some other above discussed phenomena—namely (1) the occurrence of a few non-inflected forms in the *Bhavisattakaha* and the *Neminakariu*, (2) the copious use of such forms in the *Prakṛta paṅgala* and other late Ap. works, (3) the development of two cases—the direct and oblique in all the New Indo-Aryans, consequent on the disintegration of old terminations traditionally coming down and (4) finally the appearance of the new mode of using post-positions for indicating case relations in the modern Aryan speeches.

Now taking all these facts together into consideration it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen. in Ap., which Hemacandra prescribes by formulating a *sūtra* in unequivocal terms, is

indeed a non-challengeable fact. The same, we can boldly say, is not a fortuitous manifestation, which baffles all attempts to render an account of the same—but contrarily, a natural developmet keeping perfect harmony with the tendencies, which were unfolding themselves in the great Aryan speech during its subsequent expansion—particularly at the time of its split into modern Aryan languages. So any attempt to deny the occurrence of the non-inflected gen in Ap is to disown established facts. So we consider that Alsdorf's proposition is vulnerable to adverse criticisms and the same should be very cautiously scrutinised with due consideration of the above-discussed facts, before one finally accepts it.



Some Interrogative Particles in Prākṛit

L A SCHWARZSCHILD

INTERROGATIVE particles, such as words meaning 'why' are not subject to many of the semantic influences that bring about the loss of words, and yet such particles are very liable to change. They are constantly overshadowed by the interrogative pronoun and may often be replaced by more specific and intense expressions such as 'for what reason'. Such expressions are generally emphatic and may even border on slang, as for instance English 'why on earth?' and 'whatever for?' and they are therefore particularly prone to change with linguistic fashions and even with the taste of individual authors. This can be illustrated from Middle Indo-Aryan.

In Sanskrit the sense of 'why?' was conveyed usually by *kasmāt*, the ablative singular of the interrogative pronoun; a reason was asked for more specifically by *kena kāraṇena* 'for what reason?'. A rather more vague inquiry for a cause could be introduced by the neuter of the interrogative pronoun, *kim*, which was often strengthened by the addition of the particles *u*, *nu*, *khalu* etc. Of these expressions *kismāt* has survived occasionally as *kamha*, the ablative singular of the interrogative pronoun in Prakṛit, but it was no longer generally used in the sense of 'why?'. In the Śvetāmbara Jain canon the other two expressions of Sanskrit, *kena kāraṇena* and *kim* maintain their popularity, but they are often used in fixed locutions peculiar to the

canon The most striking of these locutions is the use of the slightly emphatic and adversative particle *se* to introduce a question This particle has been derived by Pischel¹ from Vedic *sed*, **a+id* This derivation no longer seems tenable on account of the Pali evidence, as given for instance by M Mayrhofer², and from the evidence of Middle Indo-Aryan in general the distribution of the particle *se* shows it to be quite clearly a Magadhī form of the neuter singular of the pronoun *sa* and equivalent to the form *tam* < *tad* of the other Middle Indo-Aryan languages Alsdorf³ has shown that the particle *se* was used in the Dhauḷi and Jaugada versions of Asoka's edicts in a slightly adversative sense and it appears to have been characteristic of the extreme eastern parts of India Examples from the canon are for instance *se kenatthenam, Goyama, manussa tviha pannatta*—'why then, Gautama, are human beings considered to be of three kinds?' (*Bhagavat* I 2), *se kenatthenam bhante evam vucca*—'why then, Sir, is it said that?' (*Bhagavat* I 1) In the first of these examples, perhaps even more than in the second, it is quite clear that *se* has developed the function of a particle and is no longer simply the neuter form of the pronoun The introductory *se* is also frequent in other kinds of interrogative clauses, as in the very usual phrase *se kim tam* 'then what is?', e.g., *se kim tam neraṇṇa*—'what then are the creatures of hell?' (*Pannavanasuttam* I) This kind of construction is found in the earlier as well as the later portions of the canon, and occurs for instance in a really old text like the *Sūyagadanga* (II 1) *se kim anga puna vayam mucchamo*—'why then, are we confused?' The use of the particle *se* to introduce a question appears to be characteristic of the Ardhamagadhī and to a lesser extent the Jaina Maharaṣṭrī of the Svetambara Jaina canon, and does not seem to have survived in post canonical literature, though there are a few instances of the use of *se* in various other constructions in the later texts This may be partially due to the regional restrictions of the use of *se* and partially to the fact that it was a weak particle without any very distinctive meaning It does reappear occasionally in the less stereotyped Maharaṣṭrī texts, as for instance in the *Līlavāṇikāha*, but only as a meaningless adjunct to any kind of phrase It has been weakened to *si* in Maharaṣṭrī, just as the particle *je* was

-
- 1 R Pischel, *Grammatik der Prakritsprachen*, Strassburg 1900, p 299
 - 2 M Mayrhofer, *Handbuch des Pali*, Heidelberg 1951, p 109
 - 3 L Alsdorf, 'Contributions to the Study of Asoka's Inscriptions' *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, Vol 20, 1950, p 259

weakened to *ji*, though in the case of *je* this change occurred at a somewhat later date and figures mainly in Apabhramsa.⁴ The weak particle *si* was only rarely associated with interrogative locutions at this stage, e.g. *Lilavāṭhaka* v 708 *lāttha puno tam si disihasi*—‘where indeed will you be seen again?’ Professor A. N. Upadhye in his edition⁵ has naturally recognised *si* as a particle here, but the unknown Jaina author of the *vyākhyāna* has failed to do so, and this in itself may be taken as an indication of the rarity of *se > si* in the later texts. The interrogative introduced by *se* must therefore be considered as a characteristic of the style of the Śvetāmbara Jaina canon.

Another striking feature of interrogation in the Jaina canon, apart from the particle *se* is the particle *nam* which often follows the interrogative pronouns e.g., *se ke nam janai le guvvin gamanae ke paccha gamanae*—‘who indeed knows who is to go first and last?’ (*Nayadhammakahao* I 1). It is particularly common with *kim*, and combines with it to form *kinnam*—‘why?’, ‘how is it that?’, e.g. *kinnam tumam na janasi*—‘how is it that you do not know?’, and *kinnam tumam Devanuppiya ohayamanasamkappe jhiyayasi*—‘why, beloved of the gods do you ponder, your mind and spirit dejected?’ (*Nayadhammakahao* I 16). There seems little doubt about the origin of this locution from *kim + nam* and it has a close parallel in *jannam < yad + nam* which is used frequently for instance in the *Pannavanasuttam* (11). Sometimes however the final syllable of the particle *kinnam* has been altered and it appears as *kinna*, e.g. *kinna phude* (often repeated in *Pannavanasuttam* XV 1), and *tume ram ima eyaruva divva deviddhi, divve devanubhave kinna laddhe*—‘how is it that this heavenly, divine wealth and these heavenly divine powers have been acquired by you?’ (*Uvasagadasao* 167). Both *kinnam* and the alternative form *kinna* occur occasionally in later Jaina literature and in Maharaṣṭri. The form *kinna* has often been explained as due to the influence of the instrumental *kena*.⁶ It is difficult to believe this in view of the frequency of *kinnam* which is not noticeably different in use and meaning: the instrumental sense is not really more marked in *kinna* than it is in *kinnam*. The change of final *-am* to *-a* is by no means unusual especially in a particle (e.g., *samiyam*,

4 ‘The Indeclinable *je* in Middle Indo-Aryan’, *Bharatiya Vidya* Vols XX-XXI, p. 213

5 *Lilavāṭi of Kouhala*, ed. A. N. Upadhye, *Singhi Jain Series* Vol. 31, Bombay 1949, pp. 361-362

6 Pischel, *op. cit.*, p. 304

samiya < *samyak* in Aīdhamagadhī) ⁷ One might be tempted to quote the Nīya form *kimna*—‘whoever’, ‘whatever’ in support of the view that *kimna* represents *kena*, but this Nīya word may well represent a generalisation of the neuter form rather than a use of the instrumental for the nominative as suggested by Professor Burrow ⁸ *kinnam* and *kinna* mainly belong to Ardhamagadhī and Jaina Maharastrī. They are less restricted dialectally in their occurrence than the interrogative *se*-clauses and are part of a general tendency to strengthen the particle *kim* in interrogations. This tendency is continued in the literary Prakrits, and is of course also a feature of Sanskrit. It is noteworthy that in the Prakrit of the dramas the type of strengthening particle used does not vary so much with the dialect of the speaker as with the style of the author: thus *kim kku* is used by Asvaghosa in the *Sariputrakarakana*, *kim* quite simply or *kim nu* is preferred in all dialects by Śudraka in the *Mrcchakatika*, Bhasa almost invariably writes *kim nu l hu*, Kalidasa uses *kim (nu) kku* regardless of whether it is in the Magadhī spoken by the policemen in *Śakuntala* or whether it is in the Śaurasenī of the *Malavikāgnimitra*, and sometimes he uses *kim una* < *kim punaḥ*, Rajasekhara in the *Karpuramañjarī* uses only *kim una*. The list could be continued, and the Prakrit usage of these authors generally reflects the formulae used for interrogation in Sanskrit by these same authors, e.g., *kim nu khalu* is prevalent in the Sanskrit text of Bhasa’s dramas. The analysis of the interrogative constructions alone would be sufficient proof—if proof were needed—that the literary Prakrits of the drama are highly artificial. The formulae for interrogation in particular reflect fashion and even individual style.

Apart from the three locutions *se kena karanena*, *se kim* and *kinnam* which are so characteristic of the Śvetāmbara canon, there is another, rarer method of expressing ‘why’ in the canonical texts, which is nevertheless of interest. This is the phrase *kassa heum* ‘why’, ‘because of what?’ In this phrase it is quite clear that *heum* was used adverbially just as was *nama* ‘by name’ in Sanskrit. Edgerton ⁹ has shown that *hetu* could be used adverbially both in Pālī and in Buddhist Hybrid Sanskrit, and the Prakrit usage lends support to

7 Fischel, op cit, p 67

8 T Burrow, *The Language of the Kharosthī Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937, p 35

9 F Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven 1953, s v *hetu*

this view Sometimes *heum* might not appear so readily to be an adverb, as for instance in the phrase *kassa nam tam heum* 'for what reason ■ that?' (*Suyagadanga* II 7) An analysis of this phrase shows that *tam* is the pronoun 'that', and not a pronoun adjective that agrees with *heum*, the literal translation of the sentence into Sanskrit would be *tat kena hetuna* The adverbial use of *heum* is very clear in the repeated phrases of the *Suyagadanga* (II 1) *no panassa heum dhammam aikhejja, no vatthassa heum no lenassa heum no sayanassa heum* 'he should not teach the law for the sake of ■ livelihood, for the sake of clothes, nor for the sake of a house or a bed' Apart from the adverbial use of *heum*, the phrase *kassa heum* is interesting in that it almost certainly represents a stage in the development of the usual interrogative *kissa* 'why?' in Prakrit, Pali *kissa* The change of *kassa* to *kissa* is easily explicable by the influence of *kim* 'what', 'why' The way in which this influence made itself felt can be seen from a Pali Jataka text¹⁰ where *kissa* is used as a genitive neuter, as opposed to *kassa* in the masculine It is not surprising that *kim* should influence the neuter forms, and particularly that *kim* 'why?' should influence *kassa heum* 'why?' to form *kissa (heum)*, Pali *kissa hetu* 'why?' Examples of this use of *kissa* are found in the later parts of the Svetambara canon, e g, *kissa nam tumam mama puttam egante ukkurudiyae ujjhavesi* 'why do you cause my son to be abandoned in a deserted place, a place used for refuse?' (*Nirayacaliyao* I) With simplification of the double consonant and compensatory lengthening *kissa* became *kisa* in Prakrit, and figured as a very usual form of interrogation in Jaina Maharashtra texts, such as the *Vasudehahindi* and the *Lilavalkaha* It was also used in the Magadhi and Sauraseni of the dramas, but its frequency is very much dependent not on the dialect, but on the individual taste of the author thus it is absent from Kalidasa's works⁶ and rare in the *Kuvalayamala* The form *kisa* had to some extent become independent of the interrogative pronoun in Jaina Maharashtra, and did not correspond to the normal genitive form, which was *kassa* in the masculine and neuter, and *kise, kie* in the feminine *kisa* became rare in Apabhramsa but it has survived in the Old Gujarati as *kisa, kisa*, which as K R Norman has pointed out, can hardly be derived from *kidrsa*¹¹

10 W Geiger *Pali Literatur und Sprache* Strassburg 1916, 111

11 K R Norman, *JRAS* 1964, p 67

The more popular Jaina Māhārāstrī texts already show signs of new developments, thus *kīha* 'why' appears in the *Vasudevahindī* (92. 16), *kīha bīhesī* 'why are you afraid?'. This word must probably be explained from *katham* 'how?' influenced by *kim*. New forms based on the interrogative pronoun, particularly the neuter plural *kāni*, become prevalent in Apabhramsa, and a new cycle of fixed locutions begins



Hemacandra and the Linguistic Tradition

PRABODH B. PANDIT

IT MAY be useful to understand the linguistic judgement of Hemacandra, the medieval grammarian of Prākṛit, even though one may not agree with his mixing up of data and source material or one may charge him with undue leaning on and indiscriminate borrowing from earlier Prākṛit grammarians. When a medieval grammarian describes a number of languages and dialects in one treatise, one is curious about the underlying ideas of linguistic relationship during that period; probably the provenience of ideas of linguistic relationship may be the whole period rather than one author, but even then, the author's understanding and application of notions of language relationship may provide a useful framework to assess the medieval grammarians of Prākṛit. This short note is an attempt in that direction.

Hemacandra' (*Siddha-Hema* VIII, IV onwards; especially VIII, IV 260 onwards) has dealt with the varieties of Prākṛit as dialects and has described the major dialect in details. His major dialect is (Māhārāṣṭrī) Prākṛit; Sauraseni is described as a dialect variation from the major dialect. The three other dialects Māgadhī, Paisācī and Apabhraṃśa are described as variants within the Sauraseni—as the members of the Sauraseni group. (He ends his description of these dialects by the statement *śeṣam Saurasenīvat.*) Though no chronological sequence is intended, it is reasonable to separate Māhārāṣṭrī from the

rest, esp Śaurasenī, Māgadhi and Paisāci · the total loss of some classes of intervocalic stops in Mahārāṣṭrī on the one hand, and retention or voicing of intervocalic stops in the rest Hc groups Apabhramśa also under Śaurasenī, because he notices some common phonological features (intervocalic -t- > -d-) between the two Hc He further includes Ardhamāgadhi as a subgroup under Māgadhi and Culikāpaisāci as a subgroup under Paisāci, as variants which are separated only by one or two features This grouping and subgrouping of languages and dialects (though the data were literary) indicates that the sorting of general features and special features, germane to comparative work in linguistics was not neglected by the author of *Siddha-Hema* Prakrit grammarians' classification may, therefore, have some basis in this understanding, even if one may explain it, following the later (14th century) eastern grammarians, Rāmasarma and Mārkaṇḍeya, that whatever is used on stage is *bhaṣa* or *vibhaṣa*, the rest is Apabhramśa¹, the subgroupings of Hc and grouping of Apabhramśa in the Śaurasenī subgroup indicate a judgement of linguistic relationship

If Hemacandra has won laurels from R. PISCHEL, he has also been severely criticised by Luigia Nitti-Dolci², but we are less concerned here with his selection of data, Hemacandra could also be interpreted as a witness to the understanding of linguistic relationship in medieval India

Another evidence of his familiarity with the comparativists' tools is his compilation of words of doubtful (native, non-Sanskritic)

- ~~~~~
1 LUIGIA NITTI-DOLCI, '*Les Grammaticiens Prakrits*', Adrien-Maisonneuve, Paris, 1938 Ramasarman II 3 31

śaḥ, arakaudra-Dravidādī-vaco
'pabhramśatam yady api samsrayanti
syaṇ naṭakadau yadī samprayogo
nātasv apabhramśataya tathestiḥ

and her comment (on pp 122) .

"Nous voyons ici comment le classement des langues se faisait chez les grammairiens prākṛits · d'après l'usage littéraire et non pas d'après la nature de la langue Un dialecte, quel qu'il soit, employé sur la scène était une bhāṣā ou une vibhāṣā, selon le degré de respectabilité des personnages auxquels il était attribué Un dialecte employé dans la littérature non théâtrale était un Apabhramśa"

- 2 Nitti-Dolci, *ibid*, Chapter 5

origin, his *Desī-sadda-saṃgaho*, or *Rayaṇāvali* (also known as *Desīnāma-mālā*) which supplies a lexical residue, containing items which could not fit in with the Sanskrit-Prākṛit correspondences set up by him. We know that this is how a comparativist proceeds; he collects the cognates which display regular correspondences, and separates the rest of the lexicon, which could be taken care of either by analogy or borrowing. It would be, of course, not useful to find fault with Hemacandra's etymologies; we have much more analysed data and refined tools, but we can profitably appreciate his familiarity with the notions of 'regular and irregular' in comparative historical linguistics.



Glimpses Of Jainism Through Archaeology In Uttar Pradesh

M. L. NIGAM

THE historicity of Jainism in the modern State of Uttar Pradesh is shrouded in a long mysterious past. Pārśvanātha, an immediate predecessor of Vardhamāna Mahāvīra and a real historical personage, appeared in Banaras, two and a half centuries earlier than his (last) successor. Although born as a prince of King Aśvasena of Banaras, Pārśvanātha, the twenty-third Tirthaṅkara, preferred a life of complete renunciation and purity. He sponsored non-injury (*Ahimsā*), non-lying (*Satya*), non-stealing (*Asteya*) and non-possession (*Aparigraha*) as four vows to which Mahāvīra, the great Jina, made an addition by putting forward non-adultery (*Brahmacarya*) as the fifth one to be strictly observed by every householder in the society. The date of Pārśvanātha, who seems to have left a well-formed organization as a legacy to Mahāvīra, may roughly be assigned somewhere in the eighth century B.C.

Several archaeological discoveries at Mathura and its vicinity have shown that Jainism was highly venerated there in the early centuries of Christian era, and even earlier. The facts revealed by the architectural and sculptural remains have further been confirmed by epigraphic evidences. The flourishing state of Jainism, as gathered from the inscriptional data, may very well be imagined by studying the various sections known as *gaṇa*, *kula* and *śākhā* which

were offshoots of one and the same cult At Mathura, Jainism commanded equal respect from both men and women, rulers and the ruled, nomads and the civilized and the foreigners as well as local inhabitants

Mathura, one of the ancient image-preparing centres of India, seems to have been subjugated by the Śakas, a nomadic tribe from Central Asia, somewhere during the early years of the Christian era At that time, Mathura was a seat of religious learning King Khāravela of Orissa, who went to Mathura in order to release his captured army generals during the eighth year of his reign made charitable endowments to the Brahmanas and the Arhats¹ The above inscriptional statement leaves no doubt that Jainism was at its helm at Mathura in the last quarter of the first Century B C The earliest figures of the Yaksas (fig 1 of a Yakṣi) and Nagas from Mathura and its vicinity which represent folk-art of the country probably belonged to the Brahmanical creed Needless to say, Jainism must have formed a nucleus to attract the intelligentsia and the royal patronage at Mathura The Śakas proved no exception to that A dated inscription of the year 72 during the reign of Mahakṣatrapa Śodāsa from the Kankālī mound, Mathura, specifically suggests that the practice of offering sacred stone slabs (*Āyagapatas*), to pay homage to the Arhats, had already come in vogue The other epigraphic documents of Śodāsa are dated in the Vikrama Samvat, thus the date assignable to the present inscription would fall in 15 A D² The rule of the Kuṣānas, after the Śakas, gave an unprecedented impetus to Jaina art Many Tirthankara images in spotted red sandstone belonging to the Kuṣāna age are preserved in the Archaeological Museum, Mathura, and the State Museum, Lucknow After the Kuṣānas, the other imperial power which arose in North India is that of the Guptas who were staunch followers of Vaisnava cult Consequently, the growth of Jainism had to meet a long setback in the domain of art and culture of Uttar Pradesh However, the activities of Jaina patrons who hailed mainly from the business community did not remain at standstill We find a few but excellent pieces of the Jaina art from different places in U P which belong to the Gupta period But the revival of Jainism, which started in the post Gupta age, is marked during the rule of the Chandelas who gave a zealous support to the cause of Jainism

1 *Ind Ant* 1926, p 145

■ *Ep Ind Vol XIV*, pp 139-141

Architecture

The earliest architectural remains pertaining to Jainism have been brought to light from various sites around Mathura. The architectural fragments such as the *Toranas* (gateways), pillars and railings, which were unearthed by Dr Fuhrer, certainly belonged to an ancient Jaina *stūpa* which existed at Mathura prior to the Christian era. The existence of such a *stupa* is further evidenced by an epigraphic record dated in the year 79 (A D 157) which is inscribed on the base of an image once supposed to be of the Arhat Nandyāvarta, but now shown as that of Munisuvrata by K D Bajpai who corrected the old reading (Fig 2). The *stupa* mentioned therein is recorded as a work of gods which itself is a great proof of its hoary antiquity. V A Smith aptly remarks, "Considering the significance of the phrase in the inscription, 'built by the gods', as indicating that the building at about the beginning of the Christian era was believed to date from a period of mythical antiquity, the date B C 600 for its first erection is not too early"³. The other types of Jaina architecture in Uttar Pradesh are the monastic establishments and temples which mostly belong to the early medieval period of Indian history. The earliest Jaina temples belonging to this group have been found in the Lalitpur Tahsil of the Jhansi district, in U P. There are numerous Jaina architectural remains scattered around at several places such as Deogarh, Dudhai, Madanpur etc. The Jaina temples at Deogarh belong to different dates. The main shrine consists of an open pillared hall with six rows of six pillars each. There is a huge collection of images of naked Jaina Tirthankaras carved on a wall in the centre. In front of the hall there is a detached portico supported on four massive pillars which contain important inscriptions. On one of the pillars we find an important epigraph of King Bhoja Deva, the *Gurjara-Pratihāra* ruler. There are many other Jaina shrines, belonging to later period. We also find an inscription in one of these temples, stating that it was built in Samvat 1493 (A D 1436), which clearly shows that Jainism continued to flourish in this region at least upto the 15th cent. A D.

At Dudhai, another historical centre in the Lalitpur Tahsil of Jhansi District, we find a group of Jaina temples lying half a mile to the south-west and collectively known as the *Bania Ka Barat*. The

3 Smith, V A, "The Jaina Stupa and other Antiquities of Mathura", see introduction

ruinous condition of the temples shows that they must have been magnificent specimens of Jaina architecture at the time of their original construction. Again at the site of Barī Dudhāī, we still find a Jaina temple standing along the side of a place called Akhārā. The latter is a circular structure of low and flat roofed cells, which appear to have been originally some forty in number but of which now about seventeen exist.

Madanpur, a village lying 39 miles south-west of Lalitpur, also contains numerous Jaina structures belonging to the Chandela period. On one side of the village is a Jaina temple with an inscription dated in Samvat 1206 or A.D. 1149 which gives the name of the place, Madanpur. At Marphā, a small fort on the steep hill in Banda district, we find the remains of a great monastic establishment (Mūlasanghavihāra) of the Jainas. The long surrounding area and the existing remains clearly exhibit the flourishing state of Jainism around this region in the 14th century A.D. The fragmentary inscriptions, so far unpublished, do mention the existence of a Mulasarghavihāra there at the time of the Baghel dynasty.

Besides the above architectural remains, there are many other solitary examples of the Jaina architecture scattered all over the Uttar Pradesh, which manifest the popularity of this religion in the area.

Sculpture :

Many excellent images of the Jaina Tirthankaras and other subsidiary deities have been brought to light from all over U.P. which range from the first century A.D. to the present era. This richness of the material, both in quality and quantity, is a great proof that Jainism commanded untiring respect amongst the people of this region from remote antiquity. The sculptural remains of Jainism from Mathura, Jhansi, Hamirpur, Sitapur, Allahabad, Varanasi and many other districts of Uttar Pradesh lend support to the above conclusion.

Evolution of Jaina Statuary :

The earliest archaeological evidence regarding the construction of images of Jaina Tirthankaras is the Hathigumpha inscription of the last quarter of the first century B.C. of King Khāravela of Kalinga,

4 Nigam, M. L. "Impact of Jainism on Mathura Art", J U P H S, Vol IX, Part I, plates VI and VII



Fig 1 Yakṣiṇī
from Mathura
2nd Century A.D.

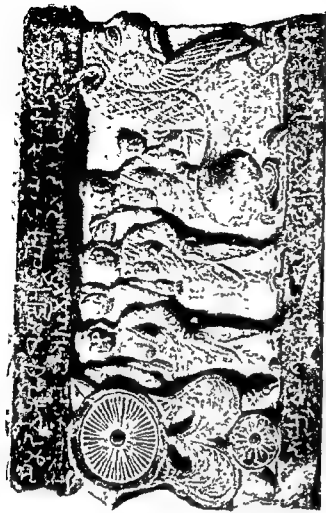


Fig 2 Pedestal of the image of Munisuvrata



Fig 3 Image of a Tirthankara from
Sitapur, Gupta period

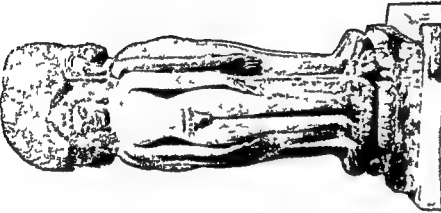


Fig 4 Sarvatobhadra (two-
faced) Image of Tirthankara
9th Century A D
Sarai Aghat (Etah)

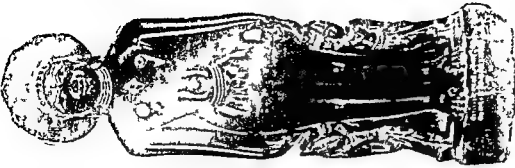


Fig 5 Pārsvanatha
from Mahoba
(12th Century A D)

ears, long arms stretching upto the knees, wheel on palms and soles etc Aesthetically the early Jain images of the Kuṣāṇa age are primitive and bear a flattish look Profuse ornamentation and varied iconographic features had not yet been introduced The figure is seated on an ordinary pedestal with a conventional wheel placed on a pilaster in centre and devotees on both the sides The folds of drapery are heavier and based on the Indo Scythian style Around the head of the main deity there is a simple halo with scalloped border

Gupta Age

Coming to the Gupta age, the artistic supremacy is well achieved and the images are beset with inner and outer qualities of perfection The physical flatness and crudeness of line are replaced by a balanced body and controlled modelling The serene and divine radiating influence of the faces is indicative of high spiritual attainments of Tirthankaras The half-open eye lids directed to the tip of the nose exhibit a sense of deep contemplation The simple halo is further ornamented by the undercut foliage in bold relief The ordinary pedestal of the Kuṣāṇa age has also undergone a change Supported by a lion on each side, it sometimes represents a *Simhasana* and some times a lotus seat (*Utthita-Padmasana*)

Iconography of Jainism in the Gupta period is much varied and complicated Various gods and goddesses of the Hindu pantheon are adopted and occur as subsidiary deities of the Jinas For instance, the figures of Viṣṇu, Śiva, Kubera, Haritī, Sarasvatī, Yakṣas, Gandharvas and *navagrahas* are shown attending the presiding image, i.e., a Tirthankara Originally, it started in the form of a sectarian rivalry but later all these gods and semi-gods formed a part of the adopting religion

Most of the Tirthankara images belonging to the Gupta age have come from Mathura but few solitary instances in the same red sand stone of Mathura have also been acquired from various other districts such as Banaras and Sitapur (see fig 3), of Uttar Pradesh These figures must have originally been imported from Mathura

Mediaeval Period

With the advent of the medieval period Jainism seems to have regained eminence in Uttar Pradesh, particularly in the region of Bundelkhand It is an era of Jain revivalism Numerous sculptures

from Mahoba, the capital of the Chandelas, in the Hamirpur district, and certain other areas of Jhansi district in Bundelkhand, are dedicated to this cult

Although the aesthetic excellence acquired during the Gupta Age seems to degenerate, yet the iconography of these images is much more advanced. The art is no more creative and the sculptor simply tries to carry on the canonical injunctions abiding with the set artistic patterns of the past. Stress is laid more on the ornamentation and multiplication of the forms whereas the creative genius of the Gupta-art fails to occupy the same position. Due to lack of balanced modelling, the facial features and contours of the body become sharp and prominent but the supreme serenity and poise to exhibit the inner strength of a divine conqueror (Jina) are conspicuous by their absence. Thus the communicating power of the art has altogether gone and images behave like puppets of a mute-show.

The stone used for the Mahoba Jaina Sculptures is black basalt which the artists commonly employed as a material to produce images. The pedestal has undergone a further change. It is supported by two dwarf pillars and a pair of lions with lavish ornamentation. Donors, both male and female, of the statue, stand half concealed behind these pilasters. An ornamental cloth hangs down between the two lions beneath where the particular symbol of the Tirthankara is placed. To the right and left of the principal statue, may stand its respective Yakṣa and yakṣī and the Chauri-bearers. On the upper part on both sides, figures of Gandharvas, Nāgas and Ganas carrying garlands or drums are seen flying to pay homage to the Jina. Each of these two groups is surmounted by an elephant standing on lotus flowers and offering garland with its lifted trunk. All the twentyfour Tirthankaras may also be carved on one panel showing Mahāvira in the centre surrounded by the remaining pontiffs. Another familiar device was to carve out a stele exhibiting four standing nude figures of the Jina on all the four sides of the stone (Sarvatobhadra-pratimā) (see fig 4). A statue of Pārśvanātha in black stone from Mahoba, now preserved in the State Museum, Lucknow, and dated in Samvat 1253 = 1196 A D is illustrated here in fig 5.

Miniature-Paintings

Signs of degeneration and deterioration of plastic art became universal in the domain of Indian art, the wealthy patronage of the Jains could not remain contented with this dying media of visual

communication. The Jainas had also diverted their opulence towards the pictorial art. The focus of art appears to have shifted from stone to palm-leaves and paper and from chisel to brush and colour. Bands of illustrated manuscripts depicting scenes from Jaina mythology were painted and produced. The artist of Uttar Pradesh had his own part to play in this fresh religious activity of Jainas. An illustrated Jaina-manuscript from Jaunpur in east U. P., although the only surviving example, is significant proof to manifest the healthy traditions of Jaina pictorial art in Uttar Pradesh during the mediaeval period.



Sindhu-desa Of Jaina Literature is Tīrabhukti (North Bihar)

YOGENDRA MISHRA

IN 1936 the late Kamta Prasad Jain raised an important and pertinent problem relating to early Jaina literature and Indian political geography. He pointed out that some Digambara Jaina books placed Vardhamāna Mahāvīra's birthplace Viśālā or Vaiśālī, whose chief was Ceṣaka, in Sindhu-deśa or Sindhu-viṣaya, and furnished the following quotations¹ in this connection :

- ~~~~~
- 1 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, Vol. 3 (September, 1936), p. 50, foot-note. To these we may add the following from the *Mahā-Purāṇa* of Puspadanta, an Apabhramśa work completed in A.D. 965 (chapter 98, section 9, P. L. Vaidya's edition, Vol. III, Bombay, 1941, pp. 241-243).—

“ सिंधुविषह वइमलीपुरवरि ।
घरसिरीओहामियसुरवरवरि ॥ २ ॥
चेइठ नाम नरेसर निवसइ ।
देवि अखुद सुहद महासद ॥ ३ ॥
मियकारिणि वरणाहकुलेसहु ।
सिद्धत्यहु कुंडउरणरेसहु ॥ १० ॥ ”

- (१) " तस्युक्ते सिन्धुदेशे वै विशाला नगरी मता ।
चेटकाख्यः पतिस्तस्य सुमद्रा महिषी मता ॥ "

—*Vimala-Purāṇa*

- (२) " भ्रमन्त्येकदायातः सिन्धुदेशे मनोहरे ।
सिन्धुवेला समुद्रासिन्धेयशालोचट्कप्रिये (१) ॥ ७ ॥
विशालाख्या पुरी तत्र वर्तते शालमण्डिता ।
धनधान्यनिधानैश्च देवनायस्य पृथिव ॥ ८ ॥
सामन्तमवसतेत्यथेष्टकः पतिता पुरीम् ।
तस्यप्रमहिषी रम्या सुमद्रा सुव्यारिणी ॥ ९ ॥ "

—*Srenika-Caritra*

- (३) " सिन्धुदेशे विशालाख्यपत्नये चेटको रूपः ।
श्रीमज्जिनेन्द्रपादगङ्गसेवनेकमधुवत ॥ ४ ॥ "

—*Ārāḍhanā-Kathā-Kosa*

- (४) " सिन्ध्याख्ये विषये भूभृद्देशालीनगरेऽमरत् ।
चेटकाख्योऽतिविख्यातो विनीतः परमार्हतः ॥ १ ॥ "

—*Uttara-Purāṇa* (75)

He then raised the question as to what might have been the reasons of the Digambara Jaina scriptures saying that Viśālā or Vaiśālī was in Sindhu-deśa, and made two suggestions²

First, it might be that the authors had equated Sindhu-deśa with Vṛjī-deśa³

Secondly, there might have been a confusion especially because Ujjayinī in Avanti, too, was called Viśālā⁴ and there was a Sindhu river in the adjoining territory for which reason it was called Sindhu-deśa in the middle ages (8th to 15th centuries AD) The Digambara writers, Kamta Prasad Jain adds, lived more in the Ujjayinī side and hence they appear to have confused Ujjayinī (which was also called Viśālā) for the real Viśālā, little knowing that another Viśālā, different from their own, existed in Eastern India; moreover, Vaiśālī lay in ruins as we know from the account of Hsuen Tsiang, and this factor might have easily led the Jaina writers to forget the real Vaiśālī.⁵

We are of the view that the Digambara Jaina authors knew the

2 *Jaina-Siddhanta-Bhāskara*, 3, p 51

3 Jain does not offer any reason for the possible equation

4 Cf. Kālidāsa in *Meghadūta* (I 30).

5 *Jaina-Siddhanta-Bhāskara*, 3, pp. 51-52

geographical position of Vaisālī and Kundapura correctly, they simply used Sindhu-desa or Sindhu-visaya as a synonym for Tirabhukti. Our explanation for this is as follows

The oldest term for North Bihar was Videha. From the Gupta period (fourth-fifth centuries A D) onwards it came to be known as Tirabhukti⁶, which literally means 'the Province or Country situated on the Banks (of Rivers)'. In poetry synonyms are freely used. Hence 'the Province or Country of Rivers' could also be called Sindhu desa or Sindhu-visaya, because one of the words for river is *sindhu*.⁷

A confirmation of the explanation offered above is available when we find that the Jaina *Uttara-Purana* (75) places the territory of Cetaka near Rajagrha, the capital of Magadha—

“ कदाचिच्छेको गत्वा ससैन्यो मागध पुरम् ।

राजद्राज्यह बाह्योद्याने स्थानपुरस्सरम् ॥ २० ॥ ”

This means that these were neighbouring states

Thus, in our opinion, the Digambara Jaina writers did not believe that Vaisālī lay in Sind or the Indus valley or on sea coast or in Central India. Its placing in Sindhu-desa or Sindhu-visaya instead of Tirabhukti was only a literary nicety.⁸

In our opinion Tirabhukti was transformed into Sindhu-desa or Sindhu-visaya in the following manner —

तीरभुक्ति
= (नदी)तीरभुक्ति
= नदीतीरभुक्ति
= नदी(तीर)भुक्ति
= नदीभुक्ति
= सिन्धुभुक्ति or सिन्धुदेश or सिन्धुविषय.

6 Cf the legends on the seals discovered at Vaisālī (modern Basarh, Muzaffarpur District, Bihar State) which give this word, *Archaeological Survey of India Annual Report, 1903-04, p 109*

7 Vide V S Apte's *Sanskrit-English Dictionary*

8 Elsewhere (*An Early History of Vaisālī, Delhi, 1962, pp 228-237*) we have discussed in detail as to how the Jainas forgot Vaisālī and Kundapura (Kundagrama) completely and what measures have been taken by the Vaisālī Sangha, a premier cultural organisation of Bihar, for the revival of this Jaina tirtha and centre

Incidentally, we may add that *deśa* and *visaya* have been used synonymously as seen in early Jaina literature itself :

1. Jinasena of the 8th Vikrama century says in *Harivamśa-Purāṇa* (1. 2) :

“अथ देशोऽस्ति विस्तारी जम्बूद्वीपस्य भारते ।
विदेह इति विख्यातः स्वर्गलण्डसमः श्रियः ॥ १ ॥
तत्रासण्डलनेत्राक्षीपद्मिनीलण्डमण्डनम् ।
मुल्लामःकुण्डमामाति नाम्ना कुण्डपुरं पुरम् ॥ ५ ॥”

2. Gunabhadra of the 10th Vikrama century says in his *Uttara-Purāṇa* (74) :

“तस्मिन्पश्चादशोपायुष्यानाक्तादगमिष्यति ।
भरतेऽस्मिन्विदेहाख्ये विषये भयनाङ्गणे ॥ २५१ ॥
राजः कुण्डपुरेशस्य धनुषारापतत्पुः ।
सतकोटिमणिः चाधो सिद्धार्थस्य दिनम्प्रति ॥ २५२ ॥”

—Page 400, Bhāratiya Jñānapīṭha ed.

The same writer says later in that book (75) :

“विदेहविषये कुण्डसञ्ज्ञायां पुरि भूषतिः ॥ ७ ॥
नाथो नाथकुण्डस्यैकः सिद्धार्थाख्यस्त्रिसिद्धिमाप् ।
तस्य पुण्यानुभावेन प्रियासीप्रियकारिणी ॥ ८ ॥”

—Page 482, Bhāratiya Jñānapīṭha ed.

3. Sakalakīrti (who died in A. D. 1464) says in his *Vardhamāna-Caritra* (VII) :

“अथेह भारते क्षेत्रे विदेहामिष ऊर्जितः ।
देवाः सद्धर्मसद्भावैः विदेह इव राजते ॥ २ ॥
इत्यादिर्णानोपेतदेशस्याभ्यन्तरे पुरम् ।
राजते कुण्डलामिष्यं..... ॥ १० ॥”

- 9 Of these, No. 2 (second part) is quoted by Vijayendra Sūri in his *Vaiśālī*, 2nd ed. (Bombay, 1958), p. 40 and *Tīrthaṅkara Mahāvīra*, Vol. 1 (Bombay, 1960), p. 81; the remaining quotations are collected by K. Bhujbali Sastri in *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 10 (December, 1943), pp. 60-61, footnotes.



The Jaina And Non-Jaina Versions Of The Popular Tale Of Candana-Malayagiri From Prakrit And Other Early Literary Sources

RAMESH N. JANI

THE tale of Naravikrama appears in the Fourth Prastāva of Gunacandra's Prakrit work "*Mahāṭṭracarīya*" composed in V. S. 1139 (= 1083 A D). It is about the troubles of Prince Naravikrama, his wife and their two sons who are separated from each other. After much suffering and hardship all the members of the family are happily re-united. During this period of their calamities Naravikrama's wife Śilavatī's character is also tested. In the end both of them renounce the world.

This very tale has subsequently become greatly popular under the title : The Story of Candana and Malayāgiri (which are but changed names of Naravikrama and Śilavatī).

In the present paper six different versions, five Jaina and one non-Jaina, of the story are studied comparatively. The earliest of the known versions was by Bhadrāsena (about 1619 A D) and the latest by Śāmala (later part of the 18th century A D). The paper also points out that apart from variations regarding the extent, treatment, poetic merits etc., there are distinct diversions in the central motivations of the narrative. Incidentally, the growth and development of the story has also been examined.

OUTLINE OF THE STORY IN THE MAHĀVIRACARIYA

Prince Naravikrama, the son of King Narasimha of Jayanti Nagari, married Princess Śilavatī the daughter of King Devasena of Harsapura. Once he saved the life of a pregnant lady from the enraged royal elephant Jaya Kuñjara by killing it. Angered by the death of his favourite and auspicious elephant the king banished the prince from his kingdom. Śilavatī followed her husband undeterred by his persuasion to go to her father's kingdom.

Naravikrama leaves his father's capital Jayantinagari, and goes to Syandanapura along with his wife Śilavatī and two sons, Kusumasekhara and Vijayasekhara. In Syandanapura the whole family works as servants of a Mali or gardener called Paṭala. Naravikrama and Śilavatī had to gather flowers from the garden and weave garlands. Śilavatī, again, had to go to the street with the Mali's wife to sell them.

Once when she was selling flower-wreaths a very wealthy sea-trader (Vahanavati) named Dehilla was attracted towards her. Every day he used to buy wreaths from her and tried to create a very good impression on her. One day he asked her to deliver garlands on the sea shore from where he was to sail for far-away countries. When Śilavatī went there he kidnapped her and sailed off.

Naravikrama, with his two sons, came on the bank of the river in search of his wife. Keeping his two sons awaiting he left for the other bank in search of Śilavatī.

When he reached half-way in the river, he was suddenly dragged by the powerful current of the flooded waters. He was, however, saved by a log of wood and ultimately reached the outskirts of the Jayavardhananagara. Kirtivarma the king of the city, had died all of a sudden without an heir to the throne and the ministers of the kingdom were out to elect a new king with the help of a divine elephant. The elephant spotted Naravikrama and garlanded him. According to the customs they made him their king.

Naravikrama was, nevertheless, very unhappy because of the separation from his wife and two young sons. He was advised by a holy Jaina monk to perform religious duties, so that he could be reunited with his family.

The waiting sons of Naravikrama were found and reared up by a shepherd who was quite friendly with the kings of Jayavardhananagara. When he came to visit the king along with his two adopted

sons, Naravikrama immediately recognised them. Thus, the two sons and the father were united after a great deal of hardship and anxiety.

Dehilla, the wealthy sea-trader, after kidnapping Śilavatī in his ship tried very much to win her over both with persuasions and by torture. But Śilavatī, true to her name, did not yield to his evil desires. As if angered by the evil designs of Dehilla his ship was caught in a storm by the goddess of the sea. The power of her chastity was unassailable and a heavenly voice, *Akasavani*, warned him with dire consequences if he continued to harrass Śilavatī. Dehilla came to his senses and the storm subsided. He begged the good lady's pardon and promised to set her free.

On its long sea-journey Dehilla's ship anchored at Jayavardhananagara, the capital of Naravikrama. Dehilla went to Naravikrama to pay his homage. Naravikrama liked his company and wanted him to stay at his palace. At Dehilla's request the king sent his two sons to guard his ship, where they met their mother.

Thus, all the four of them were happily reunited and Naravikrama punished Dehilla.

Because of such momentous results Naravikrama was much impressed by the greatness of the Jaina Dharma and became all the more religious-minded.

King Narasimha, Naravikrama's father, came to know of his son's adventures and immediately sent for him. Naravikrama, after making over his throne to his sons, went to Jayantinagara. Narasimha took *pravrajya* and Naravikrama succeeded him.

After years of just and benevolent rule Naravikrama also took *pravrajya* along with his wife and attained the position of a god (*deva*) in the 'Mahendra Svarga'.

The Purpose of the Story

The narrator of this episode in the Fourth Prastāva of the *Mahāvīracarīya* lays a special stress on the *Purva Karma-Phala-Paripalā*. The calamities that befall a man's life are nothing but fruits of his own past deeds. These can be undone by his faith in the Jaina Dharma.

Along with this central purpose of the story, the author also aims to praise the importance of feminine chastity. Here, even the goddess of the sea comes to the rescue of the princess, and paves the way for her ultimate reunion with her family. We may point out that

in all the subsequent Jaina versions of the Naravikrama-story, we find the self-same motivations of the all-powerful law of Karma and the glorification of Śīla

THE SUBSEQUENT VERSIONS

As observed at the outset, we come across many Jaina versions of this story with Śīla or chastity of character and glorification of the Jaina Dharma as its ultimate ends

Dr B J Sandesara has truthfully described seven early Gujarati Jaina versions of this story on the basis of the notes given in Shri Mohanlal Dalichand Desai's monumental work *Jaina Gurjara Kāvya*. He has also noted the oldest version of Bhadrāsena—a Jaina Muni—who composed it in V S 1675 (i. e. 1619 A D). Shri Sarabhai Navab has published this version with some introductory notes in the *Ācārya Anandasankara Dhruva Smaraka Grantha*. The language of Bhadrāsena's story is an early form of Vraja Bhasa

The respective authors of the above-mentioned Jaina versions are Jina Harsa (V S 1704), Sumati Hamsa (V S 1711), Ajita Canda (V S 1736), Jina Harsa (V S 1745), Yasovardhana (V S 1747), Catura (V S 1771) and Kesara (V S 1776)

Besides the Prakrit version and those noted by Dr Sandesara several other Jaina versions of the story are also known

The lone non-Jaina example is that of the famous medieval Gujarati poet Śāmal (later half of the 18th cent). His version has primarily a narrative interest. The purpose of his story is neither religious nor explicitly didactic. He has no doubt contributed, to a great extent, towards giving the story a wide-spread popularity

The present writer has examined from a comparative point of view the following versions of the narrative under consideration besides the Prakrit and the Śāmal Versions

- 1 "Candana-Mihyagiri Caupai"
(MS B V B 57) of Jina Harsa
Date of composition V S 1704
- 2 "Candana Mihyāgiri Raso"
(MS B V B 58) of Rama Muni
Date of composition V. S 1711
- 3 "Candana Malayagari Varta"
(MS B V B 59) of Bhadrāsena,
Date of composition V S 1675

4 "Candana Rajā Caupai"

(MS B V B 60) of Hīravīsāla-Śiśya

Date of Composition V S 1620

5 "Candana-Malayāgiri-ni-Copai"

(Of Pandita Kṣema Harsa)

The last one is published but details regarding publishers, date of publication etc are not available Date of composition is also not available

Śāmalā's version too, known as "Candana and Malayāgiri" is not a separate, self-contained composition but it is one of the stories (No 8) of his story-cycle "Madapacasi", which in its turn is a part of his famous Vikrama-Cycle of legends called *Simhasana Batrisi*. In what follows, these different versions are compared from the point of view of their incidents and characters, which would incidentally also show, how the original Prākṛit story fared in its later recountings

DEVELOPMENT OF THE STORY MODIFICATION OF INCIDENTS AND CHARACTERS

In the Naravikrama-story, his banishment was the direct result his killing of the king's favourite and auspicious elephant Jayakunjara, while in Bhadrāsena's "Candana-Malayāgiri-Vārta" or "Caupai" the cause of the king (here, Candana) leaving his kingdom is altogether different The calamities that fell upon Candana are ascribed to the vagaries of Fate One night Candana's family deity—'Kula-Devata'—warned him of his immediately impending calamities. So Candana left his kingdom instantly along with his wife and two sons, Sayara and Nira

The change found for the first time in Bhadrāsena had come to stay and in the subsequent Jaina versions this initial episode is narrated practically in the same way

In Śāmalā Bhaṭṭa's story this initial story-motif receives a further modification and thereby it becomes dramatic The warning to the king came in the mid-night, not in a dream but in reality And the warning agency was not a dream-character, the *Kula-Devata*, but some mysterious voice actually heard The voice spoke aloud

"Shall I fall on you.... . . .When shall I fall on you—now or later?"

("Padu? Padu? " etc)

The king in turn asked it to fall immediately. He wanted to brave it now, rather than to face it in his old age

The adverse fate does strike him The king is defeated by a neighbouring King Pundarika and he has to run away with his wife and two sons The calamities also were lying in wait

Now we can trace the roots of this motif in the *Prabandha-Cintāmaṇi* of Merutunga (13th cent) in its 'Suvarṇa Puruṣa Siddhi Prabandha' which forms a section of the 'Vikramārka Prabandha' (Chapters 3-7, First Ullāsa) In the 'Suvarṇa-Puruṣa Siddhi Prabandha' it is related that a wealthy merchant built a palace for himself He spent a good deal of amount in its construction During the construction and at the time of occupying his new building, he performed all the required religious rites Yet on the very first night of occupation he was terribly frightened by a mysterious voice telling him "I am falling!" The wealthy merchant requested the unknown voice not to fall on him and ran away, that very moment, from his newly built mansion Next day he told this story to King Vikrama, who after carefully hearing his plight purchased his house outright and went to sleep in it that very night He also heard the same voice "I am falling!"

The brave king told the 'Voice' to fall immediately At that very moment a 'Golden statue'—'*Suvarṇa-Puruṣa*', the fruit of constructing the building in keeping with all the auspicious Muhūrtas and rites—fell Thus the great king Vikrama got the title "*Suvarṇa-Puruṣa*", which always became whole, notwithstanding cutting it out in slices

There is another point also in which Sāmala's version differs from all of the earlier versions The sea-trader Dehulla, of Gunacandra, Bhadrāsena and others, is substituted in Sāmala by a land route-trader—a Vanjārā, called Narapat—and as compared to Dehulla he is depicted a better man

A Vanjārā is a well-known and familiar figure in the Gujarati folk-tales He also appears in several other stories of Sāmala mostly by the proper name Lakṣhā Vanjārā He is a representative of the Vanjārā community—a very efficient merchant, very rich, and one who travels from place to place all over the country He is generally a good man ready to perform benevolent deeds for the people In Gujarat we find many wells, 'Vavas', tanks and ponds associated with

his name His is a 'common' rather than a 'proper' noun Narapat Vanjara is a character moulded in the same pattern

Malayagiri is not harassed but helped by Narpata Vanjara This character of a typical Vanjara—mostly by the name of Lakha Vanjara—is also a very interesting subject for the folk tale study We find the same romantic character in the well known stories like Nemuvijaya's *Ślavatī no ras*, Samala's *Bhadra Bhamini* and Madana *Mohana* etc There are other innumerable short episodes which bring out the different facets of this lovable and famous Vanjara's character

One significant point regarding all the versions is that all of them contain a key couplet which can be said to be a sort of the summing up of the story In the non Prakrit Versions the trenchant Duha couplet on the adversity of Fate is as follows

“किहा चन्दन, किहा मल्यागिरि, किहा सायर, किहा नीर
जिम जिम पडइ असखई, तिम निम रहइ खरीर ।”

In Gunacandra's story too we find a Gatha with a similar purport There, Naravikrama after losing his wife and sons says

कह नियनयरथाओ ? कहेत्य वासो ? कहि गया भग्ना ?
कह पुत्तेहि विओगो ? कह वा नहयेगहण ख ।।

—P 100, महावीरचरिय

(Devchand Lalbhai Granthamala No 75)

But the concept “किहा चन्दन ? किहा मल्यागिरि ?” etc figures characteristically in many a medieval foil tales and hence on account of it the ‘Naravikrama Candana Story’ can be reasonably suspected of having a folk-tale origin and not an out right creation of Guna candra

This finds a support from the fact that the Duha “किहा चन्दन ? किहा मल्यागिरि ?” appears also in Karmana's *Sita Harana* (V S 1526-A D 1470) with a very slight difference It also shows that this story might have been very much in vogue amongst the people much before either Karmana or Bhadrāsena

In all the versions of the story the small family of four—Candana Malayagiri and their two sons Sayara and Nira—are separated from each other, and they drift apart due to the vagaries of the Fate and the viles of man

Similar separation and reunion of near and dear ones due to the evil working of Fate and man is quite familiar to us from numerous medieval tales. Even the Puranic tales of Hariscandra-Tarāmatī and Nala-Damayantī can be easily recalled in this context.

From this comparison and citing of parallels and from the persistent popularity of the story over centuries it is quite likely that Gunacandra might not have been its originator. He might have only adapted it from the stream of folk-tales, current in his times, and modified it, especially in its beginning and end, to suit his purpose.



A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavatī Sūtra

J. C. SIKDAR

Phonetics *

Here an attempt will be made to give a short structure of phonetics with their various changes as found in the language of the Bhagavatī-Sūtra by furnishing examples in brief

Sonants

(1) An initial *r* changes into *a*, *i*, *u*, e g, *accha* (11-11-428) = *ṛkṣa*, *īddhī* (3-1-137) = *rddhī*, *īsi* (9-33-382) = *ṛsi*, *uu* (9-33-383) = *ṛtu*, *usaha* (9-33-380) = *ṛsabha* (2) Optionally the initial *r* becomes *ri*, e g *riśaha* (1-1-7) = *ṛśabha*, *rāyārisi* (11-9-417) = *rājārsi* (3) *a* develops for *r*, e g, *ghaya* (11-9-407) = *ghrta*, *tana* (15-1-551) = *tṛna* (4) *i* represents *ṛ*, e g, *kivana* (1-9-77) = *kṛpana*, *giddha* (2-1-91) = *gṛddha* (5) *u* stands for *ṛ* in the case of some syllables, e g, *puḍhavi* (2-3-98) = *piṭhavi*, *mūmga* (9-33-383) = *mṛdanga* (6) The vowel changes in the same word, e g, *mīu* (1-6-53) = *mṛdu*, *kinha* (15-1-557) = *kṛṣṇa* (7) The *ṛ* is changed into *u* and also in the case of a noun, being the first member of a compound, e g, *mau-oya* (1-7-1) = *mātroja*, *piu-sukṛa* (1-7-61) = *piṭṛsukṛa*.

Vowels

The Diphthongs *ai* and *au* (1) *e* represents *ai*, e g. *ṛeṣṇa*

(2-5-105) = maithuna, cēiya (9-33-383) = caitya, vejja (16-3-572) = vajra (2) au changes into o, e g, osaha (2-5-107) = ausadha, kosambi (12-2-441) = kausāmbi

Lengthening and shortening of vowels .

There are found the occasional lengthening and shortening of vowels (1) A short vowel for ra+consonant is lengthened as compensation, when a conjunct consonant occurs immediately after it and one of the members is dropped and the remaining member is not doubled, e g, kāum (2-1-92) = kartum, phāsa (1-1-15) = sparsa, vasa (15-1-541) = varsa, vāgala (11-9-417) = valkala

(a) Sibilant+ya-pasa (3-1-134) = pasyati (b) sibilant+ra-visasa (8-1-309) = visrasā (c) sibilant+va-śsa (9-33-385) = asva (d) In place of am before eva there becomes the lengthening of a, e g, evameva (2-1-91), khippāmeva (9-33-385), jāmeva (9-33-385), tāmeva (9-33-385) Besides these, there are found many cases of the lengthening of short vowels, e g, in the case of the final vowel of the prefixes, especially of pra, pāvayana (9-32-384) = pravacana and in that of the final vowel used in the vocative singular, e g, Anandā (15-1-547), Goyamā (1-1-8)

Elevation of vowels

There is found the elevation of vowels in some cases, such as, the first vowel of a prefix, e g, padieka (15-1-540) = pratyeka, the final vowel of a prefix, e g, āhevacca (18-10-647) = ādhipatya, and in other cases, e g, cauramta (1-1-5) = caturanta, cāugghamta (9-33-383) = caturgantha

Shortening of vowels

Long vowels are frequently shortened in many words (1) A vowel is shortened (a) in the case of the accent falling on the following syllables āyariya (15-1-547) = acārya, pajjava (8-2-323) = paryāya, (b) in that of the stress accent, e g, suhuma (6-3-337) = suksma, (c) in a case when it comes before a conjunct consonant, e g, puvva (15-1-539) = purva, gūha (9-33-383) = grīma, majjāra (15-1-557) = mārjāra, kattha (2-1-92) = kāstha (d) in that of all syllables accompanied by a nasal vowel or anusvāra, e g, mamsa (15-1-557) = mamsa

Dropping of initial vowels

There are found several cases of the dropping of vowels in the language of the Bhagavati Sutra, e g, vahanao (2-1-90) = upānaha, lāuya (1-1-19) = alāvuka, etc

Assimilation of vowels

There takes place sometimes the assimilation of the vowels of the neighbouring syllables to one another in certain cases, e g, usu (7-9-303) = isu, puhutta (1-2-20) = prthaktva, etc

Anusvāra

Anusvara is of common use in the language of the *Bhagavatī Sūtra*. Anusvāra is frequently added to the adverb after the final vowels, e g, uppim (1-6-54), uvarillam (1-6-54) and it is also added to the final a in the case of instrumental singular of the masculine and neuter stems, e g, tenam, kalenam (1-6-53), etc, and in that of the nominative and accusative plural of the neuter, & in the genitive plural of all stems of masculine and neuter gender and in other cases, e g, neraiyanam (1-1-10) = nairatikānām

Consonants

(1) *Vocalization of sounds* There takes place the vocalization of intervocal consonants. Intervocal consonant ka becomes vocalized and forms ga, e g, asogavana (1-1-19) = asokavana, agasa (2-10-118) = akasa

(2) *Dropping of intervocal consonants* In many cases there is found the tendency of dropping the intervocal weak consonants, e g, nayare (1-1-4) = nagaram, loe (1-6-53) = lokah, āure (25-7-801) = aturah

(3) But the intervocal ga often remains, e g, āgara (15-1-541), anagāra (15-1-541)

(4) Intervocal ca and ja are dropped and ya is added as ya sruti in order to make the pronunciation easy, e g pāvayana (9-33-384) = pravacana, āyariya (15-1-547) = ācarya, attaya (9-33-381) = atmaja

(5) ta between two vowels remain, e g, bhavati (14-6-520), viharati (15-1-540), namamsati (15-1-544) (6) Intervocal 'da' remains in most cases, e g, padesa (2-10-119) = pradesa, vadamanassa (7-2-271)

(7) In place of intervocal pa it is dropped and va is added to the udvṛtta vowel in place of pa, e g, pāva (1-4-40) = papa, uvariya (11-11-430) = upanīta, ahevacca (18-10-647) = ādhīpatya (8) Intervocal ya remains often, e g, piya (9-33-383) = priya, samayiya (2-1-93) = sāmāyika

Change of initial consonant

(1) In the initial syllable the consonant 'ka' especially becomes kha in the word 'khujjahim' (9-33-360) for Skt 'kubjajih' (2) The

initial 'pa' appears as pha, while the medial in some cases becomes bha or va through pha, e.g., phanasa (22-3-692) = panasa, Pacchabha (7-6-283) = kacchapa, thūva (9-33-383) = stūpa. (3) For the medial ga there occurs gha in rare cases of aspiration, e.g., simghādaga (9-33-383) = sringāṭaka. (4) There takes place the aspiration of nasals and semi-vowels, e.g., nhāvīyāo (11-11-430) = snāpika. (5) Aspiration also appears in other cases in a syllable of the word, e.g., dhuyā (12-2-441) = duhitā. (6) Sometimes there is found the loss of aspiration, e.g., khambha (11-11-429) = stambha. (7) In a number of cases the palatals occur in place of dentals, e.g., citṭhai (2-1-93) = tiṭṭhai. (8) There is found the transition from ta to da, e.g., padagā (9-33-385) = patāka. (9) Cerebralization is found in many cases, e.g., samvuda (1-1-18) = samvrta, kada (1-3-27) = krta.

Assimilation of conjunct consonants

Assimilation takes place as a result of dropping of one of the members of a conjunct consonant and doubling of the remaining consonant, e.g., cakkavattī (1-1-5) = cakravartin, sappā (15-1-547) = sarpa, appā (1-2-21) = alpa, etc. In the case of any consonant of the ta class standing in conjunction with ya there becomes the substitution of the corresponding number of the ca class, e.g., saccam (1-3-30) = satyam, micchā (15-1-544) = mithyā, vejjā (10-3-30) = vaidya, etc., uvajjhāya (9-33-389) = upādhyāya.

Besides these, there are found many instances of doubling of conjunct consonants, e.g., pajjava (8-7-323) = paryaya, pāyaccittā (25-7-801) = prāyascitta, rukkhā (8-3-324) = vrkṣa.

Svarabhakti (anaptyxis)

Conjunct consonants are simplified by dividing the two members by a partition-vowel, e.g., arihamta (1-1-1) = arhanta, bhaviya (18-9-643) = bhavya, pauma (11-5-7) = padma, chaumattha (15-1-553) = chadmastha, etc.

A tendency is found in the language of the *Bhagavati Sūtra* to introduce a conjunct consonant in place of the original unconjunct consonant, e.g., ekka (1-1-11) = eka, tella (10-6-580) = taila, ujju (8-2-322) (25-3-730) = iju. There occurs also a tendency of dropping the initial syllable of a word (syncope), e.g., ti (15-1-544) = iti, tti (18-10-647), i (1-3-35), etc. The interchange of syllables in the body of the word (the phenomenon of metathesis) is found in some words, e.g., Vanārasī (15-1-550) = Varānasī.

There occurs the phenomenon of Samprasāraṇa, i e, 'ya' and 'va' become 'i' and 'u' respectively in the language of this work, e g, ābbhūntara (11-11-428) = abhyantara, padīniya (9-33-389) = pratyānika, turīyam (15-1-557) = tvaṛitam, suvina (11-11-428) = svapna

In some places the Varnāgama, particularly of ma is found at the beginning of the uttarasabda (last word), e g, sāmāiyamāiyam (9-33-382) = Sāmāiyakadī

Grammar

Some ideas of the grammatical structure of the language used in the Bhagavatī Sūtra are given below —Sandhi: (1) It is found in the canonical work that the single member (i e word) in compounds generally remains like the other member in its pure thematic form without sandhi, e g, Ovasa-vāya-ghana udahī (1-9-73) Here the vowels a and u stand uncontracted, but similar vowels coming together in compounds form Sandhi, e g, Jivajiva (2-5-107) (2) In the case of the second member of a compound having i and followed by a double consonant, the final vowel of the first member is generally dropped, e g, egimdiya (2-1-85) = ekendriya (3) The vowels i & u of a member in compounds do not form sandhi with dissimilar vowels of the other member, e g, pagai-uvasanta (1-6-52) = prakṛtyupāsanta (4) a + u form sandhi, e g, Samanovāsagā (2-5-107) = Śramanopāsakas (5) a or ā followed by a long vowel i or ū is dropped, e g, raisara (9-33-385) (6) Sometimes a or ā becomes contracted with udvṛtta vowel i, ī or u, u, e g, ke i (16-4-573), therā (2-5-108) (7) In some cases a standing at the end of the first member of a compound is omitted before a dissimilar udvṛtta vowel, i e, at the beginning of the second member, e g, devaulam (5-7-219), devāuyam (1-8-64) (8) na (not) sometimes forms sandhi with the initial vowel of a verb, e g, natthi (1-3-32), natthesi (15-1-551), nāhi (15-1-552)

Gender and Number

The gender and number of words which are correlated vary in many cases in their use in this canonical work

(1) The general practice is found to insert an inorganic in the middle of a compound at the end of a word, i e, an oscillation is partly produced by the rule of the last syllable Thus the neuter-nouns are used as masculine and they form the nominative singular in e, e g, udagarayane (15-1-547), uṭthane, kamme, bale, virie (1-3-34), duihe

uvaoge pannatte (16-7-583), etc (2) The neuter *an* becomes masculine in *a*, e g, kamme (1-3-34) = karman; it becomes the neuter of a stem, e g, addhā (11-11-424) = adhvā which is derived from the stem *adhvan* (3) The neutral forms by the similarity of the termination *a* are made dialectically in the nominative and accusative plurals from the masculine in *a*, e g, pasinām (2-1-90), (4) Neutral plural forms of the masculine are also used in the case of *u* stem, e g, heum (2-1-90) (5) Neutral forms from the feminine are used, e g, tayāpānāe (15-1-553), vahyāo (8-5-325) (6) The dual number is not used except in the case of the numeral, e g, duve kavoyasarā (15-1-557)

Other grammatical features

(1) A general practice is found in the use of the particle 'o' or 'to' derived from 'ato' as mere expletive, e g, davvao (1-1-15) (2) The so-called *ya sruti* used for the division of words and the dropping of *ta* in the case of the often occurring forms of the third person, singular number and present tense and the past perfect passive show two tendencies of the grammatical rules of the early and later Middle-Indo-Aryan stages of language

Declension

(1) In the third person, singular number nominative *akārānta* word (i e stem in *a*) terminates in *ā*, e g, Samane, Mahāvire, āgare (1-1-5), and the plural in *ā* or *āo*, e g, damdagā (1-2-20), tasā (2-1-9), samjaya (1-2-21), āillāo (1-2-21) (2) In the accusative singular it ends in *am* or *im* or *um*, e g, egam maham nāvam (1-6-55), Jamālim (9-33-385), usum (1-8-67), and in the plural in *ē* or *ā* or *o*, e g, ammāpiyaro (9-33-384), te samanovāsae (2-5-110), vāhanāo (2-1-90) (3) In the singular number of the instrumental case it terminates in *ena* or *enam*, e g, paridahenam (1-1-19) and in the plural in *hi* or *him*, e g, nanamtarehim (1-3-37), āsavadārehim (1-6-55) (4) In the dative singular number it ends in *āe* or *ātte*, e g, vahāe (1-8-68), dukkhattāe (1-1-15) (5) In the singular number of the ablative case it terminates in *āo*, e g, Rāyagihāo (2-1-90) and in the plural in *humto*, e g, ehumto, (1-7-58), gehelimto (2-5-109). (6) In the singular number of the genitive it ends in *ssa* and in the plural in *āna* or *nam*, e g, vigayapak-khassa (1-1-8), neraiyānam (1-1-10) (7) In the locative singular it terminates in *e* or *msi* or *mmi* and in the plural in *esu* or *sum*, e g, Kalamāse (1-1-19), harade (1-6-55), udagamsi (1-6-54), ekkekhammi (1-1-11), padammī (1-1-11), (plu) sannivesesu (1-1-10) (8) In the

vocative singular it is a or ā or o and in the plural ā, etc., e g., Goyama (1-1-2), Ānandā (15-1-547)

Feminine forms in ā stem :

(1) In the third person singular, nominative case, it ends in a, e g., Cellana (1-1-4), Devānandā (9-33-380), and in the plural in āo, e g., lessāo (1-2-22) (2) In the accusative singular termination is am, e g., Devanamdam (māhanim) (9-33-382), and in the plural it is ao, e g., egamegāo bhajjāo (11-11-530). (3) In the instrumental singular it ends in āe, e g., Ajjā-Camdanae (9-33-382), and in the plural in āhi or āhim, e g., Cilayāhim (9-33-380) (4) In the dative singular it is āe, e g., Ajja-Camdanae ajjāe (9-33-382). (5) In the ablative singular it terminates in ae and in the plural in āhimto (6) In the genitive singular it is āe and in the plural it is ānam, e g. (sing) Devānamdae (9-33-381), (plural) amgapadiyāriyānam (11-11-428) (7) In the locative singular it terminates in āe, e.g., Isiparisāe (9-33-381) and in the plural āsu (8) The vocative form is ā, e g., Devānamdā (9-33-380).

The declension of the feminine forms in i or u are almost identical with that of the feminine ā with some exception in isolated cases, e g., Kukkudī (1-6-53) (nom), Pabhavatī Devīe (instrumental) (11-11-428), miyavittīe (dative) (1-8-65)

As regards pronouns it is not possible to present their complete forms out of the stray references to them in the *Bhagavatī Sūtra*. But it is found that in their declension the same general rules of the nouns, masculine, neuter and feminine genders are followed in accordance with their respective genders and numbers in almost all case endings with some exception, e g., third person Se (nom sing), te (nom plu), tam (accusative sing), tenam (instrumental sing), tāo (ablative sing), tassa (genitive sing), tesim (plu gen), tamsi or tammī (locative sing), tesu (plu), Fem Sā (nom sing), tāo (plu), etc. First person—aham (nom sing), amhe (nom plu), etc. Second person—tumam (nom sing), tujjhe (nom. plu), or tumhe, etc

Verbs

In the *Bhagavatī Sūtra* two classes of verbs have been used (1) those which end in a, (2) those which end in a. Besides these there are some verbs which terminate in other vowels like thū, ni, etc. Some examples of conjugation are given below

Present Indicative**First Class (i. e. Verbs terminating in a)**

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person :	Vocchāmi (1-2-25)	Jāṇāmo (2-1-84)
Third Person :	Calati (3-3-153)	Parivasanti (3-2-142)
	Bhavati (14-6-520)	Bhavaranti (16-4-573)
	Pāsai (3-1-134)	Nirṇānti (3-1-135)

Second Class (i. e. Verbs terminating in e)

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person :	Roemi (2-1-92)	Vedeṃti (7-3-279)
	Vedemi (1-2-20)	Kareṃti (1-1-9)
	Edei (1-2-20)	Uvvaṭṭeṃti (1-1-12)
	Thāvei (9-33-385)	

Imperative

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Second Person :	Vadahaṃ (2-1-92).	Sannāveha (7-9-300)
	Pālayāhi (11-9-417)	
Third Person :	Pāsatu (3-2-149)	

Perfect Tense

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Third Person :	Kareṭṭhā	Kariṃsu (1-3-28)
	Hotṭhā (2-5-107)	Ahaṃsu (1-9-75)

Future Tense

The future tense is formed in two ways by adding *ssati* and *hiti* to the root respectively.

First Future Form

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person :	Abhiginhissāmi	Viharissāmo (12-1-438)
	(3-1-134)	
Third Person :	Vedissai (1-4-40)	Pabhāssissanti (9-7-363)

Second Future Form

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Third Person :	Gacchihiti (12-1-96)	Abhisimcembhanti (15-1-559)

Optative

Ho||ja (1-5-44), avakkamejjā, etc

Causative

Causative is formed by adding suffix *ave* to the root of the verb, e g, *aghavei* (8-3-22) (indicative), *parivaveha* (8-7-337), *karaveha* (11-1-428) (imperative) Some roots change their final vowels to *e* and lengthen their initial *a*, e g, *padeti* (16-5-572)

Passive voice

It is formed by adding *ijje* to the root of the verb, e g, *avacijjai* (1-10-80) Besides, there are some other forms, e g, *disai* (9-33-396), *muccai* (9-33-386), *cijjamti* (1-1-12), *chijjamti* (6-3-233)

Participles

Two kinds of participles are used, viz, present and past, the first is formed by adding *mane* or *anta* to the root and the second by adding the suffix *īya*, e g, (I) *dharemane* (1-3-28), *vemane* (1-4-39), *jalamta* (11-9-417), (II) *mae* (1-4-40), *jae* (12-7-457), *kade* (1-3-27) There are also potential participles formed by adding *yavva* or *īyavva*, e g, *neyavvam* (1-10-81), *vattavvayā* (14-8-530), etc

Gerunds or absolutes

They are used in different forms by adding *itta* or *ittānam* to the root and by adding *ttu* to it and also *īya* or *āya* is found to form them, e g, *vamdeittā* (1-1-19), *pasittanam* (11-11-428), *kattu* (2-1-92), *nisamma* (3-1-134), *gahaya* (15-1-547) Besides these, there occur some irregular absolutes, being imported from Sanskrit by phonetic changes, e g, *kicca* (1-1-19), *socca* (3-1-134), *ahacca* (6-10-257), *paducca* (1-1-4)

Infinitives

They are formed by adding the suffix *um* and *ittae*, e g, *kūum* (2-1-92), *cittittae* (5-4-199), *uvadamsittae* (6-10-255)

Abstract nouns

They are formed by adding the suffix *tta*, e g, *devattae*

Comparative degree

It is constructed by adding *tara*, e g, *appatare* (1-2-21) In the superlative there is found 'seyam' (3-1-134)



Ancient-Indian Palace Architecture

V. E AGRAWALA

It is necessary to have a clear idea of the palace architecture in ancient India together with its terminology so that the relevant portions of the *Harsa-carita* and the *Kadambari* may be properly understood. The material is quite elaborate and consistent with the traditional terms relating to a royal palace. This material occurs at four places in the *Harsa-carita*, namely (i) description of the elephant Darpasata in which Bāna has strongly grafted the terminology of a royal palace, (ii) description of the palace of Harsa when Bana himself was introduced to the king, (iii) description of Rājyasri's marriage inside the palace, and (iv) the illness of Prabhakaravardhana giving details of his apartments. The material in the *Kadambari* is spread throughout the book. We shall first deal with the evidence of *Harsa-carita* and then take up that of the *Kadambari*. The most expansive unit was known as the *Skandhavera* that contained the *Rajakula* and the *Rajakula* included the royal palace known as *Dhavalagṛha*, the white house. *Skandhavera* was a term of the entire military encampment which included the area for the horse and elephant wings, camel corps, encampments of guest kings and miscellaneous establishments relating to the army. These various portions were assigned special places for them in the vast, extensive area outside the *Rajakula*. The *Rajakula* proper was entered through a principal entrance known as *Rajadvara*. Inside the *Rajakula* was the palace containing the living

apartments of the kings and queens, that was known as *Dhavalagṛha*. An attempt is made here to interpret the relative position of the various component parts with the help of the evidence from *Bana-bhaṭṭa* and from other literary texts

Skandhavara

In chapter II of *Harsa-carita* (58-60) and chapter V (152-156) we find a description of *Skandhavara*, *Rajakula* and *Dhavalagṛha*. Bana had his first meeting with Harsa in the temporary palace built for the king on the bank of the *Ajirvatī* (modern *Raptī*) in the village named *Manitara*. The area necessary for the army encampment, *Skandhavara*, was very extensive. The whole army was settled there. From the point of view of planning the *Skandhavara* was divided into two portions, firstly the army encampment outside and secondly the royal palace. The outer area of encampment had in the beginning extensive grounds for horses on the one side, and elephants on the other. The area for horses (*mandura*) also provided for the stables of camels. After this there were camps of kings and other royal guests who came on State business. This area was known as *Śivira*. Thus this portion of the army encampment looked like a city with its own market and shops to which admission was free and unrestricted for the public. In the fifth chapter it is stated that *Harṣa*, returning from his march, first passed through this Bazar (153). This was called *Vipani-vartma* and later on in Muslim times known as *Urdu Bazar*, i.e., the market place of the army hordes. The very extensive area in front of the red fort in old Delhi was once known as *Urdu Bazar*, which was but a translation of *Vipani-vartma*. This wide plot of ground accommodated the camps for kings and rulers and feudatories who came to meet the emperor. In this *Skandhavara* area of *Harṣa* there were ten kinds of encampments¹. These included kings from many countries, enemy kings and feudatory kings defeated in battles, embassies from many foreign lands, *Mleccha* races, principal representatives from amongst the people and also religious heads and teachers who specially came to see the king. There was additional open area all of which was known as *Ajira* (p. 25).

Rajakula

At the end of the *Skandhavara* the *Rajakula* was situated in a well defended portion. It was also named *Rajabhaṭṭana*, *Rajaprasada* or

¹ *Harsa-carita*. A Cultural commentary, pp. 37-38

Rajamandira, its entrance was known as *Rajadvāra*, and the place was well guarded. There was no restriction against entry in the *Skandhatara* which was open to all the public but entry into the *Rajakula* was restricted and strictly controlled. The entrance of the *Rajakula* was guarded by the *Vahya Pratiharas*, i.e., chamberlains posted outside or in the palace. The first portion of the *Rajadvāra* on both sides of the entrance consisted of several rooms in one or more storeys known as *Dvāra Prakos̥ṭha* or *Alinda*. It is stated that at the time of Rajyasri's marriage goldsmiths were seated in the *Alinda* portion and working to make golden ornaments (142). The etymology of *Alinda* (*Alin dadati*) may be traced to an earthen cup called *Alī*² in which some drink or eatable was offered to the guests. The *Alinda* was named *Bahirdvāra Prakos̥ṭha* in Gupta Sanskrit (*Hindī Barautha*). In Paninian Sanskrit the *Alinda* portion of the house was known as *Praghana* or *Praghana* (see *Rajakula*, Plate 2³, in *Harsa carita A Cultural Commentary*).

The system of Kaksa

Inside the *Rajakula* there was a regular scheme of courts (*kaksa*). The palace of Harsa was planned in three courts. In the *Kadambari*, the palace of Tarapīda, father of Candrāpīda, was divided into seven courts which the prince had had to pass through in order to meet his father. In the *Ramayana* the palace of Dasaratha is stated to have five courts. The palace of Rama as crown prince (*Yuvarajabhavana*) had only three courts (*Ayodhya*, 5.5). In the first court of Harsa's palace on the left side of the *Rajadvāra* was an extensive pavilion (*Āsthana-mandapa*) for the royal elephants (*ibha dhisnyagara*) in which the king's own elephant *Darpasata* was kept. On the right side opposite to

2 The word *Alī* for an earthen cup is still current in the dialect of western Uttar Pradesh. The word is also preserved in Sanskrit *Alīṇjara* meaning a very large storage jar (*Alīmajarayati Alīmjarah* = *Mahakumbha* *Amarakosa*, 2.9.31). These have been found in the excavations at Nalanda, Rajaghat, Kasipura. The reason of such a big jar being named as *Alīṇjara* was that when these were made all the available clay was diverted for them and the smaller cups went by default.

3 There is a *sutra* in Panini, that the *Praghana* denoted a portion of the house (*agarakdeśe*) (Ref. 3.3.79) which the *Kasika* equates with *Bahyadvāra Prakos̥ṭha*. Bana also has used *Bahirdvaradesa*, i.e., a portion of the outer gate.

it was the stable (*mandura*) for the king's own horses who were known as *Bhūpalavallabhaturanga*. Later on such horses for the king's own use began to be called merely as *Vallabha*. It should be noted that the arrangement for the horse and elephant wings and the army outside in the *Skandhāvāra* was a general one but inside the *Rajakula* in the first floor it was intended to accommodate the horses and the elephants for the king's own use. It is therefore that Bana often refers to the king riding on the royal elephants or horses entering the entrance and crossing the four courts mounting near the big staircase (*Mahā-sopāna*) leading to the hall of public audience.

In the second court at the centre was located the *Vāhyasthāna Mandapa*, i.e., the hall of public audience also called *Sabha* from ancient time or *Sadas*, also known as *Asthayikā* or *Sarvosara*. In Moghul palace architecture this was known as *Darbare-am*. In front of it was the extensive first court also called *Ajira*. Upto this point the king had the privilege to mount his horse or elephant. In order to gain access into the audience hall the king had to dismount at the foot of the staircase. After mounting the steps the entry into the audience hall was obtained. We may understand in the light of the above why Harsa rode on the back of his she-elephant upto the foot of the stairway and dismounting there entered the *Asthānamandapa* and put his seat on the throne placed there (*Ityevam āsāsāda āvāsam, manduadvārī ca visarjitarajalokaḥ, pravṛṣya ca avatatāra, bahyāsthānamandapasthāpitam āsanam acakrama*). Candrapida took the decision of his military conquest in the *Asthānamandapa*. In the *Kadambarī* it is described as *Sabhamandapa* (*Kadambarī*, 111). In the *Delhi fort* there is an open court in front of the *Darbare-am* which may be identified as *Ajira*. At the time of Prabhākara-vardhana's illness, his friendly kings and feudatories assembled in the *Ajira* to express their sympathies (154). When the king used to convene a *Darbar* or hold assembly or courts of justice it was always in the *Darbare-am* or *Bahyāsthānamandapa*⁴. After the death of Rājyavardhana, Harsa took counsel with his *Senāpati* *Simhanāda* and Marshal of the Elephants *Skandagupta* in the *Bahyāsthānamandapa*. At that time there were many kings present in that hall. When Harsa had taken the decision to go on a military expedition for the conquest of the whole earth and had dictated the same to his minister for peace and war (*mahasandhivigrahaḥ*) named

4 The *Darbare-am* has been called *Sarvosara* = Sanskrit *Sarvopasara* in the language of its time in the *Prithvijendra-carita* (1421).

Avanti, he having dismissed the assembly of kings left the *Bāhyāsthānamandapa* to go for his mid-day toilet (*Iti kṛtāmścāyas ca muktāsthāno visarjitarājalokaḥ śnanārambhāśānksī sabbhām atyāśīt* 194)

In the *Rājakula* there were two *Āsthānamandapas* of audience chamber. One was the *Bāhyāsthānamandapa* or *Darbare-am* described above which was placed in the second court of the *Rājakula*. The other was inside the *Rājakula* in the *Dhavalagṛha* portion usually at the end of the series of courts which was known as *Bhuktāsthānamandapa* corresponding to the *Darbare-khas* of Moghul times. The distinction between the outer and the inner *Āsthānamandapas* is very clear both in the *Harṣa-carita* and the *Kādambarī*. In the *Bhuktāsthānamandapa* the king used to take rest and enter into discourse or consultation with his selected friends, ministers and inmates of the harem.

This he did after taking his meals when he wished to retire and hence the name *Bhuktāsthānamandapa* was justified. This was also known as *Pradosāsthānamandapa*, i.e., the place when the king gave audience in the evening. It is stated that Harsa on the day of his taking the decision about his military conquest did not stop for any length of time in the *Pradosāsthānamandapa* but left it quite soon to go to his retiring room (*Pradosāsthāne nāticram tasthau* 195). There used to be a court (*Ajira*) in front of the *Bhuktāsthānamandapa* with a pavilion in it. We can, therefore, understand the statement that Bāna at the time of his first meeting with Harsa after crossing the three courts saw him in the *Bhuktāsthānamandapa* when the king was seated under a pavilion in the court of the hall of private audience (*Dauvārikena upadīyamanavartimā samatikramya trīṇi kaṣṣāntarāṇi caturthe bhuktāsthānamandapasya purastad ajire sthitam* 69). In the *Kādambarī* the Cāndāla girl carrying the parrot in the cage saw the king in the *Bāhyāsthānamandapa*. The elaborate description given by Bāna relates to the hall of public audience. After the king had accepted the parrot Vaisampāyana from the Cāndāla girl he dismissed the assembly of kings and returned to the inner portion of the palace to fulfil his mid-day routine and for bath and food, etc. (*Visarjitarājalokaḥ kṣatipatib āsthānamandapad uttasthau* *Kādambarī*, 13). After the king had finished his toilet and usual routine he retired to the *Bhuktāsthānamandapa*, hall of private audience, where in company of his friends, ministers and queens he listened to the story as recited by the parrot Vaisampāyana.

The portions included in the first and the second courts of the *Rājakula* was known as *Bāhya* or the outer one, and hence the chamber-

lains and attendants moving in this portion were known as *Bahya pratihara*. Beyond this was the palace proper and the chamberlains and attendants specially appointed to that portion were known as *Antarapratihara* or *Abhyantarapariyana*.

Bana had given an elaborate description of the *Dhavalagrha* or the palace situated in the third court. Round the *Dhavalagrha* there used to be a contingent or other as follows

1 *Grhodyana* (The palace garden) It was also known as *Bhavanodyana*. It contains a number of flowers and flowery plants and trees and green houses or groves covered with creepers. Sited in it were the lotus ponds and the *Kridapavata*, named in the *Kadambari* as *Daru-Parvata*, which was an artificially improvised hill intended to serve for the pastime of the king and queens.

2 *Grha Dirghika*. In the palace garden and other portions of the palace there was a flowing canal of water known as *Grha-Dirghika* which derives its name from its length. In its intermediate stages small fountains and water ponds (*Kridavapi*) were improvised for lotuses and *Hamsas*, who were the inmates of the palace, enjoyed themselves. It was also a feature of the palace architecture in Iran in the time of Khusrau Parvez. In his palace such a long canal had been brought from Kohe Bihistuna to supply water to the *Kasare Siri* which was the name of his palace.⁵

Vyayama bhumi: the place for the king's gymnasium. It is stated that king Sudraka after dismissing his court went to his *Vyayama bhumi* or gymnasium, where he took a course of routine

5 I am indebted for this information to my friend Maulavi Mohd Asraf, Supdt of Archaeology in Delhi. This was known as *Nahare Bihista*, heavenly canal. That such a canal of water existed also in Moghul palaces inside the red fort in Delhi is well known. This feature of palace architecture continued during mediaeval times also. Vidyapati in his *Kirtilata* has mentioned *Krida-sala*, *Dhara-grha*, *Pramadavana*, *Puspavatika* and also *Krtrima-nadi*, i.e., an architectural canal of flowing water, which was another name of *Bhavana-Dirghika*. The reference in Vidyapati's *Kirtilata* preceded the Moghul palaces by a couple of centuries. This feature of the architecture in royal palaces existed not only in India but also outside. In the palace named Hampton Court of Tudor Henry VIII this was known as Long Water which seems to be so close to the Indian *Dirghikā*.

exercises. That the king observed such a routine is also mentioned in the *Arthaśāstra* of Kauṭilya. We learn from Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* that the senior wrestlers who gave wrestling training to the king were known as *Rājayudhvā* (3.295).

Snāna-grha or *Dhārā-grha* : The *yantradhārāgrha* and *snānabhūmi*, i.e., the fountain and the swimming pool, formed a contingent part of the *Vyāyāma-bhūmi*. Kṣemendra has named it *Nimajjanamandapa* in his *Lokaprakāśa* and the *Prthivīcandra-carita* calls it *Mājanaharam* (Sanskrit *Majjanagṛha*), 14th century.

Deva-grha : Inside the *Dhavalagṛha* there used to be a religious shrine with an image of the deity worshipped by the king and other inmates of the palace. It was known as *Devagrha*, which Kṣemendra names as *Devārcanamandapa* in *Lokaprakāśa*.

Toyakarmānta : The place for storage of drinking water, which was placed in charge of an officer named *Toyakarmāntika*, or the Superintendent of water-works.

Mahānasa : the royal kitchen.

Āhāramandapa : The dining hall or the pavilion where the king took his meals.

In addition to the above we also find in the *Kādambārī* a reference to *Saṅgītabhavana* or the Music Hall (91), *Ayudhaśālā* or the armoury (87), *Bāṇayogyāvāsa* or the ground for the practice of archery (90), and *Adhikaraṇamandapa* or the court of justice (88) which were located in the different portions of the palace. Hemacandra (12th century) speaks of a *Śrama-grha* inside the palace in which the king gave himself exercise in wrestling and archery, which corresponds to the *Vyāyāma-bhūmi* and *Bāṇayogyāvāsa* of the *Kādambārī*.

Besides the component parts of the palace the main portion was the *Dhavalagṛha* also named *Suddhānta* in which the king and his female inmates resided.

Dhavalagṛha : The *Dhavalagṛha* was the palace proper forming the residential quarter. In Hindi it is called *Dhaurākara*, literally, the White House. The entrance to the *Dhavalagṛha*, according to Bāna, was known as *Gṛhāvagrahaṇī*, in which *Gṛha* signified *Dhavalagṛha* and *Avagrahaṇī* the *Dehalī* or threshold, i.e., the point where strict checking was made by the chamberlains posted for the purpose. The doorkeepers appointed here were much more experienced and trustworthy. In the *Rāmāyaṇa* this portion of the palace is named

Pravivikta-kaksa (Ayodhyā, 16 47), i.e., the secluded court, where Rāma along with Sītā was given accommodation as prince-regent and where only trustworthy persons were allowed to enter. The chamberlain in charge of this portion has been mentioned in the *Rāmāyana* to be an aged person holding a staff in his hand (*Vetra-pāṇi*) and placed as superintendent over the inmates of the harem (*Stryadhyaksa*). This is confirmed by the description of Bāna

The *Dhavalagrha* or the palace proper was architecturally formed, planned in two or more storeys. The king and the queen usually lived in the upper stories. Just after entering the *Dhavalagrha* one found two staircases on right and left leading to the upper floor. Bāna has stated that king Prabhākaravardhana at the time of his illness was occupying the upper floor of the palace. It is also said that the chamberlains angrily forbade the noise or the sound produced by treading on the staircase. Harṣa went to see his father several times in the upper storey (*Kṣanamātram ca sthitvā pitra punarāharartham ādisyamānaḥ dhavalagrhad avatātāra* 159) and then came down. There used to be an extensive court in the middle of the *Dhavalagrha* and round it were series of rooms or the *Salas* because of which that portion was named *Catuḥśāla*. The *Catuḥśāla* was known in Gupta Sanskrit as *Samjavana*. Bāna has used the word *Samjavana* which formed part of the palace of Prabhākaravardhana (155). Prabhākaravardhana himself was in the upper storey of the palace but servants were assembled on the ground floor in the *Catuḥśāla* and sorrowing for the king's illness. It appears that the rooms of the *Catuḥśāla* portion were used for the king's guest and for storage of clothes (*Vastragara*) and other objects.

In the middle portion of the *Catuḥśāla* there used to be a pavilion supported on pillars known as *Subhithi* which was enclosed by triple screens (*Triguna Tiraskāraṃ* 155). This was separated from the rooms of the *Catuḥśāla* by a pathway allround open to the sky. The *Subhithi* portion was entered into by side entrances (*Paksadvara*). In the Ajanta painting we may see the kings and queens seated in the *Subhithi* portion enclosed by the triple screens and furnished with side-entrances which helps us to understand this portion of *Dhavalagrha* (Chief of Aundha, Ajanta, Plate 67 77). The middle portion of the *Subhithi* was like a platform known as *Vitardikā* which was a covered pavilion (178) (see *Dhavalagrha*, Plate 27, in *Harsacarita: A Cultural Commentary*).

Upper Storey of the Dhavalagrha · In the upper storey of the *Dhavalagrha* on the front side the central portion was called *Pragrivaka*

and the two side portions were called *Saudha* and *Vāsabhavana* or *Vāsagrha*. In the *Vāsagrha* was located the *Śayanagrha* or the sleeping chamber. There were wall paintings in the *Vāsabhavana* (127). Hence this particular room as known was *Citraśālikā* (Hindi : *Citrasāri*). Queen Yaśovati used to sleep in *Vāsabhavana*. Harṣa also occupied for his nightly rest the *Vāsabhavana*. The *Saudha* portion was exclusively occupied by the queens. It had an open roof on which queen Yaśovati used to enjoy moonlight by putting off her upper garment (127). The central portion was called *Pragrivaka* because it occupied the *grīvā* or neck portion of the palace. In the *Arthaśāstra* also in the mention of *Pragrivaka* in the palace of the princess (*Kumariśāla*) (*Arthaśāstra*, 2.31), it is stated that the female guests that had come during the illness of Prabhākaravardhana were accommodated in the *Pragrivaka* portion which was enclosed by screens on all sides (155).

The *Pragrivaka* was also known as *Mukhaśāla*; corresponding to it the back portion on the upper storey was known as *Candraśālika* which was a roofed pavilion supported on pillars in which the king and queens enjoyed the moonlight. Queen Yaśovati in her stage of pregnancy used to sit in the *Candraśālikā* and enjoyed herself looking at the *Sālabhañjikā* figures.

The two long verandahs on right and left connecting the *Candraśālika* and the *Pragrivaka* were known as *Prāsādakukṣi* furnished with ventilators or latticed windows (*Vātāyana*). In them the king enjoyed music and dance (*Antahpura-saṅgīta*) together with his select friends and guests, and inmates of the palace (*Kādambarī*, 58, Plate 28).

Comparative literary differences :

The above picture of a royal palace given by Bāṇa may be understood with the help of literary references preceding or following the works of Bāṇa. The *Rāmāyaṇa* of Vālmiki describes the palace of Daśaratha and of Rāma as prince. The palace of Daśaratha has five courts. Rāma entered three of them riding in his chariot and then entered the last two on foot (*Ayodhyā*, 17.20). King Daśaratha also occupied the upper storey of his palace like king Prabhākaravardhana. When Rāma went to see his father he went up to the upper floor (*Prāsādam āruroha*, *Ayodhyā*, 3.32.32). Similarly Vasiṣṭha coming to king Daśaratha ascended to the upper floor (*Prāsādam adhiruhyā*, *Ayodhyā*, 5.22).

Rāma was prince-regent. His palace was separate from that of king Daśaratha but from the point of architecture the two resembled

each other very much. Rama's palace consisted of three courts. In Rama's palace Vasiṣṭha rode on his chariot upto the third court (Ayodhyā., 5.5).

In this connection the evidence of Bāna is valuable. When prince Candrāpida returned from the college where he received his education, a separate palace was provided for him called Yuvarāja-bhavana or Kumāra-bhavana. Similarly for a princess a separate palace named Kumārī-antaḥpura was provided. In the palace of Candrāpida there were two portions : *Śrī-maṇḍapa* and *Śayanīya-grha*. *Śrī-maṇḍapa* was the outer portion and *Śayanīya-grha* the inner portion of the palace (Kādambārī, 96). In the Kumārī-antaḥpura of Kādambārī also there was a *Śrī-maṇḍapa* portion (Kādambārī, 186).

We find that in the Tudor palace named Hampton Court there was a palace for the prince-regent in the same portion but separate from the main royal palace. This had three portions named Presence Chamber, Drawing Room and Bed Room. Of these the Presence Chamber corresponded to *Śrī-maṇḍapa* of the Indian palaces where the prince received his guests. There was a well furnished seat which was occupied by prince Candrāpida (Kādambārī, 96). The *Śayanīya-grha* was the Bed-room in these palaces. In the palace of Rāma in the first court there was accommodation for the royal horses and elephants. There were rooms for Rāma and Sītā in the third court, which was a secluded portion (*pravivikta kaksā*). In between the first and the third court there was most probably the drawing room of the audience chamber which was usually situated in the second court. It is stated that in the third court old chamberlains holding staff in their hands were appointed. They were known as *Stryadhyaksa* and devoted young men were appointed as guards holding weapons in their hands (Ayodhyā., 16.1). There is a marked resemblance between the palace of Rāma and Harsa. The palace of Harṣa (*Kumāra-bhavana*) was separate from that of Prabhākaravardhana as was the palace of Rāma from that of Daśaratha. When Harsa returned from his hunting expedition he first came to the entrance of *Rājakula* where the chamberlain bowed to him; and from that point he entered the *Dhavalagrha* and going upstairs he saw his ailing father, king Prabhākaravardhanā. Then he came down from the upper floor of the *Dhavalagrha* and went to his own palace with an attendant. In the evening time he came again to see his father and mounted up the staircase. He remained there the whole night and again came down the next morning, and although the groom was ready with the horse he preferred to walk on foot to his palace

(160) This indicates that the palace of Harṣa was located outside the entrance of the *Rajabhavana* or royal palace proper. In the *Ramayana* there is a detailed description of the palace of Ravana (*Sundarakanda* ch 6-7). The whole area which is described as *Ālaya*, contained the palace (*bhavana*) of Ravana architecturally planned in several portions (*Prasada*). These three words correspond to *Rajakula*, *Dhavalagṛha* and *Vasabhavana* which were placed one inside the other. Ravana's *Mahasala* had a staircase. In the extensive palace (*Mahānivesana*) or *Rajakula* of Ravana there were several component parts, e.g., *Latagṛha*, *Citrasiṅgrha*, *Kṛidagṛha*, *Daruparvataka*, *Kamagṛha*, *Capasala* (armoury), *Candrasala* (moonlight house), *Nisagṛha* (night chamber), *Puspagṛha* etc. Several of these features correspond to those in the palace described by Bana. The *Candrasala* is common to both. The *Citrāsala* of the *Ramayana* was the same as the *Vasabhavana* of Harsa, where there was the Bed-Chamber with paintings on the walls and which was therefore justifiably known as *Citrāsala*.

Asvaghosa (1st century A.D.) describes the house of Nanda as *Vimāna* comparing it to *Devavimāna*. That house was divided into spacious courts. Once Buddha arrived at the entrance of Nanda's house, on his begging round. At that time Nanda was seated with his wife Sundarī on the upper floor of his house. As soon as Nanda learnt about it he got down and passing through the wide courts ran to meet the Buddha. But the courts were so spacious that it took him a long time to pass through them and therefore he felt agitated as to why they were so expansive.⁶ Asvaghosa has also mentioned that in the upper storey of his palace there were *Gavakṣa* ventilators (428). This seems to be evidently a reference to the *Prasadakukṣi* or the two galleries connecting the *Pragṛivaka* in front and the *Candrasatikā* at the back. These galleries were provided with carved latticed works as clearly mentioned by Bana. They were closed with shutters which could be opened to give a clear view of the outside (*Vighaṭitakaputaprakatavatayaneṣu mahaprasadakukṣisu* *Kadambari*, 58). These galleries were utilised for dance and musical performances.

In the *Padataditakam* the large houses of the courtesans are stated to be divided into spacious courts well separated from each other (*Asambaddhakaksavibhagan*, 112). They were well sprinkled with water (*Sikta*) and cleansed off their dust with air blown through hollow

6 प्रसादस्यो गमनमनन्तं प्रविष्टमग्रीषमनुमयाय ।
भगवत्कृतान्नमनुप्रेतो गृहस्य कक्षप्रद्वारोऽभ्यधुवन् ॥ (५८)

tubes (*Suśīraphūtkṛta*) There are many other technical details mentioned about their construction, e g, *Vapra* (raised foundations), *Nemū* (deep foundation), *Sāla* (ramparts), *Harmya* (upper storey), *Śikhara* (spires), *Kapotapalikā* (a special moulding with a row of pigeons like motif), *Simhakarna* (two corners of the *Gavākṣa* raised aloft like the two ears of a lion), *Gopānaś* (the projecting top above the *Gavākṣa* resembling a long nose of a bull), *Valabhī* (a small pavilion on the top storey), *Attakā* (towers of the gateway), *Aśalokana* (a room on the upper storey for looking outside). *Pratoli* (rooms for connecting the towers of the gateway) (*Hindī-pola*), *Vitanka* (a platform on the ground floor), *Prāsada* (a palace), etc. *Bāna* also refers in his description of *Sthānvisvara* to *Prāsāda*, *Pratoli* and *Śikhara* (142). As in the palace of *Prabhākara* *vardhana* there is mention of *Vitardi* (platform in the *Catuṣśāla* of the ground floor), *Samjavana* (*Catuṣśāla*), *Vithi* in the *Padatādītakam*.

In the description of *Vasantasena*'s house as given in the *Mṛcchakatika* we find reference to eight courts (*Prakostha*) which has same meaning as *Kakṣa*).

These traditions of house-building continued with minor changes even during the mediaeval period. We read of these features in the *Dvyāśraya Kāvya* of *Hemacandra* (12th century) and *Kīrtīlata* of *Vidyāpati* (14th century) and in the *Varnaratnākara* of *Jyotesvara Thakkura* and *Prithvīcandra-carita* (1421) and also find them continued in the Moghul palace of *Delhi* and *Agra*. In the *Kumarapala-carita*, *Asthānamandapa* is called *Sabha* or *Mandapikā*. There is mention also of the *Grhodyāna* adjacent to the *Dhavalagrha*, as shown in the illustration of the *Rājakula*. The *Grhodyāna* is referred to as *Bhātano-dyāna* or *Mandirodyāna* in the *Bṛhatkatha-Śloka-Samgraha* of *Budha-svāmin* and was known as *Najara-bag*, in Muslim times. *Hemacandra* has given a detailed account of *Bhavanodyāna* located inside the royal palace (*Dvyāśraya Kāvya*, 3/1—5/87). The *Bhavanodyana* occupied an extensive area between the *Asthānamandapa* of the second court and the *Dhavalagrha* proper of the third court. In this palace garden there were many kinds of trees, creepers, flowers of which a full list is given by *Hemacandra*. There was also a lotus pond and a *Kṛida-parvata*, an artificial hillock for royal pastime, with many other contingent buildings and bowers and also an elaborate water fountain. The summer house (*Hima-grha*) described by *Bāna* in great detail in the *Kādambari* also forms part of the palace garden, and continued as *Sāvana Bhādo* in *Mughal* times. There are many points of similarity

It is necessary to have a clear picture of the mediaeval literary description and surviving monuments in order to understand the description of palace architecture given by Bana in the *Harsacarita* and the *Kadambari*. The need for different component parts of palaces remain more or less the same leading to an identical planning to the component parts of the royal palaces, and this is the reason why there was so much similarity between the ancient Hindu palaces and the mediaeval Mughal palaces.

If we look carefully to the palaces of Akbar, Jehangir and Shahjahan, the Mughal forts of Delhi and Agra, we may discover the meaning of Bana's description in several respects. The apparent reason is that the Mughals had inherited the older building traditions which they adopted in their palaces and at the same time introduced several features of their own. We may tabulate these common features between the palaces of Bana's time, the Mughal palaces and also the Tudor palace, named Hampton Court. It is not at all our intention to suggest that any one of them knew or copied the other, but the striking resemblance proves that the basis of their architectural planning was to cater to common needs. This comparative chart does render one service essential to our purpose, namely that it brings us to understand the evidence of Bana in a more clear and consistent manner.

<i>Bana's palace</i> (7th cent.)	<i>Mughal palaces</i> in old Delhi	<i>Hampton Court</i> palace (16-17)
1 The <i>Skandhavara</i> encampment in front of the <i>Rajakula</i> or palace, and the market place in its <i>Vipani-marga</i>	The extensive open ground in front of the Red fort known as Urdu bazar ⁷	
2 The Moat and the Rampart (<i>Parikha</i>) (<i>Prakara</i>)	The ditch & high wall of the red fort	Moat & bridge
3 Entrance to the palace (<i>Rajadvara</i>)	Sadar-darvaja, the main entrance to the palace	The Great Gate House

7 Urdu was the word of a Turkish language meaning army. Later on denoting an army encampment. Hindi *Vardi* (literary uniform) and English *Horde* are derived from it.

between the descriptions of Bana and Hemacandra. In these a study of the horticultural material in ancient Indian literary texts is a vastly interesting subject. It is stated that queen Yaśovati held in high affection the jasmine creeper (*Jati-gucchā*), the pomegranate, the young *Bakula*, and the mango sappling at the door of the house (*Bala-sahakara*) (164-165).

In the *Kirtilata* of Vidyapati the description of the palace includes several motifs of ancient tradition, namely *Kaṇcana-kalāṣa* (golden vase on the top of the spire), *Pramadavana* (female garden), *Puṣpa-vaṭika* (flower-garden), *Kṛtumanadi* (long canal), *Dirghika*, *Kṛda-sala* (artificial hillock), *Dhara-grha* (water fountain), *Yantra-vyajana* (mechanical fan), *Syngarasanketa*, *Kamagrha* (dalliance house), *Madhavi-mandapa* (grove of *Hiptage* creeper), *Khatvāhinda* (swing with a bed stretch), *Kusuma sayya* (flower bed), *Catuḥsamapallava* (a small pond of the *Catuḥsoma* perfume), *Citrasala* (a room with paintings). Side by side with this Indian tradition several new terms of Muslim palace architecture had been current which have also been mentioned by Vidyapati, e.g., *Khas darbar* (*Bhuktasthanamandapa*), *Dar sadar* (*Rajadvara*), *Nimaj-gah* (*Deva-grha*), *Khvabgah* (*Aharamandapa*), *Shoramagah* (*Sukha-mandira*—a term still applied to a portion of the Amira palace, same as *Ranga Mahala* of a Moghul palace).

In the *Prthivīcandra-carita* also (18th century) several component parts of the palace have been mentioned, e.g., ventilators (*Aṇeka-gavakṣa*), platforms (*Vedika*), thrones (*Caukas*), painted hall (*Citra-sali*), latticed works (*Jali*), three stupikas on the top (*Trikalasam*), palace with a *Torana* (*Toranadhavalagrha*), under-ground cellar (*Bhumi-grha*), store house (*Bhandagara*), granary (*Koṣṭhagara*), arms-house (*Sasthagara*), fortress (*Gadha*), hostel (*Matha*), temple (*Mandira*) basement (*Padavan*), throne room (*Patasala*) basement, the staff above the spire (*Dandakalasa*), the fluted stone on the top (*Āmalasara*), flag (*Āñcali*), bunting (*Bandanavara*), five-coloured banner (*Pañcārna-pataka*), hall of public audience (*Sarvopasara*), hall of special audience (*Mantrasara*), Bathroom (*Manjanahara* = *Mañjana-grha*), seven courts (*Sapta dvarantara*), city gate (*Pratoli*), forecourt (*Rajangana*), horse-market (*Ghoṣahadi*), court (*Rangamandapa*), main pavilion (*Sabha-mandapa*)—*Prthivīcandra-carita*, pp 131-32. In this list there are several terms mentioned by Bana. *Gavakṣa*, *Vedika*, *Citrasali*, *Torana-dhavalagrha*, *Sabhamandapa* and *Pratoli* were the older terms. *Mañjanagrha*, *Sarvosara*, *Mantrasara* and *Rayangana* were new terms but with older meaning which had become current in Bana's time.

It is necessary to have a clear picture of the mediaeval literary description and surviving monuments in order to understand the description of palace architecture given by Bana in the *Harsacarita* and the *Kadambari*. The need for different component parts of palaces remain more or less the same leading to an identical planning to the component parts of the royal palaces, and this is the reason why there was so much similarity between the ancient Hindu palaces and the mediaeval Mughal palaces.

If we look carefully to the palaces of Akbar, Jehangir and Shahjahan, the Mughal forts of Delhi and Agra, we may discover the meaning of Bana's description in several respects. The apparent reason is that the Mughals had inherited the older building traditions which they adopted in their palaces and at the same time introduced several features of their own. We may tabulate these common features between the palaces of Bana's time, the Mughal palaces and also the Tudor palace, named Hampton Court. It is not at all our intention to suggest that any one of them knew or copied the other, but the striking resemblance proves that the basis of their architectural planning was to cater to common needs. This comparative chart does render one service essential to our purpose, namely that it brings us to understand the evidence of Bana in a more clear and consistent manner.

Bana's palace (7th cent.)	Mughal palaces in old Delhi	Hampton Court palace (16-17)
1 The Skandhavara encampment in front of the Rajakula or palace, and the market place in its <i>Vipani marga</i>	The extensive open ground in front of the Red fort known as Urdu bazar ⁷	
2 The Moat and the Rampart (<i>Parikha</i>) (<i>Prakara</i>)	The ditch & high wall of the red fort	Moat & bridge
3 Entrance to the palace (<i>Rajadvara</i>)	Sadar darvaja, the main entrance to the palace	The Great Gate House

7 Urdu was the word of a Turkish language meaning army. Later on denoting an army encampment. Hindi Vardi (literary uniform) and English Horde are derived from it.

<i>Bāya's palace</i> (7th cent.)	<i>Mughal palaces</i> <i>in old Delhi</i>	<i>Hampton Court</i> <i>palace (16-17)</i>
4 Contingent of rooms and towers of the gateway (<i>Alinda</i> , or <i>Bāhyadvāra prakosha</i>).	Rows of rooms inside the Sadar-darvaja where now shops are accommodated.	Barracks and Porter's Lodge, in the Entrance.
5 First court (<i>Prathama Kakṣa</i>) where the royal elephant and royal stables were kept.	Open Court.	Base Court.
6 The Hall of public audience (<i>Bāhyāsthānamandapa</i>) with the grand staircase (<i>Mahāso-pāna</i>) and the fore-court (<i>Ajira</i>).	Dewane-am and the open space in front of it.	Great Hall and Hall-Court.
7 The staircase leading from the Fore-court into the (<i>Ajira</i>) Audience Hall (<i>Asihāna-Mandapa</i>).	The staircase in front of the Dewane-am.	Grand staircase. King's staircase.
8 King's throne in the <i>Asihāna-Mandapa</i> .	The royal throne in the Dewane-am.	
9 Inner court (<i>Abhyantarakakṣā</i>).		Clock Court.
10 <i>Dhavalagrha</i> (inner palace).	Inner palace.	Principal Floor.
11 <i>Grhodyāna</i> (Palace Garden), Pond (<i>Kridā-vāpī</i>) and Lotus pond (<i>Kamalavāna</i>).	Nazar bagh and its pond.	Privy Garden, Pond Garden, (Vinery, Orangery etc.)
12 Royal canal (<i>Grhadirghikā</i>).	Nahar-e-bahiste.	Long canal, "Long water".

	Bana's palace (7th cent)	Mughal palaces in old Delhi	Hampton Court palace (16-17)
13	Bath (<i>Snana-grha</i>), Fountain (<i>Yantra- dhara</i>), Bath tub (<i>Snana-droni</i>), Kitchen (<i>Mahanasa</i>), Dining Hall (<i>Aharamandapa</i>)	Hammam, Houze and Phayvare	Bathing Closet, King's Kitchen, Banqueting Hall Private Dining Room
14	Temple (<i>Devagrha</i>)	Masjid or Nama-jah	Royal Chapel
15	<i>Catulsala</i>		Cellars on the ground floor
16	Corridors (<i>Buthi</i>)	Khurramgah	Galleries
17	Hall of private aud- ience (<i>Bhuktastha- namandapa</i>)	Darbare-khas	Audience Chamber
18	<i>Pragrivaka</i> , <i>Gavakṣa</i> front room with latticed work	Musemmam Burja (<i>Suhag-mandir</i>)	Queen's Gallery Great watching Chamber
19	Mirror House (<i>Dar pana-Bhavana</i>)	<i>Sisa-mahala</i> The <i>Adarsa bhavana</i> is also mentioned in <i>Tilaka- mañjarī</i> (11th century)	
20	<i>Sayana-grha</i> , <i>Vasa- grha</i> (<i>Citra salika</i>), <i>Saudha</i> , <i>Hathi-data</i> and <i>Muktasaila</i> (white stone) The Particular Room made of ivory and marble or agate (<i>Muktasaila</i>), some- times it was made of carved ivory and inset with diamonds and therefore called <i>Vajramandira</i>	Personal Chambers for kings and queens <i>Khvabgah</i> with paint- ings on wall and roof	King's Drawing Room, Queen's Drawing Room, King's Bed Room, Queen's Bed Room
21	Music hall (<i>Sam- gitagrha</i>)		

<i>Bāṇa's palace (7th cent.)</i>	<i>Mughal palaces in old Delhi</i>	<i>Hampton Court palace (16-17)</i>
22 Moon-light pavillon (<i>Candra-śāla</i>).
23 Palace galleries (<i>Prāsādakukṣis</i>).	Presence Chambers.
24 Chamberlain's court (<i>Pratihāra-grha</i>).	Khwasasar.	Lord Chamber- lain's Court, where he and his officials had their lodgings.

This list indicates that the architecture of the palace described by Bāṇa had come from earlier times and continued even after him. Actually many other items of palace life and routine in the Indian palaces of the 7th century were borrowed from earlier time, e.g., attendants, chamberlains, amusements, performances etc. This was the outcome of the natural historical process. The picture painted by Bāṇa has to be given greater relief. It is expected that a study of the palaces built in the time of Uttaravartī Gurjara and Pratihāra kings, Pāla, Paramāra, Cālukya, Yādava, Kākati, Gaṅga, Vijayanagaravarmaśī kings and also of the later Mughal emperors will fill the picture of Bāṇa which will throw light on the details and evolution of Indian palace architecture.

The Hampton Court Palace was built by Cardinal Woolsey in 1514 and made over to the Emperor Henry VIII in 1529 and the latter completed it in 1540. It represents the architecture of the early 16th century. It was restored after a century and a half in 1680 in the time of William the Third and Queen Anne. In the 17th century also in the time of Shahjahan the old palaces were retouched with marble structures. We find several points of similarity between the palaces in Delhi and Hampton Court. There did not exist any historical connection between these three classes of palaces but the common needs of royal life brought about an internal identity in their planning.

The Rashtrapati Bhavana at New Delhi has the following planning:—

Central Vista upto India Gate (*Skandhāvāra*), Secretariat (*Adhikaraṇamaṇḍapa*), Main Gate (*Rājadvāra*), Fore Court (*Bāhya-kakṣa*), Grand stair-case (*Prāsādasopāna*), Darbar Hall (*Bāhyāsthāna*).

maṇḍapa), Military Secretary's Wing (Pratihārabhavana), Audience Room (Bhuktāsthānamandapa), Banqueting Room (Āhāramanḍapa), Ball Room (Prāsādakukṣi for Antaḥpura-saṅgīta), Mughal Garden (Gṛhodyāna), Flowers area (Kamalavana), Pond (Kṛdāvāpi), Fountain and Long Canal (Dirghikā).



Mālā Devī Temple At Gyaraspur

KRISHNA DEVA

THIS temple, picturesquely perched on the slope of a hill, is a towering landmark at Gyaraspur which is a place of considerable archaeological interest, situated 24 miles north-east of the district town of Vidisha in Madhya Pradesh. Partly rock-cut and partly structural, this temple stands on a large terrace cut out of the hill-side and strengthened by a massive retaining wall. The temple faces east and is a *sandhara prasada* consisting of an *ardha-mandapa* (entrance porch), *mandapa*, *antarala* and a sanctum with an ambulatory. The sanctum is crowned by a lofty *sikhara* of the curvilinear form, capped by an *amalaka* and *kalasa*.

EXTERIOR

The exterior of the temple is exquisitely carved with figures and designs in relief. The larger niches, crowned by elaborate *udgamas* or pediments of *caitya*-arches, the smaller niches, surmounted by tall pediments decorated with a mesh of *caitya-gavakṣas*, and the projecting balconies which are also crowned by a pediment of *caitya*-arches, form the most conspicuous ornamentation of the elevation. Added to this are the interesting panels of figure reliefs, scrolls and other decorative designs occurring on the basement mouldings. The basement shows the usual mouldings of *khura*, *khumbha*, *kalasa*, occasionally relieved with interesting faces (usually carried on two

adjacent angles) and scrolls in relief, *antara-patra*, *kapotāli* carved with *caitya*-arches in relief, *chādyā* moulding containing repeat pattern of miniature shrines, and *jaṅghā*, containing occasional niches with figure sculptures. From the basement mouldings project six niches on the southern side and two on the front or eastern side. Each niche is crowned by a pediment of *caitya-gavāksas*, those occurring below the *āsanapatta* of the balconies with the *kaksāsanas* being more elaborate than others. The balconies have the usual components, but are mainly decorative. Their *jālaka*-windows admit extremely insufficient light and do not serve an effective functional purpose.

The figures carved on the niches of the façades comprise Dīkpālas and Jaina Yaksas and Yaksis, while the relief panels show human faces and scrolls. Most of the decoration of the elevation consists of architectural motifs like the *caitya-gavākṣa* and miniature shrine and this is one of the rare temples where such motifs have been used with great decorative effect. There are in all six projections in the southern façade, three larger and three smaller, all being embellished with niches.

The *śikhara* (Fig. 1) is of the *pañcaratha* type but it has neither the elegant proportions nor the soaring character of the Khajurāho temples and is rather squat with a marked triangular appearance. It is *navāṇḍaka*, i. e., clustered by eight minor *śikharas* and is somewhat similar in design to the *śikhara* of the Śiva temple at Kerakot in Kutch. It is marked by six *bhūmi-āmalakas* and is decorated with a mesh of *caitya-gavāksas*.

The *śukanāsikā* is only partly preserved and has lost the crowning figure of lion. The pyramidal roofs of the *antardā*, *maṇḍapa* and *ardha-maṇḍapa* together with a large portion of the internal ceilings are also badly damaged. But from what has survived there is no doubt that the roof of the *maṇḍapa* consisted of *pīḍhās* decorated with *caitya-gavāksas*, alternating with recessed courses, carved with *ratna-patta*.

South façade

This is (Fig. 2) the best preserved and gives an idea of the original design. This had three balconies and each balcony had a niche on the basement. The niches on the two eastern balconies are more elaborate with ornate pediments, while the niche on the balcony of the sanctum is rather shallow. The buttresses flanking the balcony-projections have a vertical row of two niches, one on the *jaṅghā* and the

other on the basement at the same level with the niches below the balconies. The pilasters of these niches are decorated with scrolls, *kirtimukhas* and vase-and-foliage designs. Some of the pediments of the niches were surmounted by lions seated on haunches.

Balconies

In the balcony-projections the *veduka* moulding shows two rows of miniature shrines alternating with chess design. The *asanapatta* is decorated with scrolls and is surmounted by a frieze of lotus petals. The *kakrasana* has slabs of lotus scrolls alternating with three vertical shafts relieved with bead-design. The lintel and the architrave of the balcony-projections are decorated with chess pattern. The surmounting frieze which serves as *chadya* moulding is decorated with half-faces of *kirtimukhas* showing ears and in some cases horns.

Roof niches

Between the two eastern balcony-projections of the south façade the last course of the roof shows a niche containing an image of eight-armed *Cakresvari* seated on garuda. The goddess carries *pasa* indistinct object, indistinct object, and *vajra* in the right hands and *vajra*, indistinct object, *cakra* and broken in the left hands¹. This figure is flanked on each side by a female attendant. In the proper left niche occurs a seated Jina, while in the right niche occurs *Ambika Yaksi* seated in *lalitasana* and carrying a child.

On the corresponding north side the roof niches show *Cakresvari Yaksi* flanked by female attendants which are now defaced. On the proper right occurs a seated Jina, while on the left occurs *Ambika Yaksi* seated in *lalitasana*. This is an exact replica of what we have on the south face. A little above this niche we have a seated *Tirthankara* in a niche flanked by attendants in the side niches.

Outer niches

The outer niches are now described from the south-east in the order of *pradaksina*.

East face

Niche I on the south-east corner of the *jangha* shows an eight-armed goddess seated in *lalitasana* on a lotus, below is represented a bird mount with two heads, one regardant and the other looking down.

1 The attributes are reckoned clock-wise starting from the lower right hand.

The right hands of the goddess hold a tapering object which may be a *gadā*, broken, lotus flower and *caurī*, while the left hands carry *caurī*, flag, broken and bow. Is she Padmāvatī Yaksī riding *kukkutahī*?

South face

Niche II on the *janghā* shows a four-armed goddess seated in *lalitasana* on a lotus, carrying sword, *cakra*, shield, and *saṅkha*. Elephant mount is depicted below the lotus-seat. Is she Puruṣadattā, the *yaksī* of the fifth Tīrthankara?

All the six principal niches (Niches III-VIII) on the south façade are empty. But there were minor niches in the deep recesses, flanking the *bhādras* (main projections) of the sanctum on each side. These invariably show representations of Dharanendra Yaksa (Fig 3) and Padmāvatī Yaksī. The niche on the eastern recess of the *bhādra* on the south side contains an image of standing Dharanendra Yaksa which corresponds with the Padmāvatī Yaksī on the north face in an identical position. This *yaksa* is two-armed and carries an indefinite object in the right hand and water-vessel in the left.

The adjoining lateral faces of the recess also show figures in miniature niches. The western miniature niche shows an image of a goddess seated in *lalitasana* on a crocodile, carrying *varada*, *abhaya*, *nilotpala* and water-vessel, while the niche on the eastern face shows an eight-armed goddess seated in *lalitasana* on a lotus, carrying sword, garland, indistinct object and indistinct object in the right hands, and bell, shield, net-like object, and broken in the left hands. A horse is depicted below the lotus seat. The latter goddess may represent Manovagā, the *yaksī* of the sixth Tīrthankara.

The niche on the western recess of the same southern *bhādra* shows two-armed Padmāvatī Yaksī standing under a canopy of serpent-hoods. The miniature niches on the adjacent lateral faces also show each an image of a goddess seated in *lalitasana*.

West face

Niche IX on the west face is empty, while western niches X-XI like the northern niches XII-XIII, were never built, as the north-west corner of the temple consisted of the rocky ledge of the hill. Thus in the west face there is only one recess of the *bhādra* with a niche. It shows an image of two-armed Padmāvatī Yaksī standing under a canopy of serpent-hoods, carrying *nilotpala* in the right hand, with the left hand resting over a staff. This figure appears to be painted, as red ochre paint is found sticking to the serpent hood.

In the adjoining miniature niche, which is really the lateral niche of the western *bhadra* we have an image of a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus which rests over a crocodile. She holds flower in the lower right hand, upper right hand placed on the *śimanta*, the upper left carrying mirror and lower left kept over her lap.

North face

The first two northern niches, viz niches XII-XIII were never built.

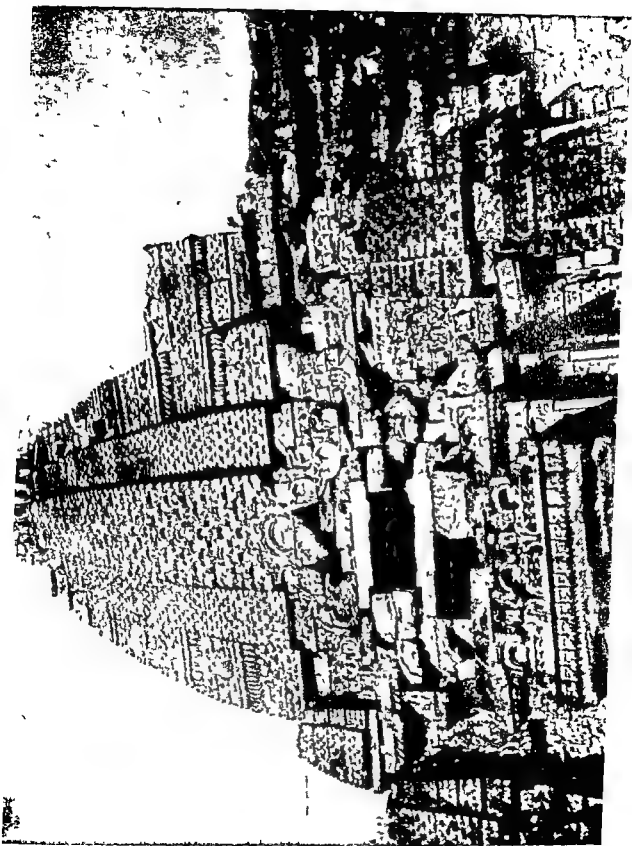
The eastern recess of the northern *bhadra*, however, shows an image of two-armed Padmāvatī Yaksī standing under a canopy of serpent-hoods.

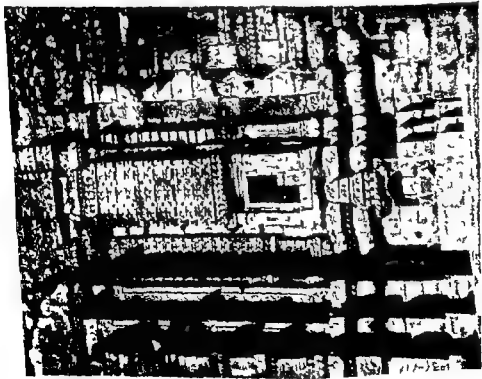
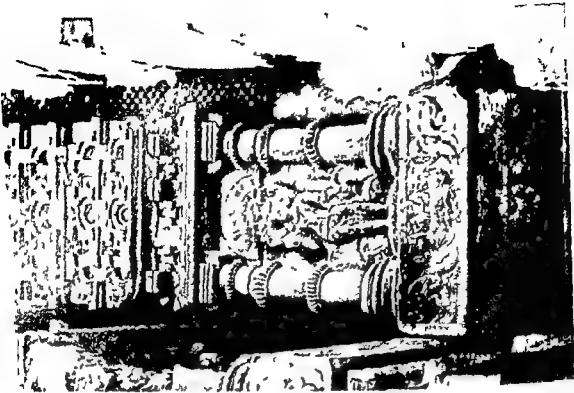
Niche XIV on the north projection of the *antarala* shows a standing image of two-armed Kubera, carrying skull-cup and purse, the latter placed on two jars, representing *nidhis*. The purse is decorated with floral pattern disposed in vertical registers. The god has an oval halo resembling a spoked wheel and wears crown, *kundalas*, torque, *upavīta*, *keyūras*, long *māla*, wristlets and anklets. Ram mount is shown on the proper right. The god is flanked on the proper right by a standing couple and on the left by a male *cauri*-bearer.

In the niche below niche XIV occurs a four-armed standing goddess, carrying *abhaya*, lotus flower, *nīlotpala*, and probably mirror held upside down. She wears crown, *kundalas*, torque, *hāra*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets.

Niche XV below the north balcony of the *mahamandapa* shows an image of a twelve-armed goddess seated in *lalitāsana*. The right hands carry sword, mirror, indefinite object, flower, *cakra* and *vajra*; while of the left hands three are broken and two carry lotus flowers and one carries a fruit. The goddess wears a flattened head-dress with the *catula*-man ornament on the *śimanta*, two types of *kundalas*, torque, *hāra*, *keyūras*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets. A defaced animal partly resembling a boar is depicted below the lotus seat of the goddess, which is well-preserved with a handsome face.

Niche XVI on the north projection of the *mandapa* shows a two armed image of Indra seated in *lalitāsana* over his elephant mount. He has an oval halo carved with lotus petals and wears a cylindrical crown (*krīṭa-mukuta*), *kundalas*, torque, *upavīta*, *keyūras*, wristlets, and





■ 2 Decoration of the South Facade Maladevi Temple
Gyraspur



FIG 4 Ardhamandapa (Entrance porch) Maladevi Temple Gyaspur



5 Ceiling and Architraves of the Mahamandapa
Maladevi Temple Gyaraspur

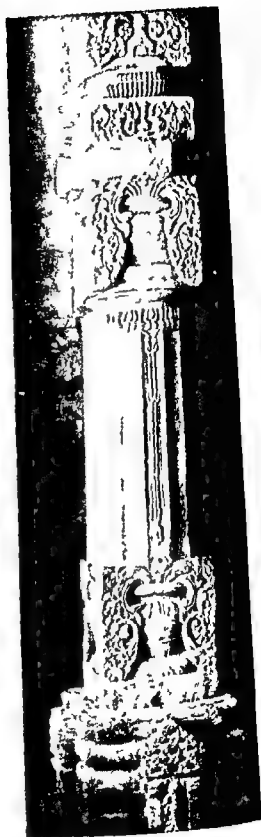


Fig 6 A Pillar of the Mahamandapa
Maladevi Temple Gyaraspur

anklets. The right foot of the god is placed on a lotus flower which rests on a jar. He carries *vajra* in the left hand of which faint traces have survived, while his right hand is broken with the attribute.

Below niche XVI on the basement occurs a niche containing an image of a twelve-armed goddess seated in *lalitāsana* on a wheeled iron-cart (*lohāsana*). Her right hands hold broken *abhaya*, *triśūla*, *cakra* and *padma* with a handle like stalk, while her left hands carry *paraśu*, *śankha*, shield, bow, indistinct object which may be a toilet box, and fruit. The goddess wears a *dhammilla*-shaped head-dress with a *mani* on the *śimanta*, *kundalas*, torque, wristlets, undergarment fastened by belt with jewelled loops and anklets. A seated devotee carrying offerings is depicted below the seat. From the *lohāsana* the goddess may be identified as *Ajitā* or *Rohini*, the *yakṣī* of the second Tirthankara.

In niche XVII, occurring below the north-eastern balcony, is represented a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus. The head and hands are broken.

Niche XVIII or the last niche on the eastern end of the north face contains a four-armed goddess seated in *lalitāsana* over a fish. She holds *varaḍa*, *abhaya*, net and indistinct object. She may be identified with *Kandarpā*, the *Śvetāmbara* *Yakṣī* of the fifteenth Tirthankara who is the only goddess represented in the Jain pantheon with the fish mount.

East face :

Niche XIX on the north-east corner of each face of the *jaṅghā* shows consort of *Revanta* seated in *lalitāsana*. She is four-armed and carries *vajra*, standard surmounted by human being the head of which is broken, net-like object and umbrella. A horse is depicted below the seat. A flying *vidyādhara* is shown over the head of the figure.

INTERIOR

The entrance porch or the *ardha-mandapa* (Fig. 4) is supported on four pillars. The ceiling is rectangular with a lenticular compartment of cusped and coffered design of the *sama-ksipta* variety. There is a similar ceiling between the two inner or western pillars of the *ardha-mandapa* and the door-way of the *mandapa*.

Mandapa-doorway

The *mandapa* is entered through a large and elaborate doorway. It is of the *pañcaśākhā* variety, the *śākhās* containing respectively

designs of scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* and two pilasters containing scrolls of different designs, the inner one being stencilled and the outer one in relief. The *mithunas* alternate with *bhūtas* or *pāśa*-like design. The *lalāṭa-bimba* shows an image of *Cakreśvari* riding on *Garuḍa*. She is eight-armed and holds spiral lotus-stalk in the lower right hand, the objects in the other right hands being indistinct. In three of her left hands she holds lotus, *cakra* and ball-like object which may represent a fruit. The door-jambs show at the base figures of *Gaṅgā* on the left and *Yamunā* on the right, each river-goddess being flanked by attendants and two *dvārapālas* wearing *kirīṭamukuta*. While two of the *dvārapālas* face east, the remaining two are placed, juxtaposed to each other in the passage of the doorway. *Gaṅgā* is flanked by a female umbrella-bearer and a dwarf female carrying a net suspended from the right hand. Above the head of the umbrella-bearer on a lotus-stalk pedestal are seen miniature figures comprising a seated god flanked on each side by a seated attendant and a standing *cauri*-bearer. This group is flanked on each side by a *vidyādhara* seated on lotus leaves issuing from the same stalk. *Yamunā* is also flanked by a female figure carrying a large round ornamental *gaḍā* and a dwarf female carrying a net in her left hand. Above the head of the female *gaḍā*-bearer occurs on a lotus pedestal a similar group of five figures, the central figure being a sage seated in *padmāsana* with the right hand in the *vyākhyānā mudrā*. Above this group occurs a group of *vidyādhara* figures carrying flute, *vīṇā*, drums and garlands and seated on lotus leaves issuing from the same stalk. The door-sill is carved centrally with lotus-stalks entwining dwarf *gaṇas*, and is also embellished with crocodiles and elephants, symbolising *Dig-gajas*. On the extreme ends occur a couple of devotees flanked by lions.

Maṇḍapa

The *maṇḍapa* is centrally supported on four pillars. Its ceiling (Fig. 5) is octagonal and probably of the *sama-kṣipta* variety, consisting of four diminishing courses of *gaṇatāḥus* of which only the fringes have survived. The lintels and the architraves of the *maṇḍapa* ceiling are decorated with two rows of miniature shrines, which are repeated on the architraves of the *ardha-maṇḍapa* and *antarāla* where they alternate with chess-pattern. The inner walls of the *maṇḍapa* are bare, except for two purely decorative blind windows. Against the southern wall of the *maṇḍapa* has been placed centrally a colossal standing image of *Jina* flanked by two seated male devotees.

Pillars

All the pillars of the interior are alike in shape and design and show a heavy square pedestal, with a male or female (sometimes semi-divine) figure in a miniature niche on each side, represented as dancing or carrying umbrella or musical instruments. These miniature niches are framed by pilasters and crowned by a small pediment of *cātya-gavāksas*. The shaft of the pillar (Fig 6) is square at the lower and upper sections, decorated with boldly executed pot-and-foilage pattern, while the middle section is sixteen-sided fluted and is ornamented on all or some facets with chain-and-bell design suspended from a *grāsa-patṭi* or horizontal band of *kīrtimukhas*. The pillar capital has several based elements comprising (1) a flattened circular cushion with projections for keeping lamps, or supporting bracket figures, (2) a square abacus decorated with *kīrtimukha* and scrolls, (3) an *amalaka*-shaped member, (4) an upper abacus, also square, decorated with foliage in relief, and (5-6) two square diminishing cushions of the ribbed pattern. The pillar capitals are surmounted by brackets of curved profile, decorated with *nāgas* and *nāgis* in *añjali*, issuing from both outer and inner corners.

Antarāla

The roof of the *antarāla* is supported on two pillars of the same design as described above. The narrow ceiling between pillars of the *mandapa* and the pillars of the *antarāla* is *śamātala* and rectangular, decorated with small square panels in two rows showing flying *vidyādhara* couples. The ceiling of the *antarāla* is similar in design to that of the vestibule of the *mandapa*.

Sanctum doorway

The sanctum is entered through a large and elaborate doorway which resembles in general appearance the doorway of the *mandapa*. Its lintel, however, is defaced, save a portion in the right hand corner. The two crowning architraves are also worn-out, but the lower one shows a row of nine standing Jina figures in niches of which the middle one is completely mutilated. The doorway is of the *pañcaśākhā* variety and shows scrolls, *nāgas* in *añjali-mudra*, *mithunas* alternating with *bhūtas* and *pāśa*-design, scrolls and lastly a meandering pattern of creepers, entwining various scenes. The meandering pattern is missing on the proper right jamb. On the proper left jamb it shows from below (1) an acrobat riding a lion, (2) *vidyādhara* couple, the males holding sword, (3) a group of three devotees, (4) *suparnas* carrying lotus stalk,

(5) a bird couple, (6) an elephant, (7) a *nāga* couple, (8) acrobat riding a lion, (9) a human couple, and (10) indistinct. The right extremity of the lintel shows *mithunas* bearing garlands and standing four-armed Vidyādevī holding *varada*, book, book and water-vessel. On the corresponding left extremity we find a defaced image of four-armed standing Sarasvatī carrying *vīṇā*. On the door-jambs occur Gangā and Yamunā, each flanked by a pair of *dvārapālas*, as on the doorway of the *mandapa*. The *dvārapālas*, facing east, carry *gadā* in one of their hands.

Sanctum

There are only three central pillars inside the sanctum, the fourth being not needed, as the low rock-ceiling is securely supported in the north-west on the walls of the sanctum. The pilasters are quite plain. More than three-fourth of the ceiling of the sanctum is rock-cut, which is further supported by pillars and lintels.

Inside the sanctum the main deity now enshrined is a seated mediaeval image of Jina placed on a high pedestal. Loose images of one seated and three standing mediaeval Jinās are also kept in the sanctum.

Inner ambulatory

The inner ambulatory is entered on each side by a doorway decorated on the lintels and architraves with miniature shrines and figures.

The southern doorway of the ambulatory shows on the *lalata-bimba* of its lintel a flying figure of *vidyādhara* (can he represent Garuda, the *vahana* of Cakreśvarī?) with folded hands. The architrave surmounting the lintel is elaborate and shows three registers, the lower showing nine standing figures of which seven are Jinās and two female devotees. The middle register shows four Tirthankaras and the uppermost seven Tirthankaras. The door-jambs show river-goddesses flanked by *dvārapālas* and surmounted by kneeling *nāgas*.

The northern doorway of the ambulatory is similar to the southern one but has some differences. The lintel shows the Seven Mothers represented as dancing, flanked by Ganeśa on the proper left and Virabhadra on the right. Starting from the left end we have Ganeśa, Camuṇḍā, Indrānī, Vārāhī, Vaiṣṇavi, Kaumārī, Maheśvarī, Brahmānī and Virabhadra.

The inner ambulatory has three major niches on each side, there being an additional niche for the *antarāla* on the north and south. The central or main niche on each side is larger and is flanked by two

minor niches, there being thus a total of six niches on the north and south. Each major niche also has a niche on the basement mouldings. The main niche on the south shows a seated Tirthankara. The main niche on the north is missing but one of the major niches shows Cakresvari Yakṣī.

CONCLUSION

The mature decorative and architectural motifs combined with the fairly developed iconography of this temple would indicate a late ninth century date for this building which marks the culmination of the Pratihāra architectural style of central India.

Like the Bajra Maṭh of Gyarspur, this temple was hitherto supposed to have been originally a Brahmanical temple, later appropriated for Jaina worship. It was erroneously believed that the loose Jaina images, of which there is a plethora in this temple, were all planted here, as in the Bajra Maṭh. Even if the testimony of the loose Jaina images be discounted, the overwhelming evidence of the built-in images outlined below, leaves no doubt that it was a Jaina temple.

(1) Except for a frieze showing Ganesa, Virabhadra, and the Seven Mothers occurring in the interior, there is a complete absence of purely Brahmanical deities. There are reasons to believe that Ganesa and the Seven Mothers had lost their exclusive sectarian character in the mediaeval period.

(2) Jinas are prominently represented on the architraves of the doorways of the sanctum and the inner ambulatory.

(3) Yakṣī Cakresvari occurs conspicuously on the *lalata-bimba* of the *mandapa* doorway. This is extremely significant.

(4) Cakresvari-and-Ambika Yakṣīs and seated Jina figures occur in niches on the roof-pediments of the *mandapa* in the north as well as in the south faces.

(5) The built-in niches in the deep recesses flanking the *bhādras* of the sanctum façade invariably show representations of Dharaṇendra Yakṣa and Padmavatī Yakṣī.



that Śakalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila may have also belonged to this school, or their views were accepted by the easterners

We do not know anything of Śakalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as the authors of Prakrit grammar, nor do we know any Prakrit grammar, still extant, under their names. However, their views culled out from the text of Puruṣottama, Ramatarkavagīṣa and Markandeya with regard to some of the forms of Prakrit accepted and supported by them, are given below

7 1 *Formative Suffixes* (a) Consonantal feminine word is formed with *i* (Śa 10) only, otherwise, with *i* or *a*, e.g., *manini*, *māṇamsini*, but *sohana* and *sohani*

(b) 'matup' is formed with *ha* (Śa³ & Ma³ 2), otherwise, *alla* or *ella*, e.g., *ekkaḥo*, but *ekkallo*, *ekkello*, *puttaḥo*, but *puttallo*, *puttello*

(c) In the past participle ('*ktā*'), in the infinitive ('*tum*') and in the indeclinable participle ('*ktva*') *a* or *i* is added (Śa & Ma 5) (No example is given)

2 Declension of the Second Personal Pronoun

(a) Accusative plural—*tumbhe* (Śa & Ma 4), otherwise *tujjhe*, *tumhe*

(b) Locative plural—*tumbhesu* (m), *tujjhesu* (m) and *tumhesu* (m) (Śa 11)

3 *Future* It is formed with <*ssa*> instead of *hi*, (Śa 1) (No example is given)

4 *Gerund* *Ktva* is formed with *tu tum* (or *tumam*) (Śa & Ma 3) (No example is given)

5 Verbal substitute (Śa 6 & 7)

Skt √ *tvar* > Pkt *tuvara-i*

" √ *bhid* > " *bhinda-i*

" √ *chid* > " *chinda-i*

6 Śauraseni Two verbal substitutes of this dialect are given

Skt √ *bhu* Śau *ho* (Śa 9 & 12)

" √ *grah* " *gahi* (not *genha*) (Ka³ 14 & 15) in *tavya*

and *ktā*

7 *Māgadhi* Magadhi is spoken by demons (*rakṣasas*), by religious mendicants (*bhikṣu*), by the Jainas (*Kṣapanaka*) and by the menials (*ceṭi*) (Ko³ 13)

3 Here Śa, Ma, Ko & Ka stand for Śakalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila respectively, and the number after them refers to the text, for which, vide Appendix A

Fragments of the earliest Eastern Prakrit Grammarians* (Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila)

DR SATYA RANJAN BANERJEE

At the top of the Eastern School mention may be made of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila, the earliest reference to whom as Prakrit grammarians is found in the works of Puruṣottama¹, Rāmātarkavāgīśa¹ and Mārkaṇḍeya¹, who occasionally adopt their views in their treatises of Prakrit grammar. Mārkaṇḍeya, while referring, with warm admiration, to his predecessors on whom he depended mentions not only Śākalya and Kohala but also Bhara, Vararuci, Bhamaha and Vasantarāja in the preamble of his grammar *Prākṛta-sarvasva*². Māṇḍavya is mentioned only by Rāmātarkavāgīśa. Kapila is referred to by both Rāmaśarmā and Mārkaṇḍeya. As all these authors belong to the eastern school, it is, therefore, possible to surmise

* Paper Read at the 22nd session of the All India Oriental Conference, 1960

1 For all these references, vide Appendix.

2 Śākalya - Bharata - Kohala - Vararuci - Bhāmaha - Vasantarājādyaṇḥ/
proktān grānthān nānālakṣyaṇi ca nipuṇam ālokyā// avyākīrṇam
viśadam saram svalpākṣara-grathitapadyam/Mārkaṇḍeya-kavindraḥ/
Prākṛta-sarvasvam ārabhate//

that Śakalya, Mandavya, Kohala and Kapila may have also belonged to this school, or their views were accepted by the easterners

We do not know anything of Śakalya, Mandavya, Kohala and Kapila as the authors of Prakrit grammar, nor do we know any Prakrit grammar, still extant, under their names. However, their views culled out from the text of Puruṣottama, Ramatarkavagīsa and Markandeya with regard to some of the forms of Prakrit accepted and supported by them, are given below

7 1 *Formative Suffixes* (a) Consonantal feminine word is formed with *i* (Śa 10) only, otherwise, with *i* or *a*, = *g*, *manini*, *manamsini*, but *sohana* and *sohani*

(b) 'matup' is formed with *ha* (Śa³ & Ma³ 2), otherwise, *alla* or *ella*, = *g*, *ekkaḥo*, but *ekkallo*, *ekkello*, *puttaḥo*, but *puttallo*, *puttello*

(c) In the past participle ('*kta*'), in the infinitive ('*tum*') and in the indeclinable participle ('*ktva*') *e* or *i* is added (Śa & Mā 5) (No example is given)

2 *Declension of the Second Personal Pronoun*

(a) Accusative plural—*tumbhe* (Śa & Ma 4), otherwise *tujjhe*, *tumhe*

(b) Locative plural—*tumbhesu* (m), *tujjhesu* (m) and *tumhesu* (m) (Śa 11)

3 *Future* It is formed with <*ssa*> instead of *hi*, (Śa 1) (No example is given)

4 *Gerund* *Ktva* is formed with *tu* *tum* (or *tumam*) (Śa & Ma 3) (No example is given)

5 *Verbal substitute* (Śa 6 & 7)

Skt √ *tvar* > Pkt *tuvara-i*

√ *bhid* > , *bhinda-i*

„ √ *chid* > „ *chinda-i*

6 *Sauraseni* Two verbal substitutes of this dialect are given

Skt √ *bhu* Śau *ho* (Śa 9 & 12)

„ √ *grah* „ *gahi* (not *genha*) (Ka³ 14 & 15) in *tavya*

and *kta*

7 *Magadhi* Magadhi is spoken by demons (*rakṣasas*), by religious mendicants (*bhikṣu*), by the Jains (*Kṣapanaka*) and by the menials (*ceṭi*) (Ko³ 13)

3 Here Śa, Ma, Ko & Ka stand for Śakalya, Mandavya, Kohala and Kapila respectively, and the number after them refers to the text for which, vide Appendix A

Appendix A

[Views of Śakalya, Mandavya, Kohala and Kapila as collected from the texts of Purusottama Ramatarkavagīśa and Markandeya with their English Translation]

Purusottama on Śakalya

- 1 Dhatorbhaviṣyati hih// VI 13

ssasca Śakalyasya // VI 14

Eng Tr According to Śākalya *ssa* is used in the future tense, while generally *hi* will come before the terminations

Ramatarkavagīśa on Śakalya and Mandavya and Kapila

- 2 Svarthe matau kevalam alla ellau

Śakalya-Mandavya-mate ha-karah// I V 19

cf MK IV 48

Eng Tr In the sense of "matup" the suffixes *alla* or *ella* are used pleonastically, but according to Śakalya and Mandavya *ha* can however, be used in such a case As for example

ekkallo, ekkello but ekkaho,
puttallo, puttello, but puttaho

- 3 Ktvarthe [tu-tum] samsanti ke'pi dhīrah

Śakalya Mandavyamate vilokya// I V 23

cf Pu IV 24 MK IV 38

Eng Tr Following the teachings of Śakalya and Mandavya, some grammarians prescribe *tu* or *tum* [or *tuman* if Dolci's reading] in the sense of 'kiva'

- 4 tujjhe ca tumhe sasi vo ca vacyah

Śakalya-Mandavya-mate tu tumbhe// I VI 25

cf Vr VI 28-29 MK V 83-84

Eng Tr *tujjhe tumhe* and *vo* will be found in the accusative plural (*sasi*) [of the second personal pronoun], but according to Śakalya and Mandavya the form *tumbhe* also will be used

- 5 Śakalya Mandavya mate tu eva

bhavya kta tum-ktvapara editau ca// I VII 14

cf Vr VII 28 MK VI 7

Eng Tr According to Śakalya and Mandavya *kt* or *ktva* may optionally be used in the past participle (*ktva*), in the infinitive (*tumun*) and in the indeclinable perfect participle (*ktva*), [while in general the suffix will be *avi*]

6. tvarestu to tuvarae Śākalya-mate. Vṛtti under I. VIII. 1.

Eng. Tr. According to Śākalya *tv* will always be changed into *tu*.

7. kather hakāro'tha bhīdi-cchīdorndo
bhede ca Śākalyamate tayoh syāt// I. VIII. 14.

Eng. Tr. In the sense of 'piercing' (*bhede*) the roots *bhīd* and *chīd* will take *nda* in place of *da*, so says Śākalya; e. g.

✓ *bhīd* > *bhīndaī*,

✓ *chīd* > *chīndaī*.

8. Dhātu-svarūpānyaparāṇi pakse
Śākalya-Māṇḍavya-matānugāni/
Kātyāyanasyāpi mate tathaiiva
jñeyāni lakṣyānubhavadakramena// I. VIII. 42.

Eng. Tr. Following the foot-steps of Śākalya and Māṇḍavya there are, on the other hand, other forms of these roots; and similarly according to Kātyāyana there are other forms too. These are to be known from the usage.

9. bho ho ca Śākalyamate bhuvasca. II. I. 25.
cf. hośca Śākalyamate syāt. MK. IX. 109.

Eng. Tr. (In Sauraseni) *bho* is substituted for the root *bhū*; but according to Śākalya *ho* can also be used.

Mārkaṇḍeya on Śākalya.

10. halantād id eveti Śākalyaḥ. Vṛtti under V. 30.

Eng. Tr. The feminine suffix *i* only takes place after a word ending in consonants—according to Śākalya; [otherwise, *ā* and *i* are irregularly interchanged as the final letter in feminine words ending in *ā*]. cf. The sūtra in which he is mentioned.

āditau bahulam. MK. V. 30.

striyāṇi nāmna uttare āditau bahulam syūtām. sohanā sohanī/
suppanahā suppanahī/ rāhā rāhī/ kvacid ādeva. piā/ vallahā/ nsahanā/
ahanā/ mānini/ mānamāsinī/ halantād id eveti Śākalyaḥ//

cf. Vararuci āditau bahulam. V. 24

cf. also Vasantarāja's commentary where a couplet is quoted :
adantāt paramākāra ikāro vyañjanād api/
ity evaṃ vyavatisthante bahulagrahanāt pare//

11. *tujjha-tumhau supi syātām Śākalyasyāta in mate. V. 96.*
cf. RT. I. VI. 29.

Eng. Tr. In the locative plural (of the Second Personal Pronoun), the forms will be *tujjhesu (m)*, *tumhesu (m)* and *tumbhesu (m)* (with or without a final anusvāra). Then he adds—*etat tu na bahusammataṃ*.

12. *hośca Śākalyamate syāt. IX. 109. (vide No. 9)*

Mārkaṇḍeya on Kohala.

13. *Rākṣasa-bhikṣu-kṣapaṇaka-ceṭādyā Māgadhi prāhur iti Kohalaḥ. XII. 1.*

Eng. Tr. *Māgadhi* is spoken by demon (*rākṣasa*) by religious mendicants (*bhikṣu*), by the Jainas and by the menials.

Rāmatarakavāgīśa on Kapila.

14. *Kapilasya tavya-ktayor gahiḥ syāt. II. 1. 28.*

Eng. Tr. Kapila does not want the substitute for the root *grah* into *geṇha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*cta*). Cf. MK. IX. 130 (*vide No. 15*).

Mārkaṇḍeya on Kapila.

15. *na kia-ktavatu-tavyeṣu Kapile geṇham icchatī. IX. 130.*

Eng. Tr. Kapila does not want the substitute for the root *grah* into *geṇha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*cta*) cf. RT. II. 1. 28 (*vide No. 14*).



Jaina Bronzes in the Patna Museum

H K PRASAD

THE Patna Museum has got a fine collection of Jaina bronzes. These are from two places, namely, Chausā in Shahabad District and Machuatand Aluarā in district Manbhum. In style and execution, the Chausa Jaina bronzes are quite different from the Aluarā Jaina bronzes. They are, therefore, discussed here separately.

A THE CHAUSA JAINA BRONZES

In about the year 1931 from a field at Chausa¹, a hoard of 18 Jaina bronzes was discovered while digging the earth. It consisted of a

- 1 Chausa is a village in Buxar sub division in the district of Shahabad. It is very close to the Karmanāsa river which is about 4 miles west of Buxar town on the East Indian Railway, and lies in between 25° 31' North and 83° 54' East. In Indian history, it is mostly remembered as the place where the Moghul Emperor Humayun was defeated by Sher Shah in June 1539. It was also an important centre of Jainism at one time, which fact we can infer from the significant finds of the above Jaina bronzes in a hoard, and other Jaina antiquities near about it. At Masārḥ, not far away from Chausa and about 6 miles to the west of Arrah town (Dist. Head-quarter of Shahabad), some Jaina antiquities have been found. Arrah itself abounds in a number of Jaina temples—some of them

Dharmacakra, a *Kalpavṛkṣa* and 16 images of Jaina Tirthankaras. The entire hoard was subsequently acquired for the Patna Museum.

The Chausā bronzes can be divided into three groups, viz (i) one *Dharmacakra* and one *Kalpavṛkṣa*, (ii) ten standing images of Tirthankaras, (iii) six seated images of Tirthankaras.

First Group

The *Dharmacakra* of the first group has a handle flanked by two nude female figures (*Yakṣinīs*), one on each side of the handle, and coming out of the mouth of two *Makaras* with long upturned fish tails (*Patna Museum Catalogue*, pl XVIII).

The *Yakṣinī* figures are very much similar to those of Sanci Toranas in style and execution and the *Makaras* have similarity with those of Bharhut Railings. These tend to suggest that the *Dharmacakra* may be placed in the period of Bharhut and Sanci (2nd-1st centuries B C) i.e. in the Śunga period². This *Dharmacakra* associated with the *Yakṣinīs* and the *Makaras*, is an independent object of worship and does not occupy a subordinate place as we find on pedestals of a Jina figure in the later periods. The subordinate position of *Dharmacakra* in association with deer or bull on the pedestal of a Jina image probably took place during the Gupta period and continued onwards but the depiction of *Dharmacakra* as an independent object of worship is of an earlier conception. Further, this *Dharmacakra* has sixteen spokes only with a hub in the centre, whereas the *Dharmacakra* of the Mauryan period³ has twentyfour spokes. This suggests that the present object is later than the Mauryan period. Hence in all proba-

are quite old. Near Arrah, there is a place known as Dhanpura where there are several Jaina shrines. There are other spots also near about Arrah where Jaina antiquities have been found. All these would tend to show that the entire area at one time was a stronghold of Jainism.

- 2 Stella Kramrisch also holds the same view (*vide Patna Museum Catalogue of Antiquities*, 1965 p 107). Shah U P, *Studies in Jaina Art*, fig 15. U P Shah is inclined now (after seeing the bronze in the Museum) to assign it to late first century B C or to the beginning of the next century, although earlier he had placed it in the Kuṣāṇa period (*vide Akota Bronzes*, pl 3).
- 3 *Vide* The *Dharmacakra* appearing on the Lion-Pillar of the Mauryan period (Sarnath Lion Capital).

bility, it may be placed in the Sunga period (2nd century B C) (See fig 1 for details of the Yakṣis and Maḥaras supporting the Dharmacakra)

The other object, the *Kalpavṛkṣa*⁴, may also be placed in the same period. It has various branches and leaves. A female figure is seated on the top of it. She is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands. The association of female figure with tree (probably as its presiding deity) was quite common during the Sunga period. We have the image of Śalabhañjikā in the Railing-pillars at Bodhi Gaya, which are assignable to the Sunga period. In Sāñci Toranas also of the Sunga period, we come across such female figures associated with trees. In terracottas of the Sunga period also we get such figures. Not only that, the female figure appearing at the top of the present *Kalpavṛkṣa* has her facial features very similar to those of the female figure of the Sunga period. It is, therefore, quite probable that the present *Kalpavṛkṣa* (Asoka tree) may also be of the Sunga period.

The present *Kalpavṛkṣa* is represented independently, i.e., not in association with any Jina sculpture. But from the Gupta period onwards, a *Kalpavṛkṣa* has never been represented independently. It always appears in association with a Jina sculpture as according to the *Abhidhāna-Cintamani* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (or Asoka tree) was being regarded as one of the twenty one *atīśayas* or supernatural symbols (qualities) of a Jaina Tirthankara and as such it is represented in association with a Jina sculpture. (For a photo of this whole tree, see Patna Museum Catalogue, pl XVIII)

Second Group

The ten standing images of the Jaina Tirthankaras are very similar in style and execution to the Jaina sculptures from Mathura of the Kuṣāna period.

Like the Mathura Jaina sculptures of the Kuṣāna period, they are standing in *Kayotsarga* attitude and are naked. With the exception of the image of Parsvanātha, none of them bear their *lauṇchana* (distinctive symbol or totem). Their whole bodies are very crudely and roughly executed and the various limbs are quite disproportionate.

4 According to *Abhidhāna-Cintamani* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (otherwise known as the Asoka tree) is one of the twenty-one *atīśayas* or supernatural symbols of the Jaina Tirthankaras.

to their bodies. Their legs and hands are broad and they are just stumped below lifeless in a very crude manner. They stand without any grace and charm and appear quite dull and motionless. Their faces are broad and unattractive. All these characteristic features are also observed in the Mathura sculptures of the Kusana period.

These Tirthankara images are represented singly, i.e., without the association of their *Sasana-devatas* (i.e. *Yaksa* and *Yakṣmī*) or chowri-bearers which came in vogue during the Gupta period. In this connection, B. C. Bhattacharya has rightly observed "From Gupta period onwards, we find the Jaina sculptors have regularly appended the *Yaksa* and *Yakṣmī* figures to the sculptures of the Tirthankaras. Thus it may be concluded that the *lañchana*s as well as the *Yakṣa* figures might have remained as isolated and in a germinal state and their actual association with the Jaina images did not take place in the Kusana age of Jaina art."⁵ Hence in all probability, the above images of the second group may belong to the Kusana period.⁶ The image of Parsvanatha (Arch. No. 6531, pl. 6) of this group, however, has been assigned to the early first century B.C. by U. P. Shah⁷, for to some extent it resembles in style and execution to that of the Parsvanatha image preserved in the Prince of Wales Museum of Western India, Bombay.⁸

5 Vide *The Jaina Iconography* by B. C. Bhattacharya (published by Motilal Banarsidas, Lahore, 1939), p. 41, and U. P. Shah's paper on 'Introduction of *Sasanadevatas* in Jaina Worship' read before the Jainism and Prakrit Section of the All India Oriental Conference at Bhuvaneshvara.

"I should like to point out that no figure of an attendant *yaksa* or *yakṣi* assignable to a period earlier than the sixth century A.D. is yet known"—U. P. Shah (Editor).

6 The characteristic features of the Kusana Jaina images are (1) The Tirthankaras generally are depicted without their *lañchana* (distinct symbol for identification). (2) The Jaina Tirthankara generally remains in *Kayotsarga* posture. (3) The Tirthankara image is represented singly, i.e., without the association of his *Sasana-devatas*, i.e., *Yaksa* and *Yakṣmī*. (4) The Jaina Tirthankara usually remains naked. (5) The pedestal on which the Tirthankara stands remains simple, i.e., without any decoration. (6) In general, the images are crude in execution—having no refinement and delicacy which we find in the art of the Gupta period.

7 Shah, U. P., *Akota Bronzes* p. 20, pl. 1b.

8 *Ibid.*, pl. 1a.

which has long and slender limbs, the face archaic, resembling those of ancient terracotta figurines and the Harappa dancer. But a minute observation of the image in original under discussion reveals that his face is not so archaic as it appears in the photograph. His cheeks are not round but have some sloping depression ending in an oval shape, secondly his abdomen is just flat and has no bulge at the end like that of the Prince of Wales Museum's Parsianatha and thirdly the forehead also has a broad vertical sloping depression and not horizontal flatness. All these suggest a later date for this image at least later than the first century B C.⁹

Third Group

The images of the third group consisting of six seated Tirthankaras probably belong to the early Gupta (or the Gupta) period. In this lot, two images of the Tirthankaras are associated with their *lañchana* (particular symbol). There is delicacy and refinement in their execution. As a matter of fact, all the images of this group have the grace and charm, life and vigour, all that is characteristic of a human being. They all have their naturalistic body representations. The different limbs are quite in proportion to their bodies. All these may suggest that the images of this group probably belong to the early Gupta or Gupta period.¹⁰

The Chausā bronzes are now described below

- 9 "I still continue to regard this bronze as dating from c first century B C. Terracottas with such faces and dating from c 2nd or 1st century B C, are not unknown"—U P Shah (Editor)
- 10 The characteristic features of the Gupta period Jaina images are (1) The image of Jaina Tirthankara is invariably associated with his particular *lañchana*. (2) Generally the Jaina Tirthankara is represented in association with his *Sasana-devata* (Yaksa and Yakṣiṇi). (3) The nudity of Tirthankara is very much restricted. During this age, in most of the cases, the Tirthankara image is given a sitting posture. (4) In most of the cases in a Jaina sculpture of this period and onwards, we get the occurrence of trilinear umbrella, a drum player surmounting the umbrella, a Dharmacakra symbol accompanied with either a pair of bulls or deer on either side and a pair of elephants on either side of the umbrella. (5) In general, there is delicacy and repose, grace and charm, life and vigour in the depiction of an image. Every limb of an image remains quite in proportion to the body.

First Group (*Sunga period*)

(1) P M Arch No 6540

Dharmacakra The *Dharmacakra* has 16 spokes with a hub in the centre. It has got a handle which is flanked by two nude female figures (probably *Yakṣinīs*) coming out from the mouth of two *Makaras*—one on either side of the handle. The *Makaras* have long upturned fish tails. In between the upturned fish tails there is a flowery design. The *Dharmacakra* has two sides. There are perforations in between the two sides. The outer rim is beset with *triratna* devices. Its height along with the handle is 12½' and diameter 8' (Fig 1)¹¹

(2) P M Arch No 6550

Kalpavṛkṣa The Asoka tree is shown with various branches and leaves, a female figure is seen seated on top of the tree—she is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands and has scarf across arms with lotuses on her shoulders. It is very much corroded. It has pale yellow tinge throughout suggesting thereby that originally it was probably gold gilded. Broken Height 13½" (Fig 2)¹²

Second Group (*Kusana period*)

(3) P M Arch No 6538

Image of *Rṣabhanātha* or *Adinatha* recognised as such from his *Kesavallāri* (wavy-hair) falling down on his shoulders and back, the Jina is standing in *Kayotsarga* attitude, his hands are just stumped below (reaching to his knees) without showing any movement of life in them, there is a circular halo (*Śrīścakra*) at his back, has flowery designs, the figure is nude and shows traces of gold slip on the body. Height 10½. See Fig 3 for details of head and torso and see *Patna Museum Catalogue*, pl XX for a full view of the Bronze.¹³

(4) P M Arch No 6539

Image of *Rṣabhanātha* or *Adinatha* recognised as such from his *Kesavallāri*—long straight twisted hair—falling over his shoulders and also going back, the Jina standing nude in *Kayotsarga* posture, has

11 For a full view of this *Dharmacakra* see *Patna Museum Catalogue* pl XVIII

12 For a full view of the *Kalpavṛkṣa*, see, *ibid* : pl XVIII

13 First published by Shah U P, *Studies in Jaina Art*, fig 17, and *Akota Bronzes*, fig 2a

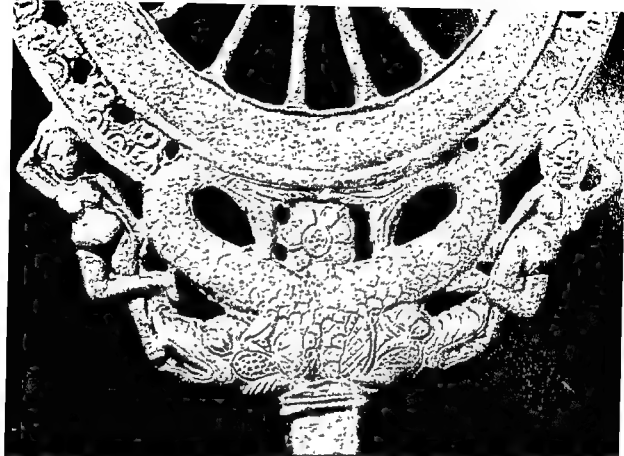


Fig. 1. Detail of lower part of bronze Dharmacakra from Chausa

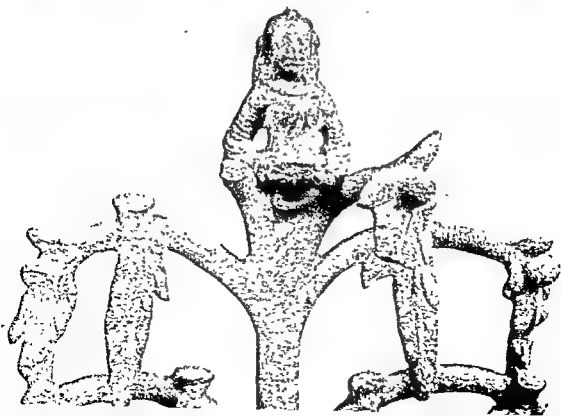




Fig. 3. Raghbanatha, bronze from Chausa



Fig. 4. Paganatha, bronze from Chausa

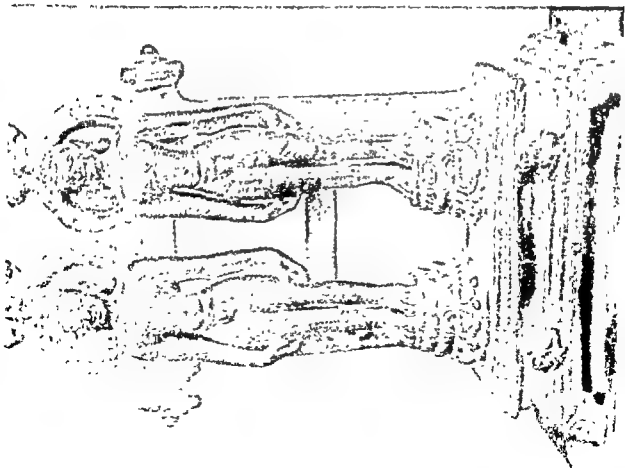
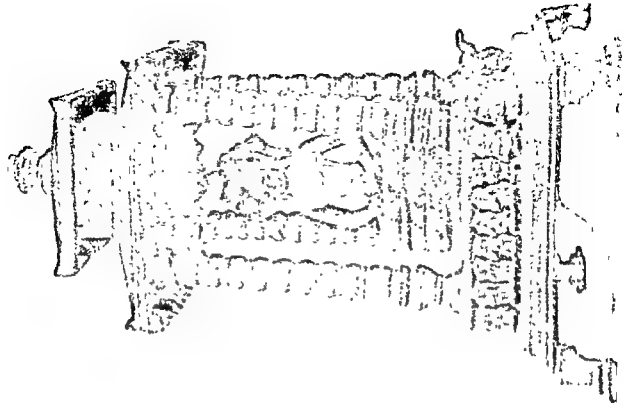




Fig. 7. Ambikā, bronze from Aluārā



Fig. 8. Rṣabhanātha, bronze from Aluārā

crudely executed hands reaching up to his knees, and pierced long ear-lobes. The limbs are not in proportion to the body. Height 8½'. For a photo see *Akota Bronzes*, fig 2b, and *Patna Museum Catalogue* pl XX.

(5) P M Arch No 6533

Image of Parsvanatha recognised as such by his particular *lañchana* the "Serpent", all along his back side is a serpent coil (its head broken) clinging to his body. The Jina is standing in *Kayotsarga* attitude on a rectangular pedestal, and wears no garment, note also the curly hair, eyes, nose and lips, chest and abdomen bulging out in a very unnatural crude manner. Height 12½'. For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI.

(6) P M Arch No 6531

Image of Parsvanatha recognised as such by his particular *lañchana*—the serpent hood—at the back of his head, standing in *Kayotsarga* attitude, portion below knees missing very much corroded and highly oxidized, sex exposed, damaged. Height 10'. See fig 4 for details of the head and shoulders and *Patna Museum Catalogue*, pl XX, for a full view. Also see *Akota Bronzes*, fig 1b.

(7) P M Arch No 6535

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kayotsarga* attitude, having ringlets impressed for curly hair over head, hands just stumped below in a very crude manner with no grace, charm, life or vigour in them, fingers of his hands and legs are also very crudely executed, having flattened body without showing any proper contours and features, hands and legs not in proportion to the body, sex exposed, break across upper arms. Height 14½'.

(8) P M Arch No 6536

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kayotsarga* attitude, having bulging chest, curly hair in concentric spiral shape impressed flatly over head, defaced *Śrīvatsa* symbol on chest, elongated holed ear lobes badly corroded bronze, break across legs, sex exposed. Height 17½'.

(9) P M Arch No 6537

Image of a *Tirthankara*, standing naked in *Kayotsarga* pose and having curly locks of hair over head, struts between arms and body, *Śrīvatsa* symbol on chest. break across knees and forearm. Height 18'. For a full view see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI.

(10) P M Arch No 6530

Image of ■ Tirthankara, standing in *Kayotsarga* attitude, having hair arranged in parallel rows, Śrīvatsa symbol on chest very prominent legs not in proportion to the body, crude in execution, chest and abdomen bulging out, broader face, pupils marked, elongated ear-lobes body slightly battered Height 19½' For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI

(11) P M Arch No 6532

Image of ■ Tirthankara, portion of hands missing standing in *Kayotsarga* pose, curly hair in spiral form over head, chest and abdomen unusually bulging out, elongated ear-lobes, faint Śrīvatsa symbol on chest, pupils marked, break across right leg Height 17"

(12) P M Arch No 6534

Image of a Tirthankara, standing in *Kayotsarga* pose, head without hair, legs unusually long, portion of hands missing, break across right leg crude in execution, corroded Height 13½'

Third Group (Early Gupta or Gupta period)

(13) P M Arch No 6553

Image of Rṣabhanatha, recognised as such by his *Kesavallari* (locks of curly hair falling down on his shoulders), hair over head parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyanamudra* Śrīvatsa symbol (?) on chest, tenon at back of head, corroded, Height 5½

(14) P M Arch No 6554

Image of Rṣabhanatha, recognised as such by his locks of hair (*Kesavallari*) falling down on his shoulders, two rows of curls around his forehead and rest parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyanamudra*, wearing elongated ear rings, Śrīvatsa on chest, tenon at back of head, corroded Height 6" *Patna Museum Catalogue* pl XIX

(15) P M Arch No 6556

Image of ■ Tirthankara, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyanamudra* on ■ plain rectangular pedestal, right hand damaged, major part of halo missing, facial expression not clear, very badly corroded Height 3½"

(16) P M Arch No 6551

Image of Candraprabha, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyanamudra* on a double-sided rectangular pedestal, *lañchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head *Makara* heads on either side of throne at his back, locks of hair falling on his shoulders, *Śrivatsa* on chest, wearing elongated ear-rings, corroded Height 8½"

(17) P M Arch No 6552

Image of Candraprabha recognised as such by his particular *lañchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyanamudra* on a double sided rectangular pedestal, *Makara* heads on either side of the throne at his back, locks of hair falling down on his shoulders hair on head arranged in parallel rows with a knot at the top *Śrivatsa* on chest, wearing elongated ear-rings Corroded and damaged Height 7½" Patna Museum Catalogue, pl XIX

(18) P M Arch No 6555

Image of a *Tirthankara* seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyanamudra* on a double-sided rectangular pedestal, halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, wearing elongated ear-rings, features and contours of body very much blurred, corroded Height 5½"

■ THE ALUARA JAINA BRONZES

In March 1947, a hoard of twenty-nine Jaina bronzes was discovered from a field at Aluara¹⁴ in District Manbhum. Twenty-seven of them were images of Jaina *Tirthankaras*, one of them was an

14 Village Aluara (also known as Machuatand Aluara) in P ■ Chandankiyrī District Manbhum is situated near the Bengal-Nagpur Railway line running between Mohoda and Tegarīa Railway Stations. On 16-3-47 these bronzes were discovered accidentally while digging earth for preparing clay for building purposes

Manbhum was once a great centre of Jainism. There are quite a large number of Jaina antiquities scattered all over the district of Manbhum. At Balrampur village, about four miles from Purulia the district headquarter of Manbhum, there is a Jaina temple in which are kept very old Jaina images. Very near to village Boram, towards the south about a mile away, there is a Jaina shrine where there are naked Jaina images. At Kumhri & Kumardaga (the two

image of a female deity—probably Ambikā—and another was just a head of a Tirthankara. These have now been acquired for the Patna Museum as Treasure Trove objects.

These images are quite different from those of the Chausa in their technique, form and depiction and represent a local style of their own. The following characteristic features are noticed in these images:

1. These images are solid cast and have no core of other substance as we find in the Jaina bronzes from Chausa.

2. The images in general have delicacy and charm in them and their various limbs are quite in proportion to their body. Every portion of their body is properly delineated and finely executed.

3. The images do not stand exactly in *Kayotsarga* posture like those of the Kusana period. Their hands are not stretched downwards exactly parallel to their body—instead their palms and fingers touch their knees.

4. Some of the images have *urna* on their foreheads and all of them are associated with their *lañchanas*. These peculiarities came in vogue during the Gupta period and continued onwards.

5. The pedestals on which these images stand are not simple like those of the Kusana period. The designs of most of them are complex. They are divided into various tiers and some of them show vertical cuttings forming parallel lines and showing some space in between the two. Further, some of them are decorated with the figures of devotees which tradition originated probably during the Gupta period and continued onwards.

villages about 5 miles from Chandankiyari) there are some old Jaina images. At Pakbira about 20 miles northeast of Bara Bazar of Purulia (district headquarter of Manbhum), there are numerous temples and sculptures of the Jaina religion. Among these the most important is a naked colossal figure (7½ ft high) of a Jaina Tirthankara.

At Chharra, about 4 miles from Purulia are visible old remains of Jaina temples. At Dharmasthan, nearby Chharra there are quite a large number of broken images of Jaina Tirthankaras, some of them very old. All these would go to show that the District of Manbhum was once an important centre of Jainism.

6 The *lañchanas* of the Tirthankaras are depicted on the pedestal itself and not on the stole or at the top of the halo as we find during the Gupta period. This peculiarity came in vogue during the Pala period.

7 Two of the images of the Tirthankaras are shown inside canopied *simhasanas*, which is a very late conception. Probably it originated during the Pala period.

8 Some of the images are inscribed in characters assignable to about 11th century A.D. on palaeographical grounds. And as such these images are much later in date than the Chausa bronzes.

Some of these images can be identified as follows with the help of their *lañchanas*:

- (a) Rsabhanatha, (b) Candraprabha, (c) Ajitanatha
(d) Śāntinatha, (e) Kunthunatha, (f) Parsvanatha, (g) Neminatha
(h) Mahāvira, (i) a female deity, probably Ambika

These are now described below:

(1) P. M. Arch. No. 10676 Rsabhanatha

Recognised as such by his *Kesavallari* falling on his shoulders and from his *lañchana*, the 'Bull', depicted on his pedestal, standing on a lotus pedestal with his hands reaching his knees, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top, having *urna* on forehead. Height 3½'

(2) P. M. Arch. No. 10680 Rsabhanatha

Recognised as such by his *Kesavallari* falling on his shoulders and from his *lañchana*, the 'Bull', appearing on his pedestal standing on a lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top, having *urna* on forehead, traces of Śrīvatsa on chest, pedestal divided in various tiers and showing his emblem (*lañchana*), the 'Bull', and having a devotee with folded hands seated on some object which comes out from the lower portion of the pedestal itself. Inscription on pedestal which reads "Adharya Mayiḍa". Height 7½' (Fig. 8)

(3) P. M. Arch. No. 10681

Rsabhanatha, but without Śrīvatsa on chest, pedestal also not showing the figure of devotee and is differently designed than the earlier ones—its middle portion shows vertical cuttings in parallel

lines all around having space in between the two and = not inscribed
Height 7½

(4) P M Arch No 10682 Rṣabhanatha & Mahavira

Image of Rṣabhanatha and Mahavira standing together on a lotus pedestal against a high backed throne (?), Rṣabhanatha having his Kesavallari falling down on his shoulders and his emblem (mutilated) "Bull" represented on the pedestal, small urna marks shewn on his forehead and a halo with triple umbrella at the back of his head his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, Śrīvatsa on chest, Mahavira recognised as such by his lañchana (emblem) the "Lion" depicted on the pedestal urna marks (only the traces) shewn on his forehead and a halo with trilinear umbrella at the back of his head Śrīvatsa on chest Height 7½ For a photo see fig 5 also see Patna Museum Catalogue, pl XXXV

(5) P M Arch No 10683 Rṣabhanatha

He is recognised as such by his Kesavallari falling down on his shoulders and coming up to his chest, standing on a lotus pedestal with his hands coming down straight and touching his knees with fingers his emblem "Bull" is represented on the pedestal, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top urna shewn on his forehead Height 7½

(6) P M Arch No 10684

Ditto Height 7

(7) P M Arch No 10685

Ditto but pedestal differently designed—showing vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height 5

(8) P M Arch No 10686

Ditto Height 3½

(9) P M Arch No 10687 Rṣabhanatha

He is recognised as such by his Kesavallari falling down on his shoulders and by his emblem "Bull" depicted on the pedestal, seated on lotus pedestal in Vajrasana Dhyanamudra, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and on head arranged in spirals (not so clear) with a knot at the top Height 2½

(10) P M Arch No 10689 Kunthunatha

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on head arranged in a top knot his emblem "Goat" represented on the pedestal Height 2½

(11) P. M Arch No 10690

Ditto, but the pedestal shows eight seated attendants or devotees¹⁵ Height $4\frac{1}{2}'$

(12) P M Arch No 10691

Ditto, with *urna* on forehead and the pedestal showing nine seated devotees (or attendants)¹⁶ Height $6\frac{1}{8}"$

(13) P M Arch No 10692

Ditto Height $6\frac{1}{8}"$

(14) P M Arch No 10693

Ditto, pedestal showing eight seated attendants¹⁷ Height $4\frac{1}{2}'$

(15) P M Arch No 10675

Ditto, but the pedestal showing only his emblem "Goat" and is differently designed than the previous ones—it has vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height $4\frac{1}{2}'$

(16) P M Arch No 10695

Candraprabha, standing on lotus pedestal—with his hands coming down to his knees, pedestal showing his emblem the "Crescent" and divided in vertical cuttings in parallel lines with space in between the two, having *urna* on forehead and hair on head arranged in top knot fashion Height $6\frac{1}{2}$

(17) P M Arch No 10696

Ditto, but features blurred Height $4\frac{1}{2}"$

(18) P M Arch No 10697 Ajitanatha

Standing on lotus pedestal which is divided in various tiers and has his emblem the "Elephant" on it, having *urna* on his forehead hair on head arranged in top knot fashion Height $5\frac{1}{4}'$

(19) P M Arch No 10688 Neminatha (?)

Probably the image of Neminatha (his emblem conch-shell on the pedestal is not clear), standing on lotus pedestal which has vertical cuttings in the lower portion (just above the lowest support) in parallel lines with space in between the two, hair over head arranged in top knot fashion Height $6\frac{1}{4}"$

15 These may be the Planets—U P Shah

16 These may be the Planets—U P Shah

17 These may be the Planets—U P Shah

- (20) P. M. Arch. No. 10674 : Vimalanātha.

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, having *ūrṇā* on his forehead, hair on head arranged in a top knot fashion, his emblem "Boar" on the pedestal is not very clear. Height : 4¾".

- (21) P. M. Arch. No. 10670 : Mahāvira.

Standing on a simple lotus pedestal inside a four-pillared *śiṅhāsana* with double *chatra* with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers; hair on head arranged in a top knot fashion; his emblem "Lion" is depicted on the lower portion of the *śiṅhāsana* on the front side; inscription on *śiṅhāsana* which reads : *Śrī Ananda tasya Putra Vannati thākur muni (?)*. Height of figure : 8". Height of *śiṅhāsana* : 21". Patna Museum Catalogue, pl. XXXVI.

- (22) P. M. Arch. No. 10671 : Mahāvira.

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers, having *ūrṇā* on his forehead and hair on head arranged in top knot fashion; his emblem "Lion" is depicted on the pedestal; inscription on pedestal which reads "*Śrī Acārya Ratnacandra Saha (?) yakasya.*" Height : 8¾".

- (23) P. M. Arch. No. 10672.

Ditto : Inscription on pedestal which reads "*Danam pri (?) ti manvita.*" Height : 6¼".

- (24) P. M. Arch. No. 10673.

Ditto : With nine attendants seated on pedestal; inscription on pedestal at the back which reads "*Kullistha ila kunakya.*" Height : 6¾".

- (25) P. M. Arch. No. 10677.

Ditto, but without any attendant and inscription on pedestal. Height : 3¾".

- (26) P. M. Arch. No. 10678 : Pārśvanātha.

Image of *Pārśvanātha* recognised as such by his *lāṅchana*—the seven-hooded serpent—at his back, seated on a lotus pedestal in *Padmāsana* inside a four-pillared *śiṅhāsana* with double *chatra*, nine attendants seated on pedestal; inscription on *śiṅhāsana* which reads

~~~~~  
18 These are the nine planets.—U. P. Shah.

"Sri Acarya (ya) Su-mayila " Height 12' See fig 6 also, *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVI

(27) *P M Arch No 10679*

Ditto, seated on lotus pedestal with two serpent-devotees on pedestal, inscription on pedestal indistinct Height 5"

(28) *P M Arch No 10698 Head of a Jina*

Head of a Tirthankara with urna on his forehead and hair on head arranged in a top knot fashion, having half closed eyes and wearing elongated ear rings Height 5½' *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVII

(29) *P M Arch No 10694 Ambika (?)*

Image of a female deity probably<sup>19</sup> *Ambika* standing in tribhanga attitude on lotus pedestal, profusely ornamented and wearing a sari as her lower garment, her left hand kept low in an artistic manner and touching the side of her knees with her fingers and her right hand raised up towards the front and holding some object, pedestal showing two attendants (only the legs one of them present) and her emblem—the "Lion" Height 5' See fig 7 Also *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVII

- ~~~~~
- 19 She can be safely identified as *Ambika*, the *Yaksini* of Neminatha. In the photo published here, the figure of the child on the right is mutilated but in the photo published in the *Patna Museum Catalogue*, the figure is clearly seen. Photo published here is from a negative prepared by the Prince of Wales Museum, Western India, Bombay. Photos of figures 7 and 8 are by courtesy of the Prince of Wales Museum, Bombay—U P Shah



## Some Early Jaina Temples In Western India

M. A. DHAKY

WESTERN India, not merely in a territorial sense but in its more vital, kinetic implication—the cultural aspect, and hence the Māru-Gurjara culture itself—owes much to Jainism, its Śvetāmbara variety in particular. This is symbolized in and summed up by the gentle character of her people, vegetarianism, and, above all, a great tradition of architecture, to the sustenance of which Jains contributed almost half the share; they even aided its survival in the late Middle Ages, until finally, they are left, today, almost the sole patrons of the traditional, ecclesiastical architecture in Rajasthan and Gujarat which form an indissociable cultural unit, the Western India. The *vastuśāstras* of Western India, composed for the most part by the anonymous Brahmanist architects, acknowledged (as early in Solanki times when the earliest of such books were compiled)<sup>1</sup> their debt to the Jains by according generous sections to Jaina iconography and architecture. And Jains built their religious foundations that were legion, an extraordinary happening, had we not known the mediaeval epoch so intimately and so much in its completeness in relation to

---

1 Vide Section I of the author's *Introduction to Prāsādamañjarī* covering *The Vastuśāstras of Western India* (edited by PRABHĀSHANKAR O. SOMPURA).

Western India For that, too, and now in our own turn and times, we are indebted to the sense of history and preservative quality of Jainism This was possible—as we look back and try to collect and analyse the facts recorded in literature and thrown in relief through archaeological sources—by the circumstances which then prevailed, by the natural disposition of the people, and, above all, by the character of the Śvetāmbara Jainism itself

Jainism was as anciently known, or perhaps a little lately, as Buddhism, particularly in Saurashtra region of the Gujarat sector of Western India Girinagara (Junagadh), but more definitely Valabhī (Vala) in Saurashtra, even before it became the capital of the Maṭṭrakas, was a stronghold of Jainism, a stronghold which persisted but secondary always to Buddhism until it got its chance later on to make its influence felt and, with some intensity to be sure Against the vast, organized monastic settlements of the Buddhists, Jainas have not much to show between the fifth and the seventh century Equally, there are not many, and these too not very sound, bits of facts, which can allow us to estimate the degree of munificence shown to Jainism by Maṭṭraka monarchs and their relatives who, by an overwhelming testimony of their inscribed charters, are known for their unbounded enthusiasm for Buddhism Its existence in the earlier half of the Maṭṭraka Period in Gujarat territory is, doubtless, proved Jaina bronzes of the sixth century at Valabhī itself<sup>2</sup>, again as old as the now world-famous Akota bronzes of which the oldest can be dated to the sixth century<sup>3</sup>, the Digambara Jina image from Khedbrahma<sup>4</sup> and the rockcut relief images of the same religious affiliation and of the same age at Dhank<sup>5</sup>, together with a few but indisputable literary evidences so endorse But Jainism could show its strength only when Buddhism faded from the scene Buddhism was, by eighth century, tottering throughout the subcontinent At Valabhī itself, it was dwindling in strength, when, at the same time, Jainism seems to be slowly gaining in stature and weight But before it could take fuller advantage of the situation, Valabhī was devastated (783-84) by the marauding Arabs from Sind The sacred Jaina images, just before the

---

2 Consult SHAH, U P, *Akota Bronzes* (Bombay 1959) for details

3 Ibid

4 SHAH, U. P, *An Old Jaina Image from Khedbrahma*, 'Journal of the Oriental Institute,' Baroda, Vol X, No 1, September 1960, Fig 1

5 This is the considered opinion of DR U P SHAH

hot hours, were transferred, we are told by later Jaina *prabandhas*<sup>6</sup>, to safer sanctuaries, to Devapattana (Prabhas Patan), to Vardhamana (Wadhwan), and to Bhullamāla (Bhinmal)

Jainism did not supplant Buddhism molecule by molecule, piece by piece, place by place, in expanse it covered many more sites (some of which later on grew to be its potential centres) where Buddhism never held sway, it would seem, at any date, early or late. Some of the well known towns and cities of the mediaeval period were not even founded when Buddhism had its heyday in Gujarat. Anhilapataka (Patan) which came to be established in 746 (according to Jaina tradition) by Vanaraja Capotkata, a little township, an humble capital to a principality, was to become a focal centre, a proud and prosperous metropolis of an empire in the twelfth century. There, Prince Vanaraja founded a temple to Parsvanatha of Pancasar. An immigrant from Rajasthan, Pragvata Ninnaya, the ancestor of Governor Vimala of Dilwara fame, built a temple to Jina Rsabha at the newly founded capital for the benefit of Vidyadhara Kula of the Svetambara Church. At the same moment, at Tharapadra (Tharad) in North west Gujarat, Vatesarasuri of Candra Kula established Tharapadra Gaccha at the centre of its emanation a temple to Jina Rsabha was in existence.

Digambara Jainism, too, is known to be followed in a few centres in Gujarat area in this age. At Vardhamana it had a temple sacred to Parsvanatha (Nannaraja Vasati) where Jinasena wrote his *Harisamsa Purana* in 783. This work was adored in the temple of Santinatha at Dostatika as mentioned in the same work. Yet another work composed at Vardhamana, now in 931-32, was the *Brhatkathakosa* of Harisena.<sup>7</sup> *Harisamsa Purana* refers to Simhavahana Sasanadevi Ambika (atop Mt Girnar) whose origin is associated with Kottinari (Kodinar) on the west coast of Saurashtra.<sup>7a</sup> By the end of eighth century, the sectaries

6 Prabandhacintamani (1305) of Merutunga *sarga* 50, *Satyapura-tirthakalpa* (1311) inside *Vividhatirthakalpa* of Jinaprabha, and Ms P (1472) in *Puratana Prabandha Samgraha* edited by Muni Jinavijaya all published in Singh's series, Bombay.

7 SANDESARA, B. J. *Wadhavan mam racayela be Digambara Jaina grantho* (Gujarati), 'Journal of the Saurashtra Research Society', Vol I No 2 Sept 1957. Both Jinasena and Harisena belonged to the Punnaṭa Samgha of the Digambara Sect.

7a SHAN U P, *Iconography of the Jaina Goddess Ambika*, 'Journal of the University of Bombay', Vol IX, pt 2, Sept 1940.

of the Digambara Church had settled at Prabhāsa, they had, like the Śvetāmbarins, a temple to Jina Candraprabha there.<sup>8</sup> A little later, along the same west coast, now eastwards, they founded a temple to Pārsvanātha near Unnatapura (Una).<sup>9a</sup> At Stambhatīrtha (Khambhat), too, they established their headquarters soon after.

When we turn to Rājāsthan, no centre of the stature of Valabhi is encountered at that age or earlier. A completely ruined brick temple of Jaina affiliation at Kesorapur near Bundi is supposed to be a fifth century erection.<sup>9</sup> Next of note is the hoard of bronzes from Vatapura (Vasantgarh) in which the oldest inscribed document is the pair of handsome *kāyotsarga* jina images dated to the year 688.<sup>9a</sup> The image of Mahavira in the temple at Nandiya with its two superb *vaḥikas* (*chauri-bearers*)<sup>10</sup> would come next. The image of Pārsvanātha from Bhatewa<sup>11</sup> is stylistically of the same age.

Significant equally are the evidences furnished by the literary sources. It seems, by the end of seventh century, a Jaina temple existed at Bhīllamāla on the strength of *Kuvalayamāla* (779) of Udyottanasuri who completed this work in the *Astāpada Prasada* of Adinātha at Jābālipura (Jalor), a fane founded a little earlier by Friar Virabhadra to whom Udyottana refers very reverently. The Bhīllamāla temple could be one of a series founded in Gurjaradesa by Yaksadattagani (Yaksa Mahattara), one of the predecessors of Udyottanasuri. Jaina temples existed at Citrakuta (Chitor) in the time of Haribhadrāsuri (8th cent). Ninnaya of Anhilapataka, mentioned earlier, had founded a temple to some Jina at Candrāvati for the benefit of Jalihara Gaccha. At Nāgapura (Nagaur) a Jaina temple

8 DHAKY, MADHUSUDAN and SHASTRI, HARISHANKAR PRABHASHANKAR, *Prabhas-Paṭan-nam Pracīna Jaina Mandiro* (Gujarati) 'Svadhaya', Vol 3, No III, V S 2023, Baroda

9a A defaced image (in *kāyotsarga*) of Pārsvanātha datable to the ninth century has been found from this place and now preserved in Junagadh Museum. For its illustration, see NAWAB, SARABHAI, *Bharat-nām Jaina tirtho ane temnum Śilpa-sṭhapatya* (1942), Fig 12

9 Consult JAINA KAILASCHAND, *Jainism in Rajasthan*

9a U P SHAH has published this image in his *Alota Bronzes* as well as in *Studies in Jaina Art*

10 KRAMRISCH, STELLA, *The Art of India* (1955), Fig 54

11 This, as informed by MUNI SHRI YASHOVIJAYAJI, is now in the Jaina temple of Chansma in North Gujarat

existed in 859 as reported by Jayasimhasūri in his *Dharmopadesa-vivaranamālā-ṛtti*. Jayasimhasūri's master, Kṛsnarsi, seems to have founded a temple in the fort of Nagaur<sup>12</sup>

To the resurgent Jainism, from eighth century onwards, the kings, princes, and chieftains of various Western Indian dynasties were favourably disposed, some even extended positive patronage which included acceptance of Jainism as a personal faith. Vanaraja Cāpotkata we mentioned in the foregoing discussions. There was one Prince Raghusena of an unknown dynasty, who founded a Jina-bhavana at Ramasainyapura (Ramsen) in North-west Gujarat some time in the second quarter of tenth century. More important instances are known from the Imperial Caulukyās (Solankis) of Anhilapātaka. King Mularāja I (942-995) founded, it would seem, Mūlavasatikā Prāsāda for the Digambara sect and a temple sacred to Mūlanāthajinadeva for the Śvetāmbara Church at Anhilapātaka. His successors Cāmunda-rāja as well as Durlabharāja respected Jainism. In the capacity of heir apparent, Cāmunda had made a grant to the Jaina temple at Varunasmaka (Vadasama) in 977. Bhimadeva I (1022-64) held learned Jaina monks in high esteem. Surācārya and Śāntisūri rallied beside the throne in the battle of wits between Mālava and Gujarat. Bhimadeva's son and successor Karnadeva (1064-95) was also generous to the Jainas. He granted land to the temple of Jina Sumatinātha at Tākavavī or Takovī (Takodī) in 1084. His son and successor Jayasimha Siddharāja (1095-1144) made a further grant, presumably to the same Sumatinātha temple, in 1100. But Siddharāja did more than that for the Jainas. By about 1127 he founded Rājavihāra at Anhilapātaka and Siddhavihāra (c. 1140) at Śrīsthala or Siddhapura (Sidpur). Out of all Solanki monarchs, Emperor Kumārāpāla (1144-74), under the influence of Hemacandra, showed the highest leanings to Jainism and displayed as much zeal in founding Jaina temples, each example being styled after him as Kumāravihāra. The Kumāravihāras were erected at all important Jaina centres distributed between Jābālpura and Prabhāsa.

In Rajasthan, the facts almost compliment those known from Gujarat. The Imperial Gurjara-Pratihāras as well as the Pratihāras of Māddodara-Medāntaka (Mandor-Medta) branch were zealous for Jainism. Pratihāra Nāgabhaṭṭa I founded Yaksavasatī Prāsāda at Jābālpura, his capital, in honour of his guru Yaksadattagant whom we referred to a short while ago. The sanctuary of Mahāvira

---

12 From Kṛsnarsi sprang a gaccha bearing his name

at Satyapura (Sanchor), so famous in the mediaeval epoch, as well as the temple to the same Jina at Koranta (Korta) are traditionally ascribed to him. To Vatsarāja Pratihara we shall have an occasion to refer to later. His successor Nagabhatṭa II was under the influence of Bappabhattisūri, while Nannasūri and Govindasūri, the two junior confreres of illustrious pontiff, were favourably received by his successor, the Pratihāra emperor Mihirabhoja. The Jaina foundations by Nāgabhatṭa II at Kānyakubja (Kanauj) and Gopagiri (Gwalior) lie outside the territorial limits of Western India.

How early Pratihāras of the collateral branch in Marumandala reacted towards Jainism, we have no means to ascertain. Pratihara Kakkukarāja of Maddodara, a prince of some learning, founded a Jina Bhavana at Rohimsakūpa (Ghatiyala) in 861. Guhila Bhartṛbhatṭa I, Lord of Medapata (Mewar), built Guhila-vihāra in the second quarter of tenth century at the town founded by him after his name, Bhartṛpada (Bhatewar) in Mewar. The fane was consecrated by Budhāgani of Citrapuriya Gaccha. His successor Allata is said to have erected a kirtistambha at Citrakuṭa.<sup>13</sup>

The relations between the early Cāhamānas of Śakambhari (Sambhar) or Sapādalaksa and the Jaina Church are not clear. The later Cahamānas were of course generous to Jainism. Prthiviraja I placed golden pinnacles on the Jaina temple at Ranathambhor. Similarly, his successor Ajayarāja placed golden pinnacles on the temple of Pārsvanatha at his newly founded capital, Ajāmeru (Ajmer). His son Arnorāja held Jinadattasuri in great respect. His son and successor Viśāladeva Viśāharāja is said to have built Rājā-vihāra at Ajmer. His successor Prthivirāja II granted a village to the Dīgambara Jaina temple of Pārsvanatha at Bijolṃ in 1169. Cāhamāna Somesvara, son of Arnorāja, granted a village to the temple of Pārsvanatha at Rewa.

Jainas had equally happy relations with the Cahamānas of Naddula (Nadol). How Lakṣmanadeva, the premier dynast of the Nadol branch, looked upon Jainism is not known with certainty. But his great-grandson Kaṭukarāja, son of Aśvarāja, made grants in 1110 and 1115 to the temple of Jina Mahāvīra at Śampāṭi (Sewadi) with which we are to deal soon. Cahamāna King Alhanadeva of Naddula promulgated a commandment of non-violence at Kiraṭakūpa (Kiraḍu) in 1152. To the temple of Mahāvīra at Sanderaka (Sanderav) he

---

13 This one seems to have disappeared in antiquity



allowed a grant in 1171. Another Cāhamāna prince, a scion of the Naddula branch, Kirtipāla, made a grant to the temple of Jina Mahāvira at Nadduladāgikā (Nadlai), the twin to the city of Nadi, in 1160.

The Rāṣtrakūtas of Hastikundī (Hathundi) had been ardent followers of Jainism. Vidagdharāja, son of Harivarman, founded a shrine to Jina Rsabha at Hastikundī in 917. His son Mammaṭa gave a grant to the selfsame temple. Mammaṭa's son and successor Dhavala renovated the temple and caused a well to be excavated for the temple.

The queens of the princely households of the various dynasties in Rajasthan were also favourable to Jainism. Rājñī Mānaladevi, consort of Cāhamāna Rāyapāla of Naddula, together with her two sons, made a grant to the aforementioned temple of Mahāvira at Nadduladāgikā in 1132. Queen Anhaladevi, consort of Alhanadeva, made a grant to the Sanderaka temple in 1169, two years previous to her husband's grant to the same temple. Queen Srngāradevi, consort of the Paramāra Prince Dhāravarasadeva of Candrāvati, granted some land to the temple at Jhadauli or Jhādavelli (Jhadoli) in 1197. Guhila Queen Jaitalladevi, mother of Mahārānā Samarasimha, founded a temple to Jina Pārsvanātha in 1278 at Citrakūta.

Side by side the royalties, the ministers and high officials, several of whom professed Jainism, were liberally munificent in founding Jain temples, monasteries, and libraries. Dandanāyaka Vimala-raised a temple to Adinātha at Deulavādāgrāma (Delwada, Dilwara) on Mt Abu in 1032. Poet Meha (1443) refers to two other works of Vimala, a Vimalavasatī at Satruñjaya and one other at Arāsana (Kumbhariya). Sāntu, prime minister to Solanki potentate Karnadeva, built Sāntūvasatīkā at Anhilapātaka as well as at Karnāvati (Ahmedabad). Muñjala, minister to Karnadeva and supposed afterwards to be a minister to Jayasimha Siddharāja as well, founded Muñjalavasatī at Anhilapātaka before 1093. Minister Udayana founded Udayanavihāra (1093) at Karnāvati and Udayanavasatī at Stambhatirtha. He also founded a temple to Jina Simandhara at Dhavalakakka (Dholka) in 1119. Mantri Solāka founded Solakavasatī at Anhilapātaka some time before 1112. Dandanāyaka Kapardi built a shrine to some Jina in the same city in 1119. Sajjana, Dandanāyaka of Sorath, built the famous sanctuary of Neminātha (Karnavihāra) atop Mt Gurnar in 1129. Prthvipāla, minister to Kumārapala, added mandapas to Vanarājavihāra at Anhilapātaka, Vimalavasatī at Dilwara (1150), and Ninnaya's temple at Candrāvati.

In addition, he founded a shrine sacred to Jina Śāntinātha at Sayana-vādapura. Minister Vāgbhatta, son of Udayana, replaced the old temple of Ādinātha on Śatruñjaya by a new edifice between 1155 and 1157. He also extended Udayanavihāra at Dholka in 1167. His brother Āmrabhatta replaced the antiquated Śakunī caitya at Bhrgukaccha (Bharuch, Broach) by a magnificent new shrine in 1166.

Excelling all, were the constructional works by the two illustrious brothers, Vastupāla and Tejapāla, the former being the Prime Minister to the Vāghelā Regent Viradhavala. A statesman of extraordinary ability, Vastupāla was an equally great literary figure and perhaps a still greater devotee of Jainism. Put together, the religious edifices founded by the two brothers go upward of fifty, a figure that would put to shame any emperor in the Middle Ages in India. Chief among these were the Indramandapa and six other shrines in front of the great temple of Ādinātha on Śatruñjaya by Vastupāla, the Vastupālavihāra (1231) and temple to Pārsvanātha on Mt Girnar, temple sacred to Ādinātha at Dholka, and Astapada Prasada at Prabhasa. Tejapāla founded Nandisvaradvīpa caitya on Śatruñjaya as well as in Karnavati, a temple to Neminātha at Dholka, on Mt Girnar, as well as in Dilwara on Mt Abu (1232), and to Ādinātha at Prabhasa. He also founded Āsarājavihāra at Anhilapataka in memory of his father and one temple each at Darbhāvati (Dabhoi) and Stambhatirtha to commemorate the name of his mother Kumāradevī.

The late Vāghela times were, by comparison, less lustrous. A few works by the notables of this age, Jagadusa of Bhadravati and Pethada of Mandavgarh, seem to be of some consequence. Jagadu founded temples at Dhanka (Dhank), Vardhamāna, and Śatruñjaya. Pethada's constructional activities were centered at Prabhāsa, Dhavalakakka, Salaksanapura (Shankhalpur), and Śatruñjaya.

The recorded instances of foundations by ministers and other dignitaries in Rajasthan are relatively fewer when compared to what we know from Gujarat. The monuments erected between the eighth and the tenth centuries, that is to say when Pratihāras, Cahamanas and Guhīlas were supreme, are more numerous in Rajasthan than in Gujarat. By eleventh century, the power of the Guhīlas waned against the prowess of the Paramaras of Dhara, and the Paramāras of Abu and Cahamānas of Śākambhari and Naddula progressively lost ground against the imperial policy of the Solankis of Gujarat. Gujarat rose to heights in mid eleventh century, all the more in the twelfth century when, under the aegis of Siddharaja and Kumarapāla, it acquired the

status of an empire. Consequently, the monuments of this age are more numerous in Gujarat territory of Western India. Thus, in our range within Rajasthan, we know three instances of Jaina erections by persons possessing ministerial office, out of whom two flourished in tenth century and one in the thirteenth century. Kunkana, a minister possibly to Paramāra Aranyarāja of Abu, founded a temple to some Jina at Candravatī in 954. A minister, unnamed, to Guhila King Allāṣa, erected a temple to Jina Pārsvanātha at Āghāta (Ahar) some time during the latter half of tenth century. Bhandarī Yasovīra added a *mandapa* to the Aṣṭāpada Prasada at Jābālipura.

To think that the great ones alone maintained the hub of constructional force within Jaina Church, would be nothing short of a highly refracted image of what it actually was. The Jaina fraternity itself had become, by eleventh century, a very strong organization, automatic and self-sustained. The occasional royal patronage and the support by the high officials doubtless strengthened its structure. But its potency generated mainly through the contributions of the hundreds of lay followers of the Church. They were enlisted from the wealthy, commercial classes of Western India. The commerce was mainly controlled by certain Vanika (bania) communities. The Pragvaṣas (Porwadas) from the region east to Abu, Ukesavalas (Oswalas) from Ukesa (Osia), Śrimalis from Śrīmāla, i.e., Bhīnnamāla, Pallivalas from Pallika (Pali), and to a small extent Modhas from Mordheraka (Modhera) and Gurjaras professed Jainism. Pragvaṣas and Śrimalis migrated into Gujarat, multiplied in number and spread throughout its length and breadth by twelfth century. These two communities have given not only the great tradesmen, but also statesmen and generals to whom Gujarat is indebted for her greatness in the Middle Ages. The Ukesavalas and Pallivālas contributed largely to the commercial prosperity of Western India. From literary records seconded as well as supplemented by inscriptional evidence, hundreds, nay, thousands, of Jaina images and, at the very least, three hundred Jaina temples existed in Western India before the close of the thirteenth century, Gujarat alone claimed two thirds of them. Several of these were vast complexes possessing clusters encircling chapels donated often by separate individuals, usually the relatives and descendants of the founder of the main shrine. Symbolic of opulence, but also of devotion, the Jaina sanctuaries of Western India, some of which had the most sumptuously decorated interiors, form the part of the rich varied legacy of Indian architecture, and of the culture as a whole.

But the moving spirit of the Church was undoubtedly the clergy, who, by their high ethical conduct, selflessness, piety, and profound learning kept the waters of Faith in motion, through their persistent efforts, from an incipient streamlet, a powerful riverine current emerged. The Śvetāmbara clergy was, from Kusana days on, divided into *ganas*, *sakhas*, and *kulas*. Jainism, the waves of which passed on Rajasthan in post-Gupta Age, may have its epicentre in Śūrasena country wherein Mathurā seems to be their headquarters at least from Sunga days on. Between eighth and eleventh centuries, the four *kulas*—Nagendra, Candra Nivṛtti and Vidyadhara—prevailed in Western India. Their ramifications into sub orders—*gacchas*—had already started, or at least foreshadowed in the eighth century itself. Eventually, *kulas* were lost and *gacchas* took their place<sup>14</sup>. Several of these *gacchas* were the direct derivatives of the *kulas*<sup>15</sup>, but many new came to be established, some taking their names after their place of origin<sup>16</sup>, some after communities<sup>17</sup>, others after the founding preceptors<sup>18</sup>, still others came into existence on account of the schisms caused by differences of interpretation of scriptures, variances on ritualistic observances<sup>19</sup>, and the like. The process of proliferation and branching was at its greatest intensity in the twelfth and thirteenth centuries. There were also instances of parochial attitude, disputes, which culminated into prolonged hostilities in case of the later *gacchas*<sup>20</sup>, true. The normal human weaknesses also worked their way in a few sub orders of the monk. But these were exceptions, which represent and reflect a biased attitude based on premises which to an outsider would appear most minor, flimsy, even insignificant and unjustifiably frivolous. These inconsistencies apart, the general attitude of the Jaina samaritanas possessed many positive aspects, facilities, uncrippled by sectarian,

---

14 More definitely from late eleventh century

15 All the four original *kulas* mentioned in the foregoing began to be called *gacchas*. Several others derived from these original ones during the mediaeval period

16 As for example, Upakṣa or Ukeśa *gaccha* from Ukeśa, Brahmanā *gaccha* from Brahmana (Varman), Nanakīya or Nanavala *gaccha* from Nanaka (Nana), Sanderaka *gaccha* from Sanderaka (Sanderav), and so forth

17 Pallivala *gaccha* and Khanderavala *gaccha* for instance

18 Kṛṣṇarsi *gaccha*, Bhavaḍacarya *gaccha*, Devacarya *gaccha* etc

19 Añcala *gaccha* etc

20 Between Kharatara *gaccha* and Tapa *gaccha* for instance

territorial or racial outlook. They were concerned more with the Faith and the Following, not so much with the linguistic, racial and regional criteria. They treated Western India as a single unit. They moved freely from kingdom to kingdom and received the same honour from each quarter, although the political relations among the different Western Indian states were oftener very tense. Much do we owe to these travelling Jaina monks of the mediaeval period who fostered and forged the overall cultural unity of Western India.

From the *pattavalis*<sup>21</sup>, *prabandhas*<sup>22</sup> and epigraphic sources we obtain detailed information on the various sub orders, their internal organization and their inter-relationships, and, the pious deeds of the monks themselves. The number of followers initiated to the order of the monks was staggering. Spiritual quest apart, and the zeal for the propagation of the Faith apart, many among them had achieved distinction in the field of learning. Their literary pursuits have contributed substantially to the enrichment and preservation of the cultural heritage of Western India and, established a tradition whose impact continues to be felt to this day. The great stalwarts of Jainism were important not only to the Sect, some of them were among the great sons of India and worthy of her humanitarian, magnanimous civilization. To the earlier ones including great Haribhadrasuri of Vidyadhara Kula, we made a brief reference in the foregoing pages. There were Silanka and Siddharsi of Nivrtti Kula, Nannasuri, Pradyumnasuri, Abhayadevasuri, Dhanesvarasuri and Dharmaghoṣasuri of Rajagachha<sup>23</sup>, Yasobhadrasuri of Sanderaka Gaccha, Abhayadevasuri and Vadidevasuri of Vada Gaccha<sup>24</sup>, Jinesvarasuri, Jinavallabha and Jindattasuri of Kharatara Gachha,<sup>25</sup> and towering above all, Hemacandra of Purnatalla Gaccha whose names will be remembered in the annals of the religion and culture of India.

The Svetambara Jainism possessed some inherent qualities, special features, which were equally instrumental in its luxuriant flowering as well as survival in Western India. Its philosophy, but also its high ethics, its peaceable disposition, but also its stoicism, its persuasive power, but above all its faculty of accommodation com-

21 See *Pattavali Samuccaya* by Darsanavijaya

22 *Prabandha* works mentioned under foot note No 6

23 See *Jaina parampara-no Itihasa* by TRIPURI MAHARAJA

24 *Ibid*

25 *Ibid*

manded respect, if not always won love from the votaries of Brahmanism, priests and princes alike. This should not delude us to believing that Jainism had no hard times or occasions to suffer humiliation, nor that all kings looked upon Jainism with equal reverence or sustained respect. *Prabandhacintamani* records that the flags of all the Jaina temples (together with those of non Śaivaite temples) at Siddhapura were ordered (by Jayasimha Siddharaja) to be lowered down whenever a (new) flag was hoisted on the great temple of Rudramahalaya there, in imitation of the custom observed at Ujjain in regard to the non Śaivaite temples *vis-a-vis* the temple of Mahakalesvara. Had Siddharaja foreseen the ominous course of destiny which had ordained that the flags of all the temples between Sakambhari and Bhrgukaccha, whether Brahmanical or Jaina, would have rolled down in dust at the closing hours of the thirteenth century, he could have preferred humility and refrained from insulting the friendly, benevolent Jainas who had served, and were serving, the State with great competence and dedication. But more outrageous was the policy adopted by the tyrant Ajayapala, a nephew of and successor to Kumarapala. Like the eastern Sasanka of whom he was the western image, he displayed the same hostility, animosity and hatred, in his times, to Jainism. Not satisfied with the perfidious assassination of his Jaina prime minister Kapardi and minister Amrabhatta, he next went to lay his demonic hands on muni Ramacandra, disciple of Hemacandra, whose physical extermination he brought about so cruelly, by burning him on a red hot copper-sheet. That was not all. Out he went to destroy Jaina temples, particularly those founded by Kumarapala and by ministers who supported the late King. The cathedral of Taranga, sacred to Ajitanatha, founded by Kumarapala in 1165, a colossal temple equalling in size to the great temple of Somanatha (built by the same monarch in 1169), was saved with difficulty, by putting the evil king to shame through allegoric histrionics. Ajayapala had some personal reasons for his wrath toward Jainism, though no moral justification for a flagrantly vindictive onslaught. In days of Kumarapala, the preaching of non violence had gone to the other extreme which involved very subtle violence and disregard for certain basic humanistic values. The construction of Yukavihara by confiscating the property of a man who killed a flea, or Undiravihara in memory of a dead mouse are, by all standards, examples of religious zeal which had lost the company of wisdom. And too much familiarity of the Jaina monks with the Court had its points of danger too. When Jainas planned to have a successor of Kumarapala who must likewise, respect Jainism, they invited a nemesis in

Ajayapāla The price was paid by the Church for meddling in the affairs of the temporal power. But it also disrupted, from within, the great harmony of faiths and sub-cultures in Western India, partially restored by Vastupāla in the thirteenth century, just enough to hold the fort against the menace of the invading Muslims, till the collapse came at the end of the thirteenth century.

Barring these unpleasant incidences, the overall picture for Jainism in the Middle Ages is colourful, bright, and vibrant with life indeed. The murmurs and mutterings of the jealous Brahmins at the courts were normally not heeded to or encouraged by the ruling kings. That was not the fate of the Digambara Jainas, for example, elsewhere in India of those times. In the South, Digambara Jainas were persecuted by the bigoted convert Pallava Mahendravarman and afterwards by Virasaivas in Karnāta. In Central India there are instances of the destruction of Jaina sanctuaries by the Brahmanists.<sup>25a</sup> Here they also had to encounter the philistinism of Kṛṣṇa Mīśra whose *Prabodhacandrodaya* (late 11th cent.) is a shameless document of religious intolerance wherein no holds are barred against those sects which did not conform to the tenets preached by author's own. These perverse impulses were anticipated in the sacred architecture as well. At Khajuraho they had materialized in some of the atrocious erotic sculptures on the walls of the Lakṣmana temple (954) and Jagadāmbī temple (early 11th cent.) where the Digambara Jaina saints are portrayed in actions that defy all sense of decency.<sup>26</sup> Evidently, such sculptures have no sanction of the *vastuśāstras*. They are the impositions by corrupt, deformed, envious, frustrated minds of the fanatics who misused the holy sanctum walls for displaying their evil ego and destructive urges. The disfigurement and disgrace of such Khajuraho temples, unfortunately marked for ever, are as outspoken as their art is splendid.

Digambara Jainism is, perhaps, on its side, partly responsible for what all had happened. The theory of *niscaya naya*—absolutism—central to its philosophy, rejects all other systems of thought, and dismisses all other paths of salvation advocated by other religions in

---

25a Jaina temples at Dudahī, Padhavalī, and perhaps Budhī-Chanderī for instance

26 TRIPATHI, LAKSMI KANT, *The Erotic Scenes of Khajuraho and their probable explanation*, 'Bhārati, Research Bulletin of the College of Indology' No. 3, Banaras Hindu University, 1959-60

India This circumscribed attitude made, sometimes, compromise difficult with the societies wherein its followers lived, particularly in the mediaeval epoch

The sapience of Svetambara Jainism, guided by the spirit of *syadvada* (relativity), on the other hand, never allowed itself to be closeted in a totalitarian, chauvinistic ideology Haribhadrasūri, as early as in the eighth century, was an open minded thinker, a great conciliator, who harmonized different sophistical view-points and reduced them to the same common denominators, which in their ultimate analysis showed that, after all there existed no real conflict between different systems of thinking, approaches differed though and were, on some score, bound to differ Hemacandra, a great heir to this great tradition, did not hesitate to visit the temple of Somanatha and offer a magnificent hymn to Śiva Mahādeva That explains everything why the royalty in Western India possessed catholicity of religious taste and outlook and were so favourable to Jainism, how Jainas though never very numerous could build numberless temples, and why the *vastuśāstras* of Western India held Jaina divinities on a high level of recognition Compare this with the parochial attitude of *Samarangana sūtradhara* otherwise a great work on architecture and iconography, from Central India Its complete silence over Jaina iconography and architecture will be found no more intriguing if its injunction to outpace the temples of heretical sects (*pakhandis*) which mainly includes Jaina (since, besides the Brahmanists the Jainas formed the major group of temple builders in Central India of those days), is given due regard The distaste of the Parāmara emperor Bhojadeva of Dhara for Jainism is known to us through the anecdotes of Dhanapala, a Jaina poet at the Malava court This unsympathetic attitude towards Jainism had in general no place in Western India The persuasive power of the Svetambara Jainism and the tactfulness of its adherents performed some miracles in the days of Muslim domination as well Jinadattasuri was respected at the Tughlak court and Samarasa could obtain permission from Sultan Gyasuddin of Delhi to renovate the great temple of Adinatha on Śatrunjaya similarly, in early sixteenth century, Karmasa obtained permission for renovating the same fane from the ruling sultan of Ahmedabad Still later, Hīravijayasuri and Jainacandra were honoured at the Mughal court they even received *farmans* from the Mughal Emperor Akbar promulgating non-violence for certain periods in the Empire Akbar, and Jehangir as well, permitted Jainas to build the shrines That was the



character, element but potential, of Śvetāmbara Jainism it is also the secret of its survival and the honourable existence it found in Western India

Before it could attain its full growth, the Śvetāmbara Jainism had to overcome two obstacles, one purely internal, the other being the rivalry of the Digambara Church. By eighth century, as among Buddhists, some lapses in the institution of the clergymen of the Śvetāmbara Jainism had become a regular, hardened, almost integral feature of the Church. A monastic (Caityavasi) order, which did not require the abbots to follow the severe ethical code (prescribed for the monks in scriptures) with any degree of strictness, had come into existence and had by then become very widespread in Western India. The laxities of the Caityavasīs were exposed and condemned by Haribhadrasūri in no (uncertain) terms. The bishops of such abbey-churches, very learned to be sure, exercised powerful influence both in the State and in the society. They were hostile to the ascetics of the Vanavāsī Gaccha—mendicants who practised rigorous austerities—and to the travelling monks of similar categories known as Viharika, Samvegi, Suvihita, and Samvijñānavihari who represented the ancient, original system of Śvetāmbara Jainism. The Pancasar minister at Anhilapātaka was the stronghold of Caityavāsīs in Gujarat. Since the days of its first archbishop, Śīlagunasūri, the State decreed that no Jaina monks of the orders other than those approbated by the Caityavasi authorities could stay in Anhilapātaka. This ban was lifted in 1011 through the efforts of Jinesvarasūri, a head of the group of Suvihita order, who managed, for the purpose, the intervention of the Solanki monarch Durlabharāja. The gates of Gujarat were thus opened for the monks who followed the 'true Belief' or rather the 'right Code' of the Śvetambaras. The die-hard elements of the Caityavasi system must have offered persistent resistance, it seems, to the spread of the other aforementioned orders. We, for instance, hear of Kumaravihara at Kañcanagiri of Jabālpura referred to as 'Vidhi Caitya' which, by inference, indicates the existence of Caityavasi order with a firm footing as late as in 1166. A Caityavasi abbot Padmaprabha was defeated, we gather from literary sources, by Jinapatisūri at a still later date, in 1182, from which point on, the abbey-churches eventually declined in strength.

Digambara Jainism, compared to its counterpart, the Śvetāmbara one, did not prevail in Western India with the same intensity, though, it was known from the seventh century at the very least, in Saurashtra

region, as we already saw. Its bid to war with and oust the Śvetāmbara belief, a war of talents, albeit, fought at the kingly courts through disputations, eventually put it in an ungainly, unenviable position. Three such instances, of historic significance and, those which throw most light on and proved fateful to the future development and spread of Śvetāmbara Jainism, are recorded in the annals compiled by the chroniclers. Kamalakṛīti, the 'space clad', proceeded for a doctrinal collision with Pradyumnasuri, the 'white-clad', at Guhila King Allata's court at Aghāṭapura, he was defeated,<sup>27</sup> Kumudacandra, a scholar suffering from acute pragmatism, blundered in challenging astute and erudite Devasuri at the court of the Solanki potentate Jayasīmha Siddharaja where Queen mother Mayanalladevi herself had presided, Kumudacandra's defeat was as disastrous as his retreat was unceremonious.<sup>28</sup> Gunacandra encountered with Dharmaghosasuri at the court of Cūhamana Ajayaraja at Ajayameru, Śvetāmbara Jainas once more emerged victorious.

But Digāmbara Jainism, despite these set-backs, did thrive and retained its hold on Western India, particularly in the eastern sector of Rajasthan. In point of fact, it had early beginnings or at least the tangible evidences of its footings are known from a date not later than the Pratihara period. There are, for instance, Digāmbara Jaina caves near Śrinagara (Ramgarh) assignable to eighth or ninth century. Padmanandī refers to the existence of Jaina temples at Bara (Baran) in the tenth century. The rock-cut shrine of Padmavati at Nagadrha (Nagda) is dated to 946. The torana of the Digāmbara Jaina temple at Sangner is referable to 954. There are remains of Jaina temples of late eleventh century as well as of twelfth century at Atru, Arthuna and Kishanvilas.

The Khandelvalas (originally from Khandela), Bagheravalas (from Baghera), and Humbata (Humbad) in Vagada locale were and are the chief Vanika communities supporting Digāmbara Jainism in Rajasthan. Mathura Samgha and Mula Samgha were dominantly represented in Rajasthan. Whence came Digāmbara Jainism in Eastern Rajasthan is a point not so easy to decide. Movements from Gujarat,

---

27 Allata is said to have erected a *kirtistambha* at Citrakuta mentioned earlier, to commemorate this victory.

28 The Rajavihara at Anhilapaṭaka was founded from the money Siddharaja offered to Devasuri who, being an ascetic, refused to accept it, he asked the king, instead, to found the temple.

Mathurā and Mālava might all have their share. Central India in the tenth century possessed a fairly large number of Digambara centres in all its sub-divisions—Mālava, which included a portion of the present day Mewad and Uparmal tracts of Rajasthan—Gopagiri, Jejakhukti, and Dahala of the Cedis. The adjacent Rajasthan tracts where Digambara Jainism prevailed, remain united with the greater and more expansive and extensive movements of the Digambaras in Central India. Digambara Jainism seems to have suffered eclipse soon after twelfth century in Eastern Rajasthan as well as in Central India. It, however, prospered fervently during the fifteenth century when it penetrated into Idar area of Gujarat as well. But these are the times which lie outside the range of our discussion.

Moving backward and forward along the vast space-time continuum in Western India with special reference to Jainism, we had a sweeping, very fleeting glimpse indeed, of an intricate drama of the people—Jainas—in their historical setting, as well as their architectural undertakings interlaced, embedded and projected on it. The group of temples we pledged to discuss forms an infinitesimal fraction, a mere ripple in a colossal current of architecture that once surged without inhibition in Western India. It nevertheless can be significant for two facts—consider, for instance, that all the temples at Sahambhari and Candravati, Bhillamāla and Ajayameru, Anhilapātaka and Anandapura (Vadnagar), Karnāvatī and Stambhatirtha, Bhrgukaccha (Broach) Śatruñjaya, and Prabhasa—the pivotal centres of the Jainas as well as with the exception of Śatruñjaya, of the Brahmanists—have been swept away, some places with no traces save literary references to give the barest idea of what they had been, what is more, with the only exception of the Adinatha temple at Anandapura, which preserves an original socle and the lower wall mouldings of late tenth century,<sup>29</sup> Gujarat sector has no early Jaina temple of consequence now left with it.<sup>30</sup> Second, the group under reference covers temples that fully represent the three different, major architectural styles which once prevailed in and are characteristic of Western India. It also helps to comprehend, to a limited extent though, the evolution of a western Indian Jaina temple plan.

<sup>29</sup> DHAKY, M. A., *The Chronology of the Solanki Temples of Gujarat*, 'Journal of the Madhya Pradesh Itihasa Parishad' 1963, p. 22

<sup>30</sup> The small Ambikā shrine near Than datable to late eighth or early ninth century is not of much consequence

We spoke of the three architectural styles, an acquaintance with which must forego the description of the monuments we have in mind. The first two styles—prevailing from the latter half of eighth century to the end of tenth century—precede in time to the third one, by their wedding, the first two acted as parents to the third style which was born at the dawn of eleventh century and which thenceforth became the legacy to and gained currency in the whole of Western India.

With the awareness of the existence of these three styles, and their inter relationships finding a broad but sure definition, there arises a problem of denomination of each single style in question. The *vastuśāstras*, those indispensable codes of structural rules, had little conception of regional styles, they were concerned, primarily and to the last, with the modes of temples and, at most, with their regional distribution. Hence, on this premise, no guidance is available through their agencies, hence we are obliged to look to other sources. That had been done, unconsciously, by scholars through half a century in India to apply dynastic labels to art styles, a workable expedient, it was thought, in the domain particularly of the sculptural art. But that approach overemphasizes the role of political history, oversimplifies the cultural currents, and, underestimates, sometimes even ignores, the potential of the indigenous 'area elements' entrenched deeply in the soil of a given region. The causative factors of a style are, generally speaking, complex, it would be erroneous to reduce them to a few, watertight, rigid rudiments which tend to refer everything to the impact of and initiation by the ruling dynasties and their matrimonial relations. The words which can have a strong pertinence to what we said, have come, now, to us through an authority to whose august office all the information on the current researches on Indian art and archaeology pivots, and whose perception has the subtle facility of an electron microscope to penetrate. "It may be agreed that the dynastic appellations are more convenient stylistic labels to denote certain classes of art products. Even then, the inherent difficulties of dynastic groupings will remain. Perhaps a more logical, if arduous, way would be to isolate the elements of individual dated art-products and thereafter examine the spatial and temporal spread of these elements. The groups that will emerge after this examination may then be named after the region and period of their currency. In such stylistic groupings, the groups should be given stylistic and not dynastic labels."<sup>31</sup>

31 GHOSH, A, *Some Observations on Dynastic Appellations*, 'Seminar on Indian Art', 1962, Lalit Kala Akademi, pp 9-13

The startling truth of these observations and the wisdom of and foresight behind these recommendations are not amiss, now, when we read and re-read the original proceedings where they are recorded. The application of these suggestions—suggestions so sincere in spirit and scientific in outlook—can, and will provide a sounder and yet elastic as well as easily manoeuvrable frame of reference.

We are still not sure what terms we must coin to replace Maurya, or, for that matter, Andhra and Śungan names, those were the times when art and architecture, distinguishable doubtless from region to region to the eyes of an expert, were not so sharply differentiated in much of the outward look throughout the greater part of the subcontinent, or at least wherever such early examples are known to be extant<sup>31a</sup>. But by Gupta, and more truly in post-Gupta period, the regional idioms had begun to materialize, to develop, and to attain distinctness of expression. From this time on, we can be positive in dissociating art and architecture from dynastic denominations and think of, say, regional terms colligated ineradicably but abstractly with the time factor, the chronological axis. Apply it, for instance, to Western India, with which we are immediately concerned—the results are quite rewarding, satisfying. We begin with the Pratihara period. Two major styles 'concordant in certain aspects because of common age, but otherwise independent since their parental sources differed'<sup>32</sup>, existed in the last quarter of eighth century. Osian temples and their congeners in upper

---

31a After this paper was submitted, I came across an extension of Ghosh's original observation which answers my own remark "The planning of the survey has necessarily been on a regional and chronological basis—it is only on this basis that the spatial and temporal developments of architectural elements can be brought out. This basis, it is admitted, may tend largely to coincide with a dynastic grouping—a tendency to avoid which precautions have to be taken, for art and architecture should reflect something less ephemeral than dynastic vagaries. At the same time in cases where all or most of the monuments in a group are the direct outcome of the initiative and patronage of the rulers of a particular dynasty, a dynastic appellation of that group would doubtless be justified." *Cave temples of the Pallavas* (A S T No 1)

32 DHAKY, M A, *Brahmanasvami temple at Varman*, 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol XIV, March June 1965 Nos 3 4, p 381

Rajasthan<sup>33</sup>, and shrines at Roda in Northern Gujarat and their relatives in lower Rajasthan, represent two related but independent expressions of temple architecture. Which one of the two styles shall we call Pratihara? Again, the oldest temples at Citrakuta and Mahanala (Menal) are closely kindred to the temples of the Osia variety, with a few features and nuances that also connect the temples at Roda. Medapata, at this time and for several centuries afterwards, seems to be under the hegemony of the Guhilas, and not, for that matter, the Pratihāras. Let us follow the next case. The Paramaras of Arbudamandala (Abu), Bhilamala, and Jabalipura were ultimately of Malava extraction. But the styles of architecture that prevailed in the tenth and eleventh centuries in the territories ruled by them were related to those that were current in Medapata and Gujarat, and not the one that was followed in the Malava province under the aegis of the Paramāras of Dharā. Incidentally, several different dynasties governed over specific portions of Gujarat, while Medapata, as already stated, was ruled by the Guhilas. In Medapata itself two styles flourished, one akin to Osian as already stated, the other one, in lower territory, nursed a style which aligns with Arbuda and Gujarat. Take, again, the case of temples at Kiratakupa (Kiradu). Who the authors of these temples were, is still not certain. Agreed, Cahamanas as well as the Paramāras occupied this city in the latter half of twelfth century, but the temples in question were already in existence there, the latest being older by three generations than the known facts of history. Kiratakupa temples suggest stylistic affiliations with both upper Rajasthan as well as lower Rajasthan, even Gujarat. What dynastic label shall we attach to them? The examples can be multiplied to demonstrate the futility of the exclusive dependence on dynastic appellations. Instead, a regional classification regulated by a chronological yardstick in relation to historical facts must prove a much more versatile, precise instrument of reckoning.

This implies, radically, new approaches to the old problems, alteration of methods, but also of interpretation by which to arrive at more comprehensive, more sensitive, more valid and perhaps more convincing solutions.

Western India has figured so often in our discussions. The

---

33 The details are mentioned in my paper *Old Temple at Lamba and Kamestara temple at Auwa* to appear in the 'Journal of Asiatic Society', Calcutta.

geographic sense implicit in the term has to be more specific when cultural meaning is attached to it. For our purpose, it includes two provinces, Rajasthan and Gujarat only. Parasnagar in the North<sup>34</sup>, Parol near Bombay<sup>35</sup>, Osia and Kiradu on the western-most and Badoli on the eastern extremity are its precise territorial limits as defined by the art-styles.

Within the ambit of this definition Maharashtra remains excluded from Western India. Some scholars include the Deccan in Western India. The Deccan itself, according to these authorities include Kunkana (Konkan) as well as Kuntala. But Kuntala along with Karnāta, belong culturally with Southern India. If the Deccan means modern Maharashtra and Maharashtra had, as its heart the Seunadesa of the mediaeval period, it does not form, as judged from its art and architecture, the part of Western India but stands midway between Malava and Kuntala, possessing at most a few links with Gujarat. The linguistic and racial patterns together with historical happenings and geographical factors, plus the art and architecture draw Rajasthan and Gujarat very close, into one harmonious whole which corresponds with the western part of the subcontinent. Since half a century now, Gujarat has been changing its visage faster than Rajasthan true. But in the times to which we refer, the bond of unity was much stronger, the equivocality of culture, much harmonical, than would seem on the surface today.

Together Rajasthan and Gujarat cover a vast, extensive surface area, which precludes absolute homogeneity despite unity, of cultural expression, or for that matter, of the architectural style. There were, in fact, four distinct styles of temple architecture. The style, the examples of which are the oldest<sup>36</sup>—the Saurashtra style—was confined to lower Saurashtra and western Kutch exclusively. This severe style has its own independent story of evolution as well as of degeneration<sup>37</sup> and has in fact contributed nothing to the development of the fourth style

34 As indicated by the old Śiva temple there

35 Parol is at present in Maharashtra State. The old temple here, of early eleventh century, is a perfect representative of the contemporaneous architectural style of Gujarat.

36 These have been discussed in details by J. M. NANAVATI and the present author in their monograph titled 'The Maitraka and the Sindhava Temples of Gujarat' now in press with 'Artibus Asiae'.

37 Ibid

Solanki style in honour of the dominant dynasty from Gujarat of the self-same denomination who held sway on the major portion of Western India at the height of its power. For reasons mentioned and the premises defined, we shall henceforth call it Māru-Gurjara. The validity of this new nomenclature has been borne out by the studies of U. P. SHAH on Western Indian sculptural art; this great authority has arrived at and now favours the self-same threefold classification for the figural art of the Western India of eighth century and after.

To the temples now we shall turn, equipped with our new definitions. All the three styles remain represented by the examples we will notice. The temples selected here for description are relatively more important and of these the author possesses firsthand knowledge.

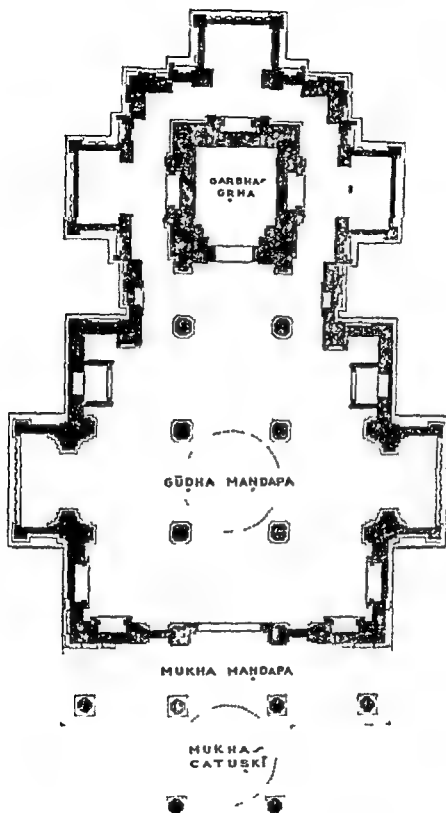
## I. MAHĀVĪRA TEMPLE, OSIA

Ancient Ukeśa, present Osian or Osia, had been a town of some consequence in Pratihāra times as well as in later Cāhamāna period. That is attested by the presence in this town of the now extant thirteen temples of the Pratihāra period, being the largest group known at one place of that age in Western India, and by a few more of the later times. To the Jains the site is of triple significance: it is the centre of nativity of the Ukeśavāla banias; a town from which Ukeśavāla Gaccha emanated; and, the oldest Jaina temple now extant in Western India, the sanctuary of Mahāvira, exists at this place. Ukeśa must have been a very powerful nerve-centre of the Brahmanical as well as Jaina religious activities in older days, bereft though of its original lustre now.

The celebrated temple of Mahāvira is located at the west end of the town.

The temple complex comprises a vast Jagatī (Terrace) which supports the Main Temple and subsidiary shrines and structures. The Main Temple, northerly oriented, consists of: (1) Mūlaprāsāda (Sanctum Proper) of the *sāṇdhāra* class connected by a *kapilī* (buffer wall) to the (2) Gūḍhamanḍapa (Closed Hall) followed by the (3) Trika or Mukhamanḍapa (Vestibule) provided with a Mukhacatuṣkī (Porch). At some distance in front of the Mukhamanḍapa is located the (4) Torana and a pair of (5-8) Devakulikās (chapels) to the right and left of the free space between the Mukhamanḍapa and the Torana. On either side as well as the back side of the Mūlaprāsāda runs a (10) Bhramantīkā (Cloistered Corridor). Just in front of the Torana is the (11) Valānaka or Balānaka (Entryhall) which is also known as





Plan of Mahāvira temple Osia

Nalamandapa by virtue of its construction above the principal stairway of the Jagati. A subsidiary entrance with an (12) Ubhayamukhi Catuṣkī (Bifacial Porch) is located on the east, and just near the eastern extremity of the Valanaka. The Valānaka is connected with a (9) Devakulika at its eastern walling.

#### (1) Mūlaprasāda

The Mūlaprasāda, about 17.77 M wide, is a square of 171 anga on plan and thus has three proliferations—the *bhadra* (central offset), *pratiratha* (juxta-buttress), and *karna* (corner)—in the proportion of 44 : 1 : 2. The elevation (Figs 1 and 2) covers three divisions: the *pīṭha* (socle), *katī* (wall face) and the *śilāhara* (spire).

The *pīṭha* comprises a sequence of six bold, heavy, and neatly cut mouldings commencing from a large *bhūtā* (stylobate), a wide *antarapātra* or *kandhara* (fillet) followed by a *kapota* (cornice) decorated with closely set *candrasalas* (*cāitya* arches) alternating with half lotuses. Next comes a second, less wide but likewise plain *antarapātra* and finally tops the *vasantapattika*, that is, a band, carved in this instance, with what seems a degenerated *acanthus scroll*.

The *katī* is made up of three parts: *vedibandha* (podium), *jaṅgha* (entablature) and a *dvistara varandika* (bistrated principal cornice). The *vedibandha* possesses the normal sequence of five mouldings—*khuraka* (hoof), *kumbhā* (pitcher), *kalasa* (torus), *antarapātra*, and *kapota*—where however, the *antarapātra* is of meagre proportions. The *kumbhā* of each of the bifacial *karna* on the rear is decorated with niched divinities such as two-armed Kubera, a two-armed Gajalakṣmī (?), Vayu, and a *mithuna* (couple). The *kapota* shows *kalikas* (buds) in suspension, a feature adopted from wooden architecture, the parallels of which are known from the older temples in Bhubaneswar in Orissa and Roda in Northern Gujarat. The *karna-jaṅgha* shelters the two-armed Dīkpalas (Regents of the Quarters)—Indra, Agni, Yama and Nirṛti—in framed niches, each one topped by an archaic *udgama* (pediment). All the three *bhādras* (balconied windows) substantially project out. The *vedibandha* here is replaced by handsome, square vase- and foliage pillars, the intervening space between which is occupied by a *rajasenaka* (deep fillet) decorated with perforated and grooved double axes followed by a *vedika* (balustrade) carved with rich, gracefully flowing vines and geometric patterns capped by an *asana-pattika* (seat). The void above is blocked by the stone trellises thrown into boxes. The grille in the west *bhadra*, with a different motif in each

box (Fig 3) is particularly pleasing. The upper end of the *lati* is marked by a *padmapattika* revealing a chain of half lotuses. This feature is known in several Brahmanical shrines at Osia itself and at Roda in the case of Temple I. Above this lotus band comes the *varandika* formed by two cornices in between which is a deep *kanṭha* (fillet) decorated with palmette design.

The *sikhara* above the *Mulaprasada*, in the elaborate *Maru-Gurjara* style, is not the original one. It is constituted by *karmas*, *śrṅgas* (turrets), *uraśrṅgas* (leaning half spires) and the central *mulamañjarī* (main spire). The normally seen *rathika* (framed panel) in the *bhādra* portion of the *sikhara* is substituted here by a projected *gavakṣa* (balcony) which seems a very early and so far known the only one precursor of that feature so commonly met in the fifteenth century examples in Western India.<sup>40</sup>

## (2) *Gudhamandapa*

The *Gudhamandapa* which is 10.65 M wide is likewise square but *dvī* *anga* on plan and hence possesses only two projections—*bhādra* and *karna* (Fig 1). In elevation it shares the mouldings of the *Mulaprasada* upto *varandika*. The *karna kumbha* on the front is ornamented with niched figures of the pairs of *Yakṣa* and *Yakṣī* and on the west with *Kubera*. The *jaṅgha* on the front *karna* shows niched figures of *Sarasvatī* and (3) *Parsva Yakṣa*<sup>41</sup> on the left one and *Acchūpta* and *Apraticakra* on the right one. The rear *karna jaṅgha* of the *Gudhamandapa* has a sunk niche (now vacant) on either side.

The superstructure of the *Gudhamandapa* is a *tribhūma phamsana* (three tiered pyramidal roof) of great beauty and consistency. Its *prahara* (base) is formed by a *rupakantha* (astragal with figures) which shows dancing *vidyadhara*s and *gandharva*s playing musical instruments in discrete panels. The *rupakantha* is capped by a *chudya* (hood) followed by an *antarapatra* carved with chequer pattern. Each of the four corners of the *phamsana* at this stage is surmounted by a graceful

40 The study of the extant temples, strangely enough, does not reveal the presence of such *gavakṣas* in the *sikhara* dating before the fifteenth century. In the late instances however, the *gavakṣa* is seen supported by *madalas* (struts) not found in the Osian antecedent.

41 The attributes of this two-armed *Yakṣa* are missing, but his head is canopied by a seven-hooded cobra.

*śṛṅga*. Each of the two *bhadra* balconies is topped by a *parikarma-yukta rathikā*<sup>42</sup> harbouring Kubera on the west and an unidentified Yakṣa on the east. A *śikharikā* flanks on either side of the *rathikā*.<sup>43</sup> From the centre of the first tier of the *phāṃsanā* projects the *urahphāṃsanā* above the eastern and western *bhadra* and it is flanked on either side by half *siṃhakarna* (pediment). An *antarapatra* decorated with a check pattern intervenes between the first and the second tier. The east, north, and the west face of the tier shows a *siṃhakarna* flanked on either side by its half replica. The framed panels locked in each of the three central *siṃhakarna*s contain a seated Jina figure on the east and west and Kubera on the north. Each of the four corners of this tier is decorated with a very elegant *karṇa kūta* rendered as an aedicule of the complete shrine with a *phāṃsanā* superstructure. Once more an *antarapatra* finds its place, now decorated with *ratna* (diamond) in panels. Next comes the third tier with a single *siṃhakarna* projecting from the centre in each direction. A seated Jina figure is placed in each one in the middle of the mesh. Now comes a shorter, plain *antarapatra* and the *skandha vedī* (covering slab), a short *grīvā* and the boldly fluted *ghaṇṭā* (bell) crowned by a *kalāśa* (pitcher-finial) which may not be original.

### (3) *Mukhamanḍapa*

The socle of the *Mukhamanḍapa* has suffered extensions in recent times, which mask the original contour completely. The free standing pillars over this *pīṭha* support the *phāṃsanā* superstructure above, which harmonizes beautifully with the *phāṃsanā* of the *Gūḍhamanḍapa*. It is two tiered and graced at the open corners by *prāsādikās* (miniature temples). The figures in the three panels of the *siṃhakarna* on the east are obscured by plaster coatings. A Yakṣi with a lion vehicle is discernible in the central panel. The corresponding panels on the north reveal the three *Mahāvīdyās*—*Gaurī*, *Vairoṭyā* and *Mānaśī*—respectively. The western *phāṃsanā*, on the north face, shows the seated figures of Yakṣi *Cakreśvarī*, *Mahāvīdyā Mahākālī*, and *Vāgdevī*. The west face shelters *Mahāvīdyā Mānavī* flanked on either side by a Yakṣi which cannot be identified on the strength of the known texts.

The two tiered *phāṃsanā* of the *Mukhacatuṣkī* is crowned by an unfluted *ghaṇṭā*; its corners are relieved by *Nāgara-kūṭas*. The three panels in each of its three pediments likewise enshrine divinities. The

42 Framed panel.

43 At Roda, in Temple VII, we notice miniature *phāṃsanā* instead.

east face presents Mahāvīdyas Kālī and Mahāmanasī and (?) Varuna Yakṣa, the north face has the figures of Yakṣa Sarvanubhūti, Jina Rśabha, and Yakṣī Ambikā, the west face shows Mahāvīdyā Rohini with an unidentified goddess on its either side

The *kapili* connecting the Sanctum Proper and the Closed Hall has the same elevational mouldings as the latter two. The *kumbha* here is figured with Sūrya on the east side and an unidentified goddess on a corresponding position on the west. On its *jangha* stands *Isā* on the east and Varuna on the west. Above its *tarandika* is placed a large *larma* or *prasada-putra*, the only early instance of that feature that was to be most popular in the fifteenth century and subsequent times in Western India.

Turning now to the interior the *tri-anga garbhagrha* (cella) is plain and relieved by three large, principal niches which are now vacant. The details of its richly embellished doorframe are concealed under the recent layers of colours and glass inlay work. The engaged pillars on either side of the doorframe and the two free standing, in their alignment in the *mukhalinda* (*antarala*), are of the Bhadraka class. The ceiling of the *mukhalinda* as well as that over the bay joining the *sala* (nave) is masked by recent shrill coloured inlay work. The niche in each of the two *mukhalinda* walls, is now vacant. The four pillars of the *sala* represent a variation of the Rucaka (square) class with cut off corners. The vase and foliage members *nagapasa* with a *naga* in half human form at the corners, and bold *grasamuḥkas* garnish these pillars. The pilasters of the *bhadrās* in *parsvalindas* (aisles) are almost of the same type but shorter and thinner. The ceiling above the *sala* is of the Nabhicchanda (concentric) order formed by archaic *gajatalas*. Inside the *bhadra* balconies are framed images of the Jinās installed during later Cahamana Period. In all, there are ten deep sunk niches now vacant except the two in the walls of the Gudhamandapa. The last-noted two niches, one on each limb of the bisected south wall contain respectively the Dikpala Kubera and Vayu, thus completing the sequence of eight when counted along with the six carved on the outer wall of the temple. In fact, this interior northern wall seems the theoretical fourth wall complementing the three exterior walls as per the tenets of the Maha Maru style.

The complex *surasenaka* (bisected *cattya* arch) surmounting each niche in the Gudhamandapa, enshrines a divinity. Excepting the two niches (in east and west wall) where the figures are obscured by the carved and panelled walls of the cabinet-like *lhattalas* and the two

Dikpala niches in the south wall, which are narrow, the order of the images as one perambulates from north-east to north-west in Rohini Varotya, Mahamanasi, and Nirvani. The large panel above the architrave in each *bhadra* shelters an image of Jina Parsvanatha with attendants. A *rupadhara* (figural belt) bearing a series of figures in panels such as, perhaps, Parents of Jina, run along the upper end of the walls of the Gudhamandapa. The broad *trisakha* doorframe of the Gudhamandapa has the *bahyasakha* (outer fascia) decorated with lotus leaves the central one the *khalvasakha*, is decorated with jewelled buckles. The inner fascia has been left plain. The pilasters flanking the doorway show respectively the figures of Ganga and Yamuna above the brackets. In a *rakhi* above the door is enshrined the image of Jina Parsvanatha. A *rupadhara* is stretched along the upper edge of the wall.

The pillars of the Mukhamandapa reveal the vase and foliage order at its finest. With slight variation, such as the presence of *vidyadhara* belt their decoration broadly conforms to the one noticed on the pillars of the Gudhamandapa. They are six in number, four in one row plus two of the Mukhacatuska in front. The pair of pillars that confronts the door of the Gudhamandapa, possesses extra figural decoration on its upper portion. One of the two, just above the *kumarsira* (atlantan bracket), shows Yaksa Sarvanubhuti, the other one, on the corresponding position, carries what could be a form of Parsva Yaksa.

The space between the four pillars of the Mukhamandapa and the wall of the Gudhamandapa is covered by a wide, prominently ribbed *kola* course simulating timber construction such as exactly paralleled in Harshara Temple No. 3 at this place. The form of the *kola* is however quite distinct from the one known in Maha Gurjara temples.

#### (4) Torana

The Torana (Fig. 4) in front of the Mukhamandapa is a distylar monument erected according to the epigraph on its lintel in 1018. Each one of its two pillars stand on a *mahapitha* of the traditional Western Indian sequence of mouldings current during the Mediaeval period. It thus shows after the *bhutta*, a *chajjika* (rooflet), *jadyakumbha* (inverted *cyma recta*) once more a *chajjika*, followed by a *grasapaṭṭika* (band of *kirtimukhas*) *gajapitha* (elephant course), and *narapitha* (human course). The *kumbha* of the *kumbhika* (base) of the shaft shows seated and niched Jina figures on all its four faces. On its *jangha*

above, stands a figure of Jivantasvami Mahāvira in a finely carved niche on all the four faces. The shaft proper starts with an octagonal belt containing eight panels, each one bearing a seated Jina figure. The belt with sixteen faces above shows crisply carved, flaming leaves with a *vidyadhara* bracket on each one of the four cardinal points. The circular section which now follows shows a *rupadhara* (figural belt), a vine pattern, and the *grasapattika* followed by *bharani* (abacus) and *taranga sūsa* (roll bracket). The lintel above is featured with a vine design and a band of half lotuses. The *kutachhadya* (ribbed awning) covers the top of the lintel. A *tilaka* crowned by a *ghanta* is placed at each of its two extremities, while, in the centre, a large *tilaka* showing addorsed Jina figures serve the dedicatory purpose of the Torana. A large peacock turning its head to the back is placed on either side of the central *tilaka*, similar smaller ones occur at the extremities beside the *tilakas* there. Over the *tilakas* is thrown a graceful *andola malika* in lieu of the *ulika-valana* we commonly notice in Gujarat examples.

#### (5-8) *Devakulikās*

The two pairs of *Devakulikās*—one to the east (facing west) and the other to the west (facing east) seem at first sight exactly alike, the differences among them of details despite the sameness of plan (a *tri-anga* Latina—*ekandaka*—shrine with a *mukhacatuskī*) and size the shrine in each case being 3.048 M in diameter.

The northern *Devakulikā* (No 1) of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings. Above the *kharasīla* (foundation cap) carved on the face with half lotuses comes *bhūta* decorated with half diamonds followed by *jadyakumbha* carved with simple lotus leaves, at each of the three *bhādras* is found an *udgama* motif soldered with *jadyakumbha* as found with the earlier temples at Nadol. Now comes *karnika* (knife edged moulding) followed by *grasapattika*, *chajjika*, *gajapīṭha*, and *narupīṭha*.

The northern *Devakulikā* of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings.

At each *pratiratha* the *kumbha* of the *vedibandha* shows half lotus as in the earlier temple—of Navalakha Parsvanatha—at Pali. The *kumbha* at each *bhādra* shows a figure of a *Vidyadevi*, *Rohini*, *Acchupta* and *Vairoṭya* can be identified. *Kumbha* on one of the *karnas* shows figure of *Ambika*. *Kumbha* on the southern *kapila* shows *Brahmasanti* *Yaksa*. The corresponding northern one shows *Yaksi Cakresvari*.

The *janghā* displays *Dikpālas* on the *karnas* and *apsarases* on the *pratirathas* as well as in *salilāntaras* (recesses) The *apsaras* *Śucismitā* (holding a mirror) on the northern *pratiratha* is a superb piece of chiseling The *salilantara* beside shows *apsaras* *Menakā* with *cāpa* and *dhanusa* The *janghā* on the either *kapilī* shows the standing figure of *Jivantasvāmī* The three principal niches in the *bhādras* harbour seated *Jaina* images with *parikaras*, that on the south (Fig 5) is of *Pārśvanatha*, the one on the east may be identified as *Mahāvira*

Above the *janghā* of the wall comes the *bharanī* (capital) followed by bistriated *varandika* and the *kūṭacchadya* The superstructure of the shrine is formed by a *Latina Śikhara*

The *mukhacatuskī* of the *Devakulikā* shows vase-and-foliage pillars and a *Nabhicchanda* ceiling The *trisaṭha* doorframe shows *patrasakha* with undulating creeper, *rūpastambha* flanked by *bakulika* followed by *bahyasakha* carved with lotus leaves The *rūpastambha* shows figures of *Vidyadevis*, among them *Vajrasinkhala*, *Vajrānkusi*, *Apraticakrā*, *Acchupta* and *Kalī* may be identified

The *uttaranga* architrave of the doorframe shows *Jina* figure in the centre as well as at the extremities. In between the latter, once again, the images of *Vidyadevis* such as *Naradatta*, *Kalī*, *Gaurī*, and *Gandhārī* may be discerned Above the *mukhacatuskī* is found *samīarana* (bellroof) now partly restored

The second *Devakulikā* (No 3) of the eastern pair is even more ornate than the last one Its *pītha* is similar to the last one except that the *jadyakumbha* shows elaborately carved leaves such as at *Someśvara* temple at *Kiradu* The *narapītha* here includes *Jina-kalyāṇakas*, and incidences and scenes showing marriage procession of *Neminātha*

The *kumbha* of the *redibandha* is heavily ornamented showing a thin *grāsapattika* with *manibandha* (jewel band) together with deeply carved *ardharatna* (half diamond) on *pratirathas*, and elsewhere figures of *Vidyadevis* At the shoulder, the *kumbha* is decorated with indented *aśoka* leaves The *Vidyadevis* include *Naradattā*, *Gaurī*, *Rohinī*, *Mahāmānāsī*, *Vajrānkusi*, *Vajrasrṅkhala*, and *Gandhārī*. *Heramba* is spotted at one place in lieu of *Vidyadevi*

The *bhādra* niches of the *janghā* are vacant The *karnas* as usual reveal *Dikpāla* figures while *pratirathas* and *salilāntaras* display *apsaras* figures The *pītha* mouldings of the *mukhacatuskī* of this temple show some variation Above the *chajja* comes *ghantamala*, *rajasenaka*, *veduka*, lattice, and pillars of the vase-and-foliage order such as are



known in the temples at Chohtan. The lintels supporting the ceiling betray typical diamond—and—double volute pattern such as known from the porch of the Sun temple, Mudhera. The ceiling itself is of Nābhicchanda order. The pair of pillars shows finely carved cāmara-bearers on their frontage.

The pañcaśākhā doorframe comprises *patraśākhā* with ■ deeply carved foliate scroll, *rūpāśākhā*, *rūpastambha*, again *rūpāśākhā*, and lastly the *bāhyaśākhā* showing a variant foliate scroll.

The *rūpastambha* panel harbour Vidyādevīs, four in either instance : Rohinī, Prajñaptī, Vajraśrīkhalā, Mānasī : and, Acchuptā, Vairoṭyā, and Yaksī Nirvānī etc.

The *uttaraṅga* harbours Pārśvanatha in the centre flanked by three seated Vidyādevīs on either side; among them Cakreśvarī, Rohinī, Mahāmānasī and Mānavī may be discerned.

*Samvaraṇā* with three *raṭhikās* tops the porch.

The northern Devakulikā (No. 2) of the western pair (Fig. 7) is almost a duplicate of the Devakulikā No. 1 in the eastern pair. The *jāṅgyakumbha* of its *pīṭha*, however, does not show *udgama* motif on *bhādra* points; and, in *mukhacatuṣkī* section, *chajjikā* is followed by *grāsapaṭṭikā*.

The Vidyādevīs, Yaksīs and other Jaina goddesses on the *kumbha* faces of the *vedibandha* include Sarasvatī, Naradattā, Mahākālī, Vairoṭyā, Cakreśvarī, Acchuptā, Ambikā, Vajraśrīkhalā and others.

The *jaṅghā* shows the usual Dikpālas and *apsarases*. *Jivantasvāmī* too is found on the *kapilī* parts. The *bharanī* above the *jaṅghā* is round and decorated with leaves in suspension. The pillars of the *mukhacatuṣkī* show *cāmara* bearers as in the last-noted example. They support a Nābhicchanda *vitāna*. The *pañcaśākhā* doorframe displays ■ deeply carved creeper on its *patraśākhā*; the latter is followed by a *rūpāśākhā*, *rūpastambha*, ■ *rūpāśākhā* yet again, and *bāhyaśākhā* with ■ beautiful creeper.

The Vidyādevīs on the *rūpastambha* include Prajñaptī, Vajraśrīkhalā, Vajrāṅkuṣī, Cakreśvarī, Nirvānī, Acchuptā, Vairoṭyā and one more who cannot be identified.

The Jina figure is as usual found in the central panel of the *uttaraṅga*. The Vidyādevīs here include Mahāmānasī, Mahākālī, Rohinī, Acchuptā and others.

The *Śikhara* above the shrine proper is of the *Latina* class similar in details to that of No. 1. The *raṭhikās* of the *saṁvaraṇā* or the porch harbour seated Jina figures.

The neighbouring Devakulikā (No. 4) has a *pīṭha* similar to the last-noted one. The *kumbha* of the *vedibandha*, as in the previous instances, shows Vidyādevīs etc. on the faces. These include Mahāmānasi, Mānasi, Acchuptā, Valroṭyā, Mahākālī, Manavī, Cakreśvari, Vajraśṛṅghalā, Prajñaptī (?), Rohiṇī, and Brahmaśāntī Yakṣa.

The *jaṅghā*, besides the usual divinities, shows Sarasvatī and Cakreśvari on the corresponding positions at *kapilī* parts. The *bharaṇī* above the *jaṅghā* is square with leaves in suspension.

The *mukhacatuṣkī* possesses the usual Nābhicchanda vitāna. The doorframe is likewise of the normal *pañcaśākhā* type. The Vidyādevīs as usual grace the *rūpastambha* and the *uttaraṅga*. On the former they are in order, Rohiṇī, Vajraśṛṅghalā, Vajrāṅkuṣā, Valroṭyā, Acchuptā, Mānasi, and others; on the latter are seen Cakreśvari, Rohiṇī, Mahāmānasi and so forth.

The *saṁvaranā* above the *mukhacatuṣkī* is the most perfect example of the kind. In its *rathikās*, in each of the three instances, a seated Jina figure comes to view.

#### (10) Bhramantikā

Behind the Main Temple runs a corridor with about eight pillars in its southern sector, which are, as suggested by their form and details of carving, akin to those known from the main Temple itself. The eastern and the western extensions are of later times; each one, almost in its middle part, possesses a Devakulikā (No. 6 and 7) with a *śikhara* stylistically assignable to late eleventh century.

#### (11) Valānaka

A few meters north of the Torana is situated a large Pavilion built over the stairway and the subterranean chambers located on either side of the latter. Although this Hall suffered renovations in antiquity by causes yet unknown it still retains much of the original structure intact. Its dimensions are fairly generous for that age, a rectangle of about 15.85 M × 7.32 M with extensions to the north made at a later period.

Its south face, which confronts the Torana, is semi-open with some fragments of the original *mattavāraṇa* (seat-back) with a *gajamuṇḍa* (elephant head) found still in situ. There are twenty-six free-standing columns in the Hall arranged in four rows; except those of the central octagon which support a large *karoṭaka* (ceiling), the rest are original, contemporary with the Main Temple and probably undisturbed.

The pillars of the central octagon are like those seen in Devakulikā No 4 here. Lintels supporting the central ceiling reveal a degenerated diamond-and-double volute pattern. Above the octagon comes a polygon of sixteen sides followed by *karnāḍardarikā* (cyma reversa with arris), *rūpakantha* (figural belt) with sixteen *apsarases* standing on large *lumbukās* (inverted bells) against the background of the three *kola* courses, the latter followed by four *gaṇṭaṭaḷu* courses, where each *gaṇṭaṭaḷu* is of the quadruple variety, and finally in the centre a small *padmakasara* (staminal tube).

Carved in the east part of the north wall are two old niches one of which bears an inscription declaring the renovation of the Hall by one Jindaka in 956. There are other large niches sunk in the east and west wall but of little consequence.

A Devakulikā (No 5) attached to, and having its opening in the middle part of the east wall within the Hall deserves a closer examination. The tiny, faceted pillarets of its porch lie only slightly behind the alignment of the engaged pillars of the east wall.

The Devakulikā in question (Fig 6) is smaller by about 25 cms in diameter than the four described in the foregoing pages. It also differs in some of its elevational features.

Above the *kharasṭa*, the *pīṭha* is supported on a *bhittā* showing half diamond and *thakarika* decorations, it is followed by a *chayika*, *jaḍya-umbha*, *karnika*, and *vasantapatṭika* carved with a scroll. The *kumbha* of the *vedibandha* shows half lotuses and *ardharatna* motif carved in bold relief. The divinities on the *jaṅghā* include *Dikpālas*, *apsarases* such as *Suciṣmita* and *Putravallabhā*, Jina images in the three principal niches where *Pārśvanatha* may be identified in the back one, and lastly, the standing image of *Sarasvatī* in each of the two *kapuṭi* faces, in a specially designed niche crowned by a *phamsanā* pediment in lieu of the normal *udgama*. *Vyalas* are noticeable in the *salāntaras*. A part of the *jaṅgha* on the east is badly damaged, at this place three images are missing. The *Latina śikhara*, partly restored, is carved with the grooved *jala* work.

#### (12) *Ubhayamukhī catuṣkī*

This double porch, opening inside as well as outside on the east near the eastern extremity of the *Valānaka*, possesses a pair of boldly carved, very old pillars on either side. The ceilings demonstrate a vigorous, full-blown, large lotus in each case.

The original date and the chronology of different structures associated with the temple of Osian Mahāvira have so far remained in confusion. Jaina writers of the middle ages were themselves in darkness. The Upakeśa gaccha paṭṭāvalī postulating fifth century B. C. for the cult image and the town of Osia is nothing but mythical. On the strength of all available historical and archaeological evidences, Osia, it would seem, did not exist before eighth century. Kakkasūri in his *Nābhinandana Jinoddhāra* (1337) mentions that the temple was founded in 961, a statement also paralleled in *Oswal utpati*.<sup>44</sup> But that date is nearer to the one of the Jindaka's renovation of the Valānaka and not applicable to the foundation of the Main Temple.

The writers of the present century are only a little more informed than the mediaeval chroniclers. BHANDARKAR's observations, the earliest ones available, may be examined at the outset. "The temple is, like most ancient Jain temples, enclosed both at the sides and the back by a row of subsidiary shrines, which, to judge from their style, are not contemporaneous with the temple but belong to tenth century. They were probably constructed at the time when the *naḥ mandapa* was repaired by Jindaka."<sup>45</sup> The Devakulīkās are doubtless later; but the matter is not so simple at that. None of them seems to be of Jindaka's time; they belong to different dates as we will have demonstrated soon. Commenting on the *śikhara* of the Main Temple, BHANDARKAR observes: "The spire of the temple has obviously been rebuilt with the old materials. I gathered from the villagers that it was in ruins a hundred years ago, and was rebuilt of fallen pieces. This is also seen from the fact that under *āmalasāra* there is a human face on each of the four sides, a characteristic found in almost all modern temples in Gujarat and Rajasthan."<sup>46</sup> A closer examination of the *śikhara* reveals facts which contradict BHANDARKAR's deductions in their main part. The *śikhara* is for certain old, though not original. It is a replacement at some date in the early eleventh century for an eighth century super-structure. This is proven by the *jāla* type, the *aṇḍaka* types (which include *karmaśrīṅgas*), *gavāksas*, etc. In fact KRISHNA DEVA who surveyed this temple very thoroughly in about 1959, had reached the same conclusion.

44 SHAN, AMBALAL PREMCHAND, 'Jaina Tirtha Sarva-Saṅgraha', Vol. I, Pt. 2, (Gujarati; 1953), p. 173.

45 BHANDARKAR, D. R., 'Annual Report of the Archaeological Survey of India' 1908-9, (Calcutta 1912), p. 108.

46 Ibid.

We shall not dwell on OJHA's statements which follow BHANDARKAR and which are not very clear in contents. There is yet another authority who recorded his observations on this temple. PERCY BROWN thus writes - "It appears to have been first built at the end of eighth century, and then repaired and added to in the tenth century, so that it is a record of development over two periods. This is shown by the changes in style of the building throughout, but particularly in the character of the pillars, in which it is possible to compare those of the mandapa belonging to the original structure with the latter example in the second porch, this latter apartment or *nal* mandapa is so called because it was erected subsequently over the *nal*, or staircase, leading into the interior of the building. To add to the history of this temple, the torana or entrance archway appears to be even a still later addition, probably made in the eleventh century. In this one building alone, therefore, it is possible to follow the course of the style over a period of several centuries."<sup>47</sup>

To PERCY BROWN's observations following corrections may be applied. The Main Shrine suffered no renovation except replacement of the *sikhara* in the eleventh century, there are thus no changes throughout the style of the building,<sup>48</sup> the *nal* mandapa still possesses considerable material that is original, of the eighth century and in situ. PERCY BROWN's complete silence on the Devakulikās is intriguing and unless these be added, it is not "possible to follow the course of the style over period of several centuries."

The sequence of constructional activities in this complex can be visualized on the strength of the detailed style-critical analysis seconded, wherever known, by epigraphic evidences. Accordingly, following stages seem to have ensued. The Jagatī with its eastern Ubhayamukhī Mukhacatuskī, the Valanaka, the Main Temple with the Mukhamandapa, and the southern part of the Bhramantika were built at one time, that is when Vatsarāja Pratihāra ruled according to Jindaka's inscription. All these structures follow the Maha Maru style in its virginal purity. They are the oldest in this complex. Jindaka repaired the Valanaka in 956. Before his times, perhaps, the

---

47 BROWN, PERCY, *Indian Architecture* (Buddhist and Hindu Periods), Second Edition, p. 140.

48 SHRI KRISHNA DEVA has very carefully examined this temple. His own conclusions on this issue are exactly the same. He visited the Osia group of temples some years previous to my own visit.

north face (confronting the town) of the Valānaka may be semi-open as its south face is. He closed it and caused the niches to be built in the wall so formed. A generation later, Devakulikā No. 5 was erected and shunted to its eastern walling. It now followed the Mahā-Gurjara style with a few features of late Mahā-Māru, such as the *jāla* of the śikhara. The *piṭha*, the *jaṅghā* with *vyālas*, are all after the Mahā-Gurjara tradition. During the late tenth century, Mahā-Gurjara style had crossed its traditional frontiers and entered into Marumandala via, perhaps, Pali to which we shall refer later. In fact in this Devakulikā, the two styles meet but Mahā-Gurjara tends to dominate. At the next stage, in 1018, the Torana was set up. It is precisely at this time that the present śikhara of the Mūlaprāsāda of the Main Temple was built, and Devakulikā No. 1 and, soon after, No. 2 (confronting each other) were erected. The figural carving on the Torana and that on the latter Devakulikās, particularly No. 1 closely agree. The style of all these structures is what we should call the early Māru-Gurjara, the more perfect example of which is Devakulikā No. 3 erected possibly a decade hence. The Devakulikā No. 4 was to be added as late, perhaps, as the end of eleventh century as suggested by its coarse carving when the Bhramantikā was extended along east and west with its two embedded Devakulis (Nos. 7 and 8). At this time or perhaps a little later, the central twelve original pillars of the Valānaka were replaced by eight new ones in a different style for supporting a new great ceiling of the typical Māru-Gurjara tradition. The extensions of the Valānaka were also made during this time. The history of the temple thus covers three centuries of building activities.

The contribution of this Osian complex to the study of Jaina art and architecture is significant as its initial landmark as well as for the wealth of information and artistry it reveals. The Main Temple, a fine piece of Mahā-Māru architecture, reveals the oldest example of Jaina kind of Trika or mukhamandapa (*chacauki*). Its rich treasures of Jaina iconography are the earliest so far known in the context of temple decorations. The Devakulikās themselves are little masterpieces of architecture and demonstrate a further development of the Western style in the making; at the same time they are illustrative of progress made in Jaina iconography. The fact that they were absent in the eighth century and that they are fewer in number and placed discretely—not in coalescence—may indicate that the Jaina way of temple planning was unknown in eighth century and was not effected even in the early eleventh century since inconsistent with the original plan. The

*rangamandapa* (dancing hall)—the glory of the Jaina temples—had not yet materialized. For noticing further development in Jaina way of temple planning, we must turn to Varman.<sup>49</sup>

## II MAHĀVIRA TEMPLE, VARMAN

Varman, Brahmana of the mediaeval epoch is today famous for its ruined temple of the Sun. To the Jains in the Middle Ages it was well-known as a seat of the Brahman-gaccha and for the old sanctuary of Mahāvira.

The temple, unfortunately, had suffered repeated renovation as well as damages. Two at least can be discerned on epigraphic evidences, one in 1186 and the other in 1390. The *Mulaprāsāda* is original but relatively unpretentious and in elevation starts directly from the *vedibandha*. The *ranga-mandapa*, of no consequence, was added during the second renovation and restored more than once afterwards. The *Bhramantikā* once possessed the traditional twentyfour *Devakulikās* with colonnade. The cells have disappeared but the basement of the corridor is still discerned in north and south section. Some of the old pillars of these have been re-erected (Figs 8 & 9). The eastern corridor possessed two *samatala ceilings*, one carved with *Ambikā*, the other—inscribed one—of similar workmanship is dated to 1186 and shows the figure of *Gajalakṣmī*. Commenting on the latter, *SUKTHANKAR* averred that the original temple is probably not older than this sculpture.<sup>50</sup> This is contrary to the facts revealed by the closer examination of the material in the temple. The mouldings of the Sanctum are certainly very old. The door frame with its powerful *rūpastambha* is likewise old. The image of Mahāvira (smaller one) is a fine example of the Mahā-Gurjara art of the late ninth century as ascertained by U P SHAH. The older pillars illustrated here, though smaller, are comparable in details and style to those in the Sun temple of the late ninth century in Varman itself.<sup>51</sup>

The importance of the Mahāvira temple at Varman lies in its illustration of the earliest archaeological evidence for twenty-four *Devakulikās* which once it possessed contemporaneously with the Main

49 Literary sources speak of a *Caurisa jñālaya* founded sometime in the ninth century at *Denḍuānaka* in *Marumandala*.

50 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1917, pp 71-72.

51 Cf *DHAKY*, (1965), Fig 2.

**Temple** This agrees with the literary tradition of Yaśobhadrasuri having founded Cauvīsa Jīnālaya at Dendūānaka (Dinduana) in Marumandala at about the same time

### III MAHĀVIRA TEMPLE, GHANERAV

Ghanerav is situated in the Gorwad area of Rajasthan. To the four miles east, south-east of the town is located the temple of Mahavira famed in local legend and well-known as an important Jaina centre of pilgrimage, one of the five holy *tirthas*, in this part of Rajasthan since the mediaeval times

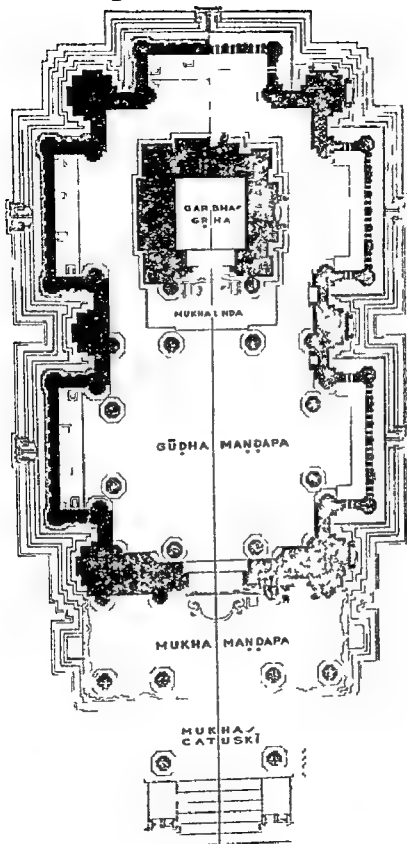
The temple complex, as at Osia, faces north and comprises a Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamandapa articulated with Mukhamandapa followed by a Rangamandapa surrounded by twenty-four Devakulikās. The whole complex is perched on a low Jagati which supports a Prākāra (Enclosure) at its top where the Devakulikās end

The Main Temple is of a *sāndhāra* class and *dvī anga* on plan where *karna* and the *bhādṛa* proliferate. Each balconied *bhādṛa* of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamandapa is fitted with grille mixed with *vyālas* and heavenly minstrels. The Mūlaprāsāda and the Gūḍhamandapa are of equal width which is 8.52 M and are connected through a narrow, recessed *kapili* (Fig 2). The total length of the whole temple upto the stairway of the Mukhamandapa is 18.38 M, almost of the size of the Sun temple at Varman

In elevation, the temple has a basement that includes both the *pīṭha* as well as *vedibandha* as is known in the case of Somanatha Phase I Temple at Prabhas, Lākheśvara temple at Kerakot, Laksmāna temple and two others at Khajuraho and still earlier temples such as Sonkansari No 2 at Ghumali in Saurashtra and Brahmānasvāmī temple at Varman. The consecutive mouldings above the double course of *bluffa* are *jadyakumbha*, *kumuda* (torus), *antarapatra*, and *pattikā*, all boldly shaped but undecorated. The *vedibandha* above is equally plain. The basement harbours a niche below the centre of each balconied window. Corresponding to the five balconies—two of the Gūḍhamandapa and three of the Mūlaprāsāda—there are niches in equal number. They enshrine Jaina gods and goddesses. Perambulating from east to west, they are in order Padmāvati, Cakresvari, Brahmāsāntī Yakṣa, Nīrvāṇī, and Gomukha Yakṣa.<sup>31</sup>

The *jaṅgha* of the wall shows Dīkṣā figures, very boldly carved, on the *karnas*. They stand in framed niches uplifted by *bhāraputrakas* as at Trinetresvara Temple near Than. The ninth and the tenth





ABOVE BELOW  
*Asanapallaka* *Asanapallaka*

FIVE FEET

Plan of Mahāśīra temple, Ghanerao

The one on the right as well as the left bay is of the Nabhicchanda class with *gaṇatālu* in linkages (Fig 15) and is a precursor of those known from the Sun temple (1027) at Modhera<sup>54</sup>

On either side of the doorway of the Gudhamandapa is found a well-embellished *khattaka* showing *bharaputrakas*, *gagārakas* and *kāmarūpa* at its base and a double, deeply grooved *udgama* above. The engaged pillars on either side of the door show respectively a figure of *Gangā* and *Yamunā* above the base.

The Doorframe comprises *patrasakha* carved with undulating creeper, followed by a *rūpasakhā* mixed with *vyālas* followed in turn by *rūpastambha*, *bahyasakhā* with lotus leaves, and *ratnasakha* with *bakulikā* on the side and *nāga* at the bottom. The *rūpastambha* on either side bears six goddesses in panels, on the left are *Rohini*, a two armed goddess bearing a trident, with peacock as her vehicle, *Vajrasrṅkhala*, *Vajrāṅkusa*, a divinity showing *abhaya*, *pāśa*, *ankuśa* and *mudgara* with tortoise as the vehicle and tricephalous snake above the head, and lastly *Yakṣī Nīrvāṇī* or *Mahālakṣmī* (since the lotuses in the hand show elephant), on the right are *Mahālakṣmī*, *Mānaṣī*, *Acchupta*, *Vairoṭya*, *Vajrāṅkusa* and *Yakṣī Ambikā*. Those on the architrave seem more retouched than the ones on the jambs.

Inside of the Gūḍhamandapa is sombre. Above the central octagon formed by faceted pillars is found a *Sabhāmārga vitāna* (Fig 16). It starts with a *karnadardarika* decorated with indented leaves, followed by *grasapattika*, *rūpakantha*, *kolas* ending in *gagaraku* or *naga*, two more courses of *kola*, followed by a *gaṇatālu* course, a *dardarika*, once more *gaṇatālu* course, and lastly a *gaṇatālu* with *padmakasara* in the centre. In the *rūpakantha* are seen *nāyikas* on elephant brackets in lieu of *vidyadhara* brackets, a convention known from several schools in Rajasthan but unknown in Gujarat<sup>55</sup>. The diameter of the Ceiling is 4.10 M.

The inner sanctum, *dvīṅga* on plan and 3.35 M wide, has three niches on the central offsets, now vacant. The doorframe is similar to the one of the Gūḍhamandapa. The *Vidyādevīs* and *Yakṣīs* on the

<sup>54</sup> Ibid, Fig 32

<sup>55</sup> In Gujarat, in most cases, the *Vidyādhara* is found, in a few cases, *lumbikā* brackets are also known. The oldest example of the former is seen in the ceiling of the *Rangamandapa* of *Munī Bāwā* temple near Than datable to the third quarter of tenth century.

Dikpāla—Brahmā and Ananta—never depicted in a temple are, it is interesting to note, found here on wall pilasters in the Mukhamandapa that stand in the immediate vicinity of the *karnas* of the Gūḍha-mandapa. In the *salilāntaras* stand *vyālas* on *gajamuṇḍa* brackets. Above each *vyāla* is seen a *gandharva* figure. (Figs. 10 & 11)

At the balconies, in lieu of *jaṅghā*, is found a different set of mouldings : this commences from a *rājasenaka* showing figures in panels followed by *vedikā* showing foliate scrolls and female attendant figures, topped by a double course of *āsanapatṭaka* and next the *kaksāsana* (seat-back) most beautifully carved with figural motifs and vegetal creepers. Above this comes the lattice thrown in between simple dwarf pillars. The superstructure of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamandapa is not original. The *varaṇḍikā* below the superstructures, though simple, seems old.

The Mukhamandapa (Fig. 12) shares the basement upto the top of the *pīṭha* but above it is placed a broad and deep *rājasenaka* as high as the *kumbha* of the *vedībāṇḍha* of the Gūḍhamandapa. The level of the floor of the Mukhamandapa is thus lower than that of the Gūḍhamandapa. The *rājasenaka* here shows figures of Vidyādevīs such as Vairoṭyā and *gandharvas* and a large *kumbha-purusa* on the north and the south side now replaced by a modern copy. The six free standing and four engaged pillars (barring those of recent extensions) are original and of Bhadraka class such as seen at Trinetreśvara temple near Than. The staircase of this *mukhacatuskī* bears a large panel on either side of the steps harbouring Vidyādevīs, one of whom is Vajrāṅkuṣā.<sup>52</sup>

The ceilings of the Mukhamandapa are very important for the varieties they reveal. That of the *mukhacatuskī* is a lenticular Nābhic-chanda type (Fig. 14) : it is of the kind known at a similar location in such earlier temples as Brahmānasvāmī temple at Varman, Kāmesvara temple at Auwa, and Mālādevī temple at Gyaraspur, the last one in Central India. The ceiling immediately above the door of the Gūḍhamandapa is of the *śamātala* kind showing figural work in boxed frame and a central medallion with divinities (Fig. 13). Variants of this type are known from Siva temple at Kotai and a few other places.<sup>53</sup>

52 As against the attributes prescribed in the texts, Gomukha Yakṣa shows *vara*, *padma*, and *kalāṣa*. Brahmaśānti Yakṣa holds *varaḍāksa*, *padma*, *chakra*, and *kalāṣa*.

53 NANAVATI, J. M., and DHAKY, M. A., *The Ceilings in the Temples of Gujarat*, 'Bulletin of the Museum and Picture Gallery, Baroda', Vols. XVI-XVII, Fig. 7, p. 45.

The one on the right as well as the left bay is of the Nabhicchanda class with *gajatalu* in linkages (Fig 15) and is a precursor of those known from the Sun temple (1027) at Modhera<sup>54</sup>

On either side of the doorway of the Gudhamandapa is found a well-embellished *khattaka* showing *bharaputrakas* *gagarakas* and *kāmarupa* at its base and a double, deeply grooved *udgama* above. The engaged pillars on either side of the door show respectively a figure of *Gangā* and *Yamuna* above the base.

The Doorframe comprises *patrasākha* carved with undulating creeper, followed by a *rupasālha* mixed with *vyālas* followed in turn by *rupastambha* *bahyasākha* with lotus leaves, and *ratnasākha* with *bakulika* on the side and *naga* at the bottom. The *rupastambha* on either side bears six goddesses in panels, on the left are *Rohini*, a two armed goddess bearing a trident with peacock as her vehicle, *Vajrasrnkhala*, *Vajrankusa*, a divinity showing *abhaya*, *pasa*, *ankusa* and *mudgara* with tortoise as the vehicle and tricephalous snake above the head, and lastly *Yakṣī Nirvanī* or *Mahalakṣmī* (since the lotuses in the hand show elephant), on the right are *Mahalakṣmī*, *Manasī*, *Acchupta*, *Vairotya*, *Vajrankusa* and *Yakṣī Ambika*. Those on the architrave seem more retouched than the ones on the jambs.

Inside of the Gudhamandapa is sombre. Above the central octagon formed by faceted pillars is found a *Sabhamarga vitana* (Fig 16). It starts with a *karnadardarika* decorated with indented leaves followed by *grasapaṭṭika* *rupakantha*, *kola*s ending in *gagaraka* or *naga*, two more courses of *kola*, followed by a *gajatalu* course a *dardarika*, once more *gajatalu* course and lastly a *gajatalu* with *padmakesara* in the centre. In the *rūpa* *antha* are seen *nayikas* on elephant brackets in lieu of *vidyadhara* brackets, a convention known from several schools in Rajasthan but unknown in Gujarat<sup>55</sup>. The diameter of the Ceiling is 4.10 M.

The inner sanctum, *dvīpaṅga* on plan and 3.35 M wide, has three niches on the central offsets now vacant. The doorframe is similar to the one of the Gudhamandapa. The *Vidyadevis* and *Yakṣīs* on the

54 Ibid, Fig 32

55 In Gujarat, in most cases the *Vidyadhara* is found, in a few cases *lumbika* brackets are also known. The oldest example of the former is seen in the ceiling of the Rangamandapa of Muni Bawa temple near Than datable to the third quarter of tenth century.

rūpāstambhas are. Rohini, an unidentified divinity (with trident, lotus, citron fruit, and peacock as its vehicle), Nirvāṇī, Vajrāṅkusa, Cakreśvarī, Mahāmānasī, Mānasī, a goddess with boar vehicle and shield, sword, etc as her attributes, Vairoḷyā, and Yaksī on bhadrāsana with lotus in each of her two arms. Curiously, all the divinities on the two doorframes ride directly over their respective vehicle.

The Rangamandapa of the temple is featureless. The Devakulīkās, built at the close of tenth century, are almost uninteresting. Only those on the north face have a *jaṅghā* decorated with Vidyādevīs, Dīpālas and vyālas.

As for the date of the Main Temple, BHANDARKAR thought that the wall mouldings are as old as eleventh century.<sup>56</sup> In point of fact the original parts of the temple are still older, of the mid-tenth century as the comparison with the Ambikā temple (961) at Jagat and other contemporaneous shrines doubtless indicate.<sup>57</sup> The informed sources say that the image in the sanctum once had a pedestal bearing a date equivalent to 954 which supports the above-noted conclusion.

The Mahāvira temple, as we look back and estimate, is one of the notable examples of the Medapāta school of the Māru-Gurjara style of architecture. Its rich iconography which includes the oldest known example of Brahmasānti Yakṣa<sup>58</sup> is equally significant.

#### IV NAVALAKHĀ PĀRŚVANĀTHA TEMPLE AT PALI

Pali, Pallikā of the mediaeval period, seems to be a town of some consequence, indicated by its monumental remains, but also by its being the germinal land of Pallivāla brahmins as well as Pallivāla banias and the Pallivāla gaccha of the Śvetāmbara Canon. To the architectural history of Western India Pali's contribution is of some significance, Pali being located on the crossroads of the two contemporaneous styles—Mahā-Maru and Mahā-Gurjara—and, the three out of its four extant temples are illustrative of three different stylistic

56 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle,' 1908, p. 59.

57 AGRAWAL, R. C., *Khajuraho of Rajasthan, The Temple of Ambikā at Jagat*, 'Ars Asiaticus', Tome X, 1964, Fascicule I, also DHAKY (1961), plates VII-VIII illustrating old temples at Kotai, in Kutch.

58 For detailed information on Brahmasānti Yakṣa, consult SHAI, U. P., *Brahmasānti and Kapardi Yakṣas*, 'Journal of the M. S. University of Baroda', Vol. VII, No. 1.

landmarks perfectly bolstering the concept of the aforementioned two archetypal styles and the third style that resulted by their mating. The Ānadakarāṇa temple in the heart of the town represents the Mahā-Māru style of the mid-tenth century but still at its virginal purity; the Navalakhā Pārśvanātha temple has a Mūlaprāsāda that follows Mahā-Gurjara style but the Gūḍhaṃḍapa, curiously, is expressive of the Mahā-Māru style; and finally the Someśvara temple, of late eleventh century, is a representative of the full-fledged Māru-Gurjara style. Our immediate concern is of course with the Navalakhā temple to which now we shall turn.

The Navalakhā Pārśvanātha temple was originally dedicated to Jina Mahāvira since referred to as Vīranātha mahā-caitya and Mahāvira caitya in the inscriptions of 1122 and 1145 respectively. The oldest inscriptions on the image-pedestals within this temple are datable to 1088 and 1095 respectively.<sup>52a</sup>

The temple comprises a Mūlaprāsāda, Gūḍhaṃḍapa, Raṅga-maṇḍapa and the Devakulikās surrounding the major part of the temple-premise. The Devakulikās are not integrated with the Raṅga-maṇḍapa. They, together with the latter structure and the śikhara of the Mūlaprāsāda, were added or replaced in 1629 when the previous cult image was substituted for that of the Pārśvanātha; our interest is, albeit, centred around the older portions only.

The Mūlaprāsāda is tri aṅga on plan with *karna*, *pratiratha*, and *bhādra* in the proportion of 1:0.75:2 respectively. The original diameter, inclusive of the *pīṭha* now hidden below a recently built platform, could, seemingly, be 6 M. The topmost part of the *pīṭha* exposed above the mask of the platform is a slanting cippikā such as known at Trinetreśvara temple at Than. The *vedibandha* of the wall, strangely enough, does not possess the usual *antarapatra*. The *kumbha* reveals interesting decorations; powerfully rendered, fully blown half lotus on the *karna* faces,<sup>53</sup> *haima yugma* as well as *kinnara yugma* on the *pratiratha* faces,<sup>54</sup> and *śūrasenaka* at the *bhādras*.<sup>51</sup> The *kapotapālī* is ornamented with

52a BHANDARKAR (1908), p. 45.

59 As found on the *kumbha* of the Devakulikā No. 5 in Mahāvira temple group at Osia. This one, from Navalakhā, has a little earlier look.

60 Such decorations are known at the identical positions at Ambikā temple at Jagat and Śiva temple, Kotai.

61 This is a Mahā-Māru feature.

*ardharatna* alternated with *thakārīka*, a feature fairly common with the Western Indian temples of that age and earlier

On the *jangha* of the wall, the three principal niches are today found vacant. Each *pratiratha* face, and that which is on the same directional plane as the *bhadra* niche, shows a standing figure of a Kayotsarga Jina with *maledharas* hovering above, whilst the face on a plane at the right angle shows an *apsaras* in each case. The *Dikpalas*, as usual, take their position on the *karnas*. The *salilantarās* are filled with *vyāla* figures, those of *gaja*- and *simha*- are clearly discernible. Above each *vyāla* is carved a bold visage of a *grasa*. The bistriated *varandika* above the *jangha* is simply treated. The *rathika* above each *bhadra* harbours a Jina image.

The Gudhamandapa has a featureless exterior. The large, fluted vase and-foliage pillars of the octagon are doubtless original, though the great ceiling they support is a substitution of a later date. The *kōla* courses in the four *vikarna* (corner) *vitānas* are, however, original.

The *patrasakha* of the *saptasakha* doorframe of the sanctum has suffered from the recent mirror inlay. Next follow in sequence the *vyālasakhā*, *gandharvasakha*, *rūpastambha* with Jina matrka figures in panels, *gandharvasakha* yet again, followed by *vyālasakha*, the *bahyasakha* (disfigured now with mirror setting) and the eighth adventitious *maledharasakha*. The entire Gudhamandapa inclusive of pillars, ceilings and the doorframe is under thick coating of paints. The *Mulaprāsada*, on the other hand, has suffered both from plaster-coating and gaudy paints. The temple, though preserving old fabric, has lamentably lost its photogenic qualities.

Commenting on this temple, BHANDARKAR wrote "The temple of Naulakha is in plan like many Jain temples, and there is nothing particular here that calls for any notice. It is doubtless an old building that has undergone repairs. The most ancient part of the temple is the *gudha-mandapa* or closed hall, the pillars of which cannot be later than the 10th century. They are, however, vulgarly bedaubed with different paints . . . and are thus deprived of their original beauty"<sup>62</sup> As observed in the foregoing, only the interior of the Gudhamandapa (save its central ceiling) is original. Although BHANDARKAR is silent on the doorframe of the sanctum, it, too, is original. At the same time BHANDARKAR's utter non-reference to the *Mulaprāsada* is difficult to

explain since it is, even as a casual examination reveals, old and original upto the cornice

In style, the Mūlaprāsāda comes very close to the Mahāvīra temple at Ghanerao (c 954), Ambikā temple (961) at Jagat, Lākheshvara temple at Kerakot, Śiva temple at Kotai—both of mid-tenth century—, in short to all such temples of the different schools of Mahā-Gurjara style with a central date of mid-tenth century. At the same time it differs sharply from the contemporaneous Nilakanthesvara temple at Kekind, a most representative example of the Mahā-Maru tradition in its late maturity.

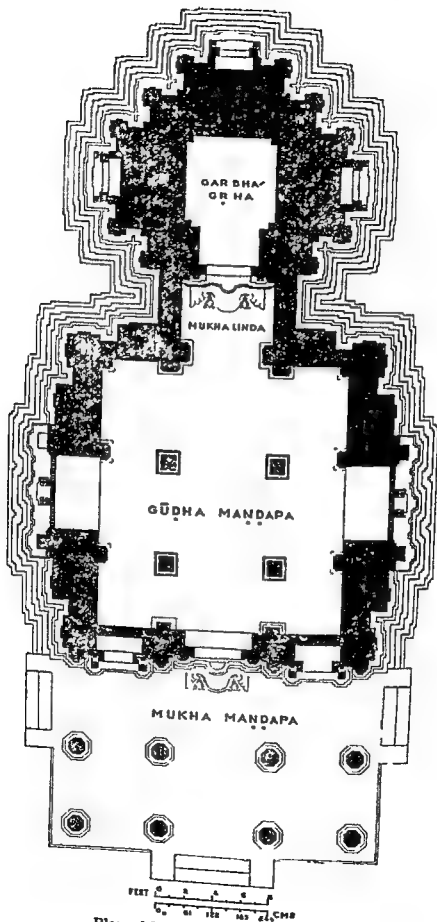
The fluted vase-and-foilage class of pillars in the Gudhamandapa seem to be derivative of those seen in the well-known Sun temple at Osia, while the doorframe shows general relationship with the doorframe of Kāmesvara temple at Auwa. The figures in the doorframe reveal nuances of the tenth century despite the thick coating of painting. It seems, a different guild altogether, the one which followed Mahā-Maru tradition, had worked on the Gūḍhamandapa

## V THE TEMPLE OF MAHĀVĪRA, SEWADI

Sewadi was known in the early second millenium as Śamipati according to the inscription of 1115 in the Mahāvīra temple. The temple itself is of the usual Jaina plan with a Mūlaprāsāda, Gudhamandapa, Trika, Rangamandapa, and the surrounding Devakulikās

The Mūlaprāsāda, some 6.8 M in width, is *tri-anga* on plan where *karna* and *pratiratha* are not only *samādala* (equilateral) but also of the same proportions. The mouldings of undecorated *karna-piṭha* are otherwise bold. The lotuses on the *kumbha* of the *vedibandha* are also powerfully rendered. The *mandovara* is simple and its *bhadra*-niches are vacant. Above the sanctum comes the *sikhara* which is in *Bhumija* mode. It is a brick and plaster structure. The plaster is naturally oft-renovated since the temple is a living monument. That perhaps misled BHANDARKAR who wrote that the "spire is a later work, but resembles the Dekkan style of *sikhara*"<sup>63</sup>. The spire is certainly not late. There is a complete accord between the Mūlaprāsāda and the spire both in proportions as well as details not possible had the spire been late. The absence of *kūtacchadya*, the bold *sūrasenaka* at the root of the *lata* (spine) and the beautiful regression of its *kūtastambhas* differentiate it from later examples such as known from Rankpur (Sun temple: mid 15th-cent.) and Chittor (Adbhutanāthaji temple late 15th





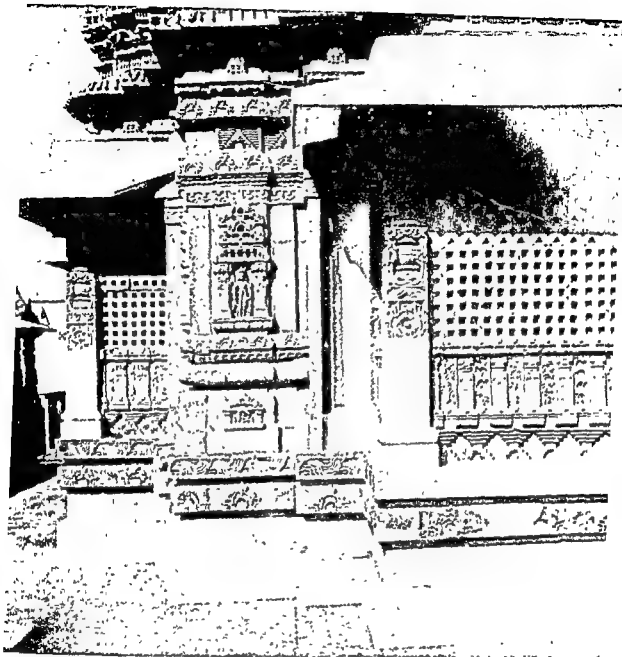


Fig. 1

Back view, south, Mûlaprāsāda, Mahāvīra temple, Osia

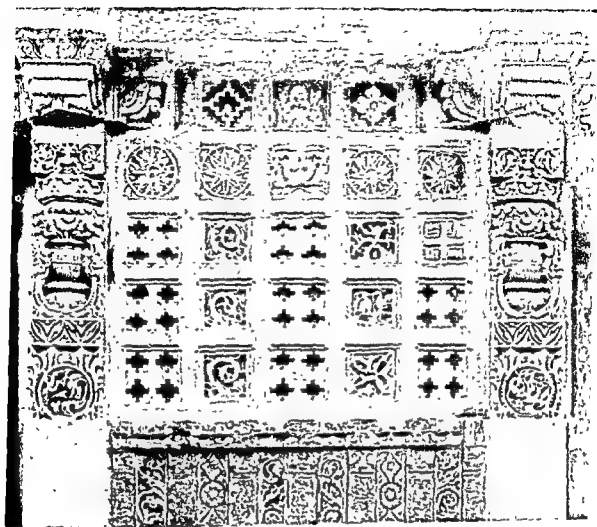
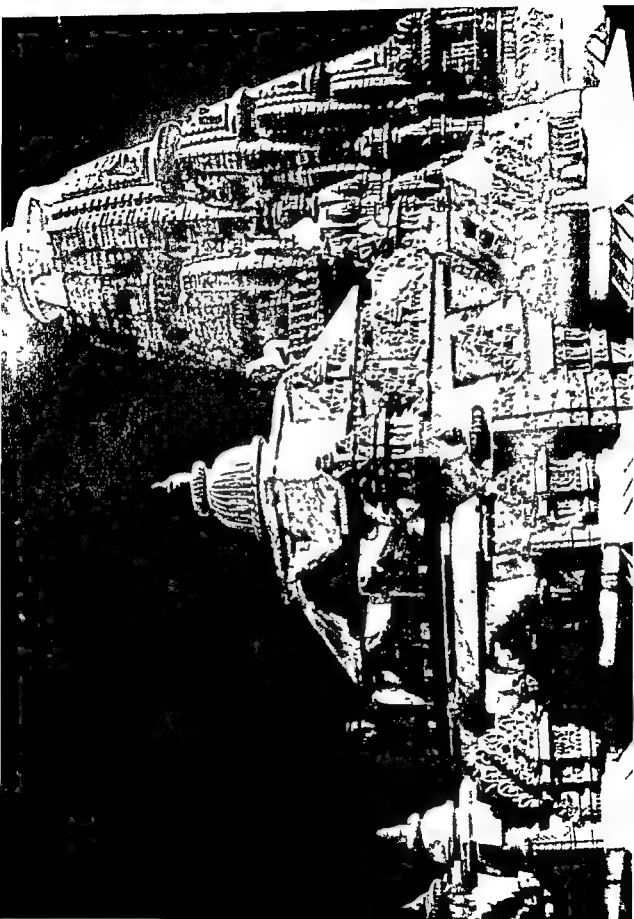


Fig. 3  
The Western Bhadra balcony, Mahāvira temple, Osia



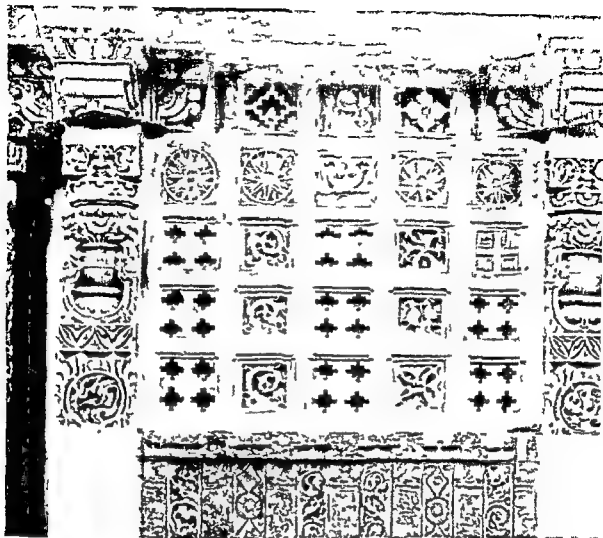


Fig 3  
The Western Bhadra balcony Mahavira temple Osia

Fig 2  
The Śikhara and the Phamsana Mahavira temple Osia



*Fig 4*  
Torona Mahavira temple Osia

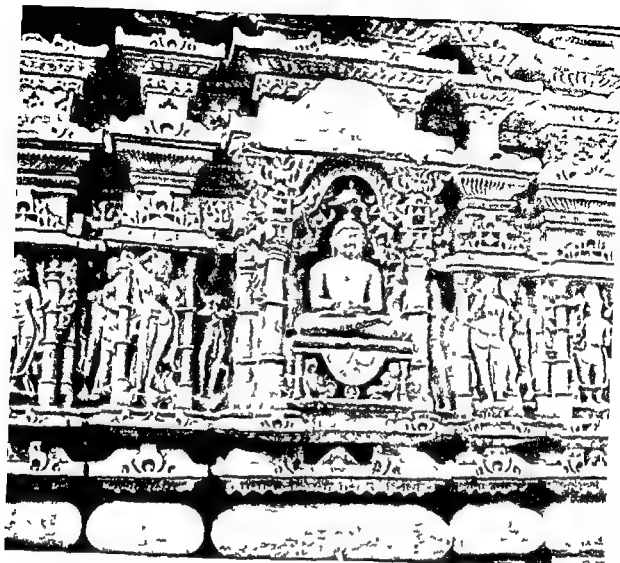
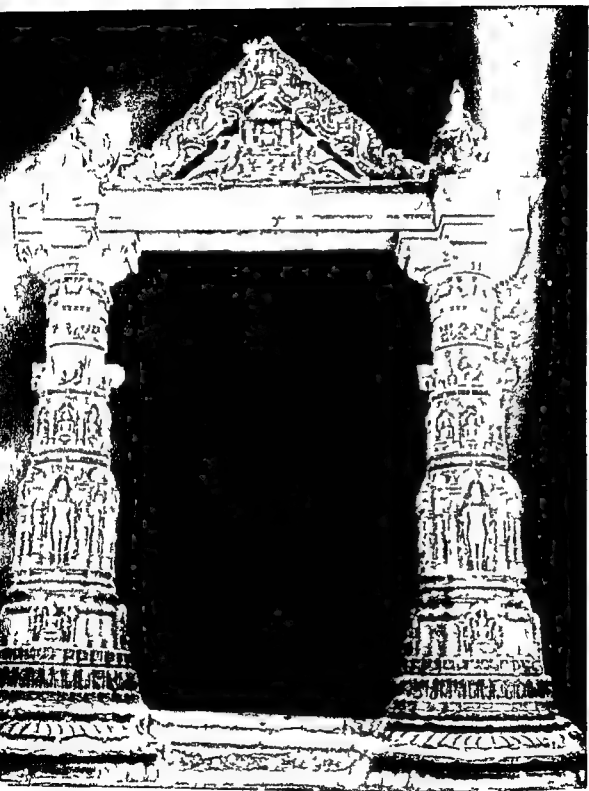


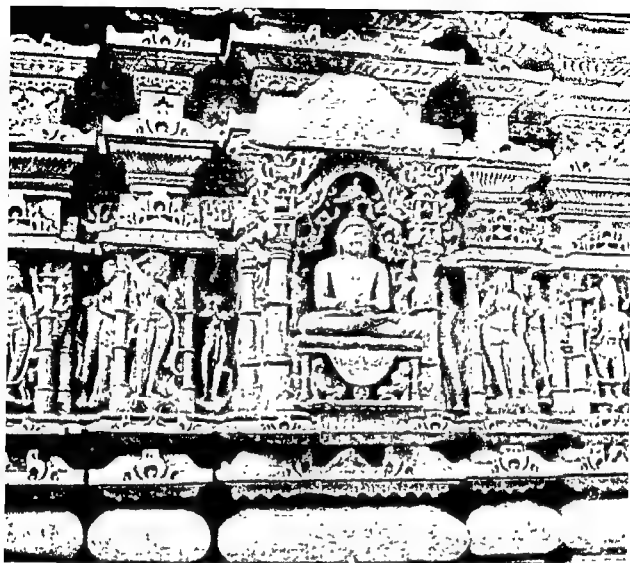
Fig 5

South façade Devakulika No 1, Mahavira temple, Osia



*Fig 4*  
Torona Mahavira temple Osia





*Fig. 5*

South façade, Devakulikā No. 1, Mahāvira temple, Osin

Fig 8  
A pillar bhramantika  
Mahavira temple Varman

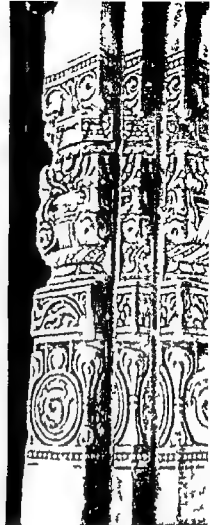
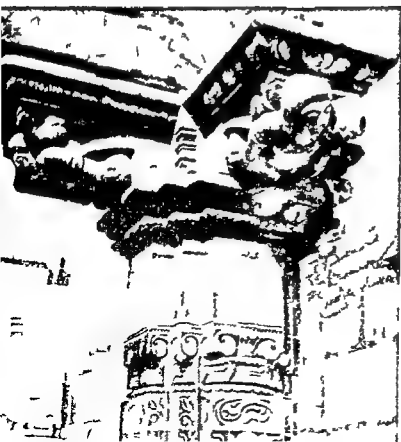
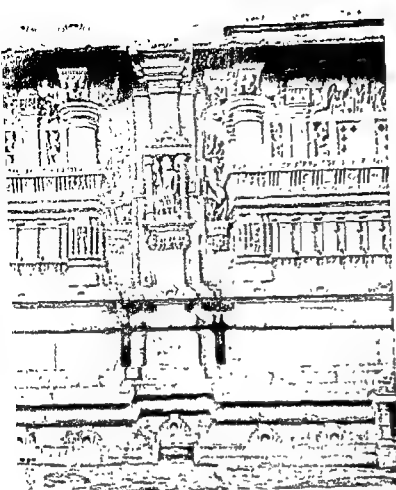


Fig 9  
Pilasters bhramantika  
Mahavira temple Varman





*Fig. 10*  
East face,  
Mahāvira temple,  
Ghanerav

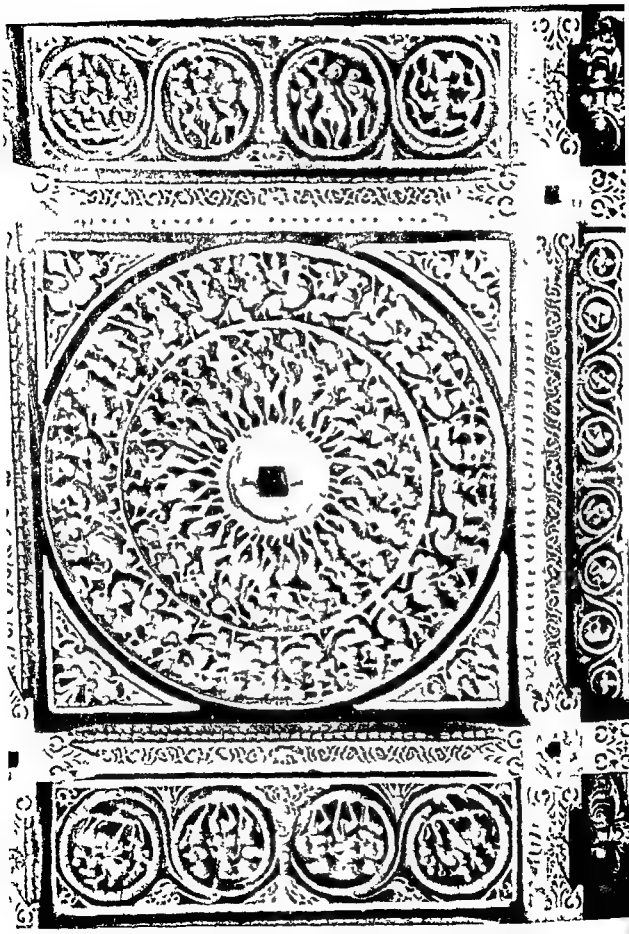


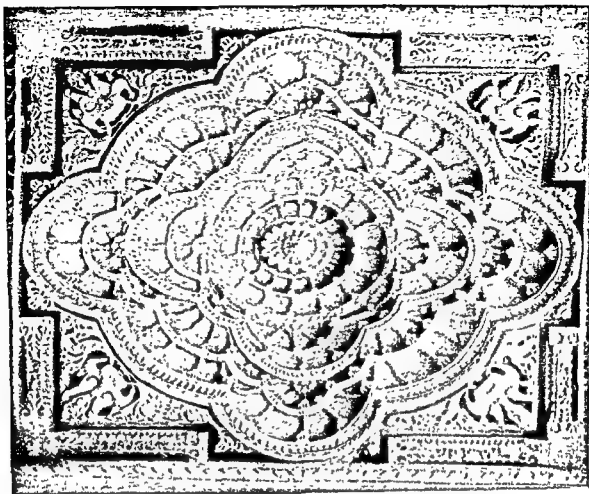
*Fig. 11*  
South face,  
Mahāvira temple,  
Ghanerav

*Fig 11A*  
 South side, Mulaprasada  
 Mahavira temple  
 Ghanerav



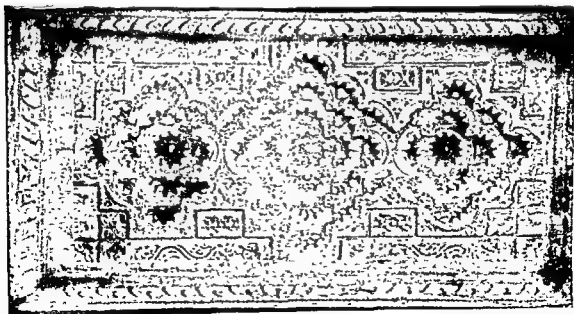
*Fig 12*  
 Mukhamandapa  
 Mahavira temple  
 Ghanerav





*Fig. 14*

A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda order, Mahāvīra temple, Ghanerav



*Fig. 15*

A Kṣipta Vitāna Order, Mahāvīra temple, Ghanerav

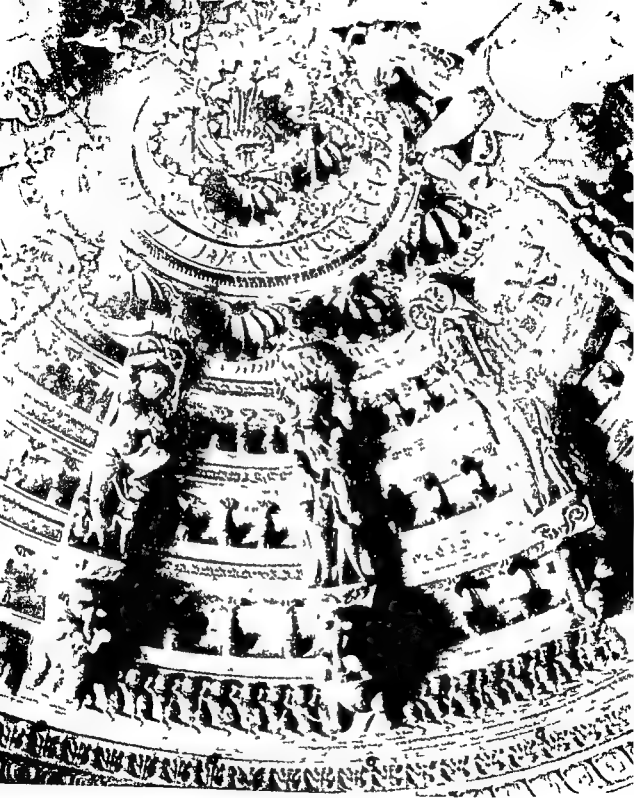
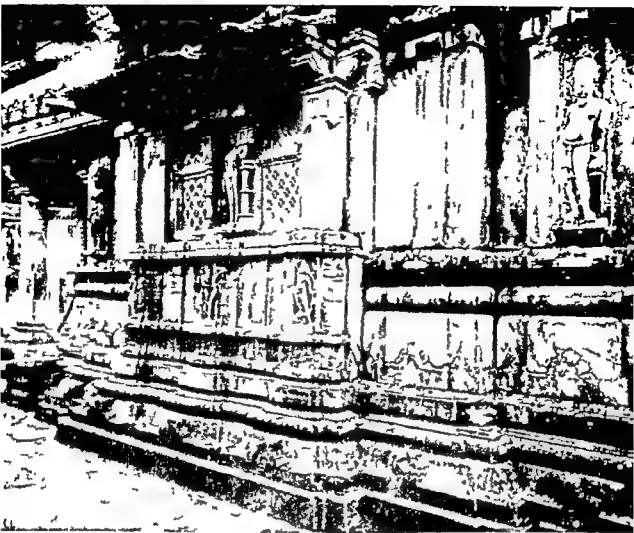


Fig 16

A Kṣipta Vitana of Sabhamarga Order, Mahavira temple, Ghanerav



*Fig 17*  
Gudhamardapa Mahavira temple Sewadi





*Fig 18*  
Bhumiya Śikhara of the Mahaviro temple, Sewadi

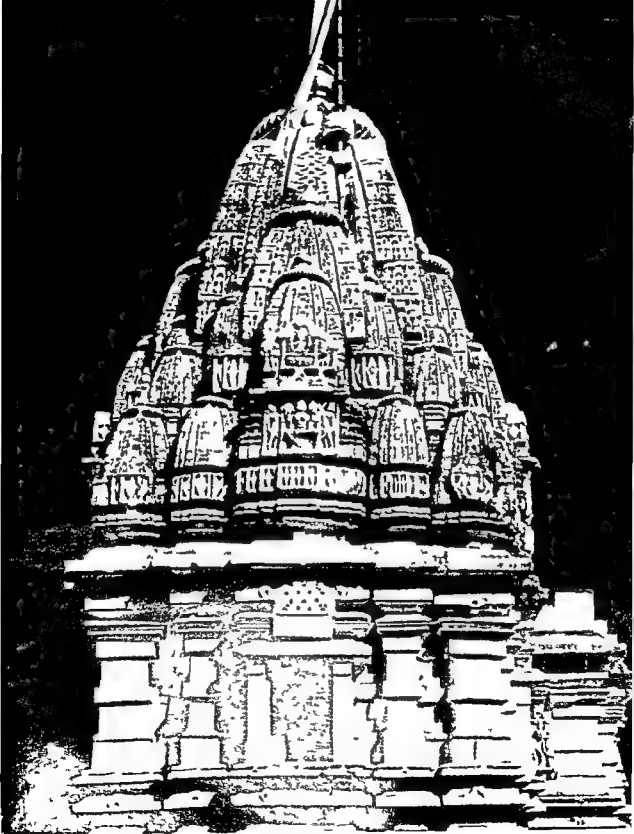
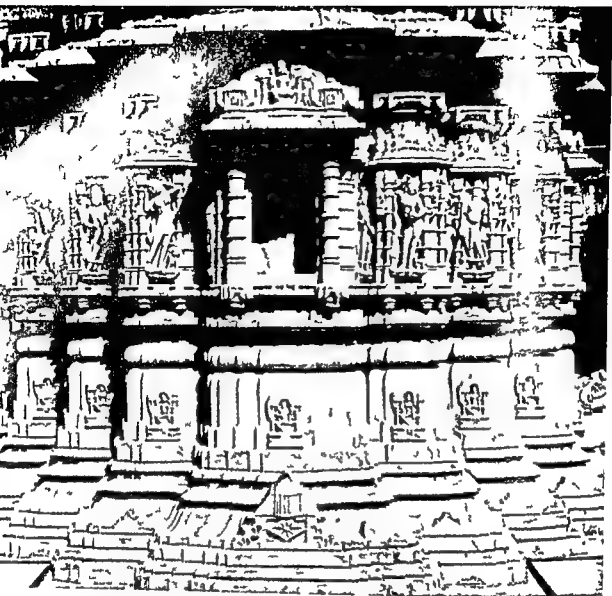
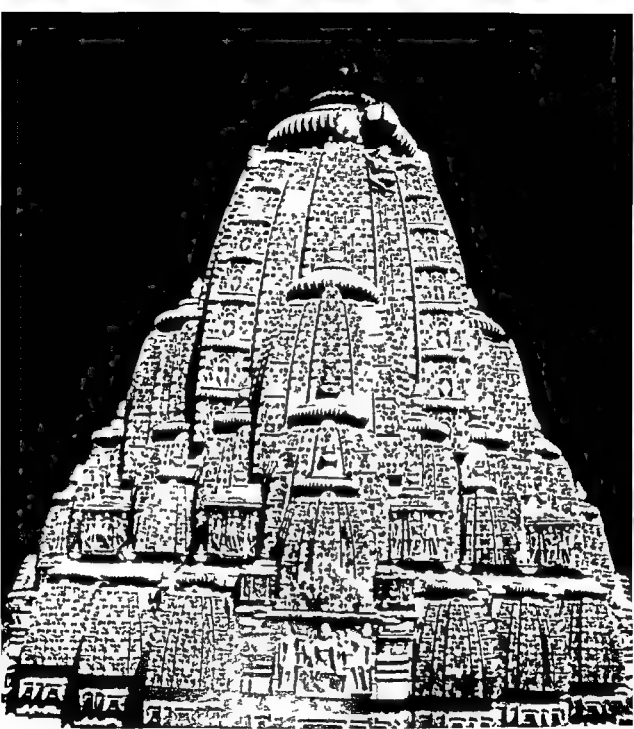


Fig 19  
Back view Neminatha temple Nadol

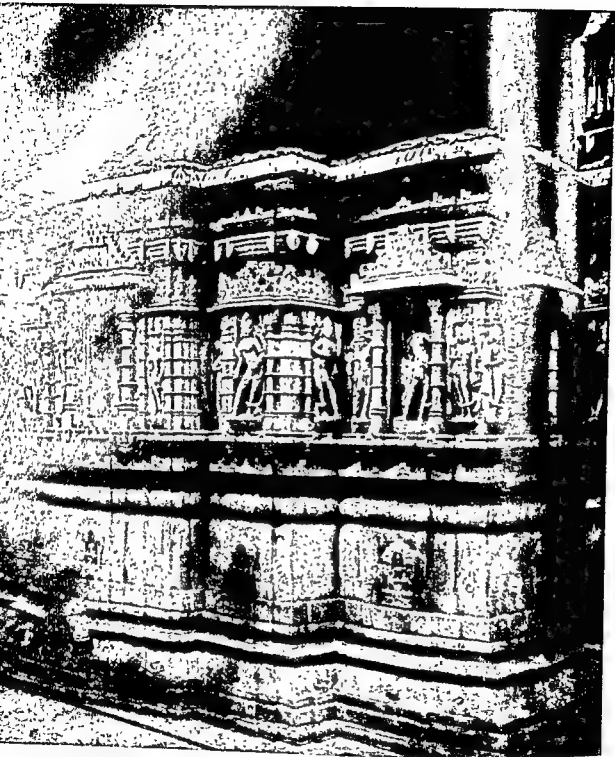


*Fig 20*  
Back view Mulaprasada Parsvanatha temple Sadri

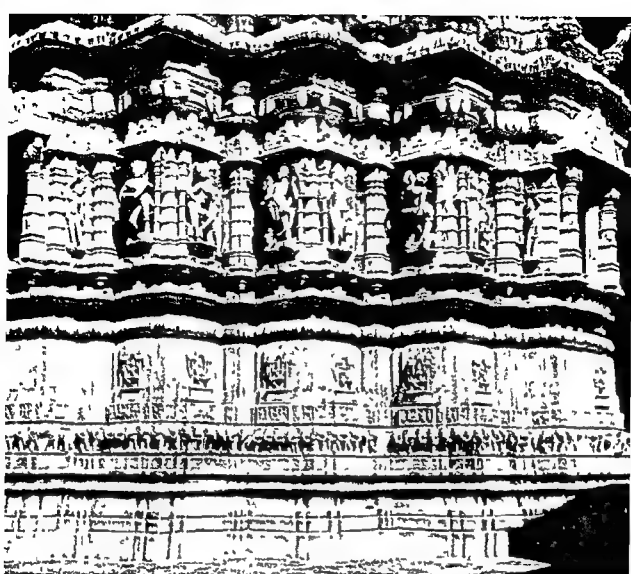


*Fig 21*

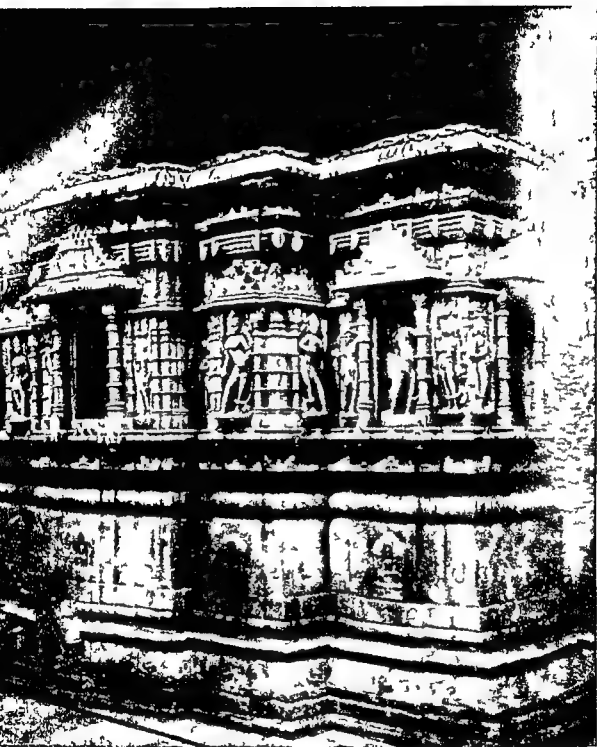
Back view of the Śikhara Parvvanatha temple Sadri



*Fig. 22*  
Gūḍhamanḍapa, West face, Pārśvanātha temple, Sadri

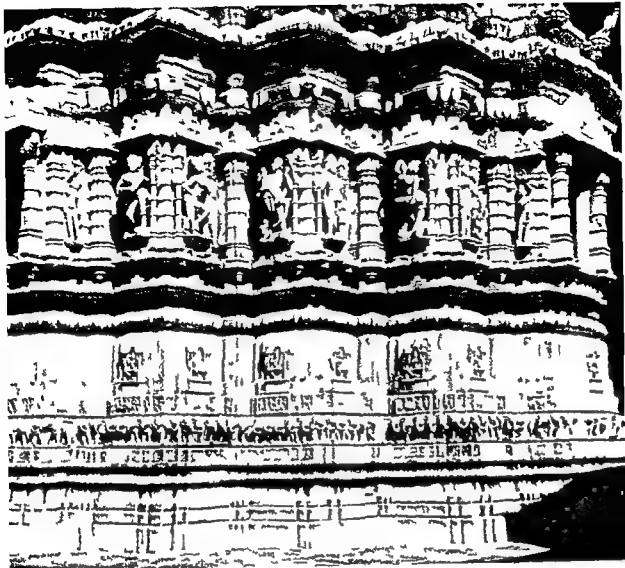


*Fig 23*  
Mūlaprasada, temple of Padmaprabha, Nadol



*Fig 22*

Gudhamanḍapa West face Parśvanatha temple Sadri



F 0 23  
Mulaprasada temple of Padmaprabha Nadol



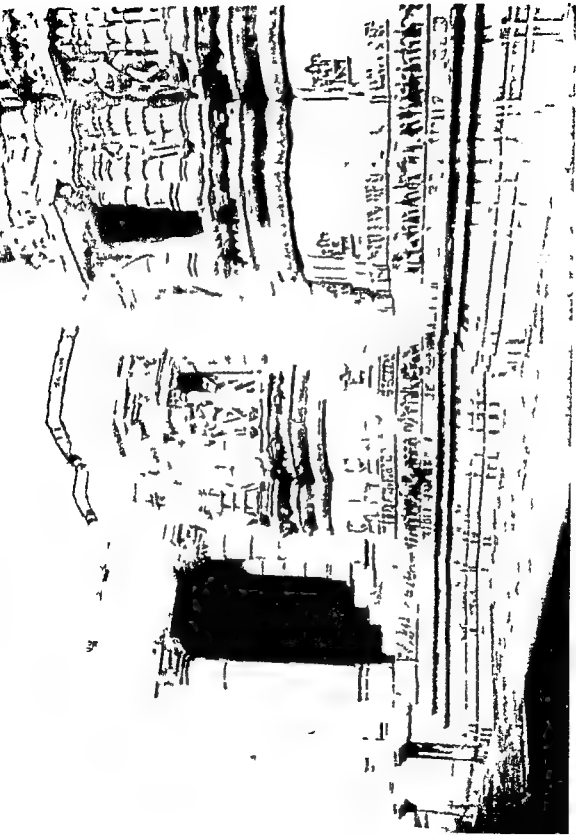


Fig 24

Mūlaprasāda with Gudhamaṇḍapa temple of Padmaprabha Nadol

cent) The absence of *gavāksas* typical of the later age further strengthens this view. In fact the entire appearance of the *sikhara* is more archaic than the two dated and the oldest known examples of Bhūmija class, the Ambarnātha temple (1060) near Bombay and Udayeśvara temple (1080) at Udayapur in Madhya Pradesh. What BHANDARKAR calls "Dekkan style" is now what we know as Bhūmija on the strength of Samarāṅganasutradhāra (1035-55) and Aparājita-prcchā (3rd quarter of 12th century)<sup>64</sup>

The Gudhamandapa, some 8.9 M wide, is likewise *tri-anga* but *bhāgavā* on plan. Its balconied windows once had grilles (Fig 17) of the kind known at Modhera. The confronting face of the *larna* of the *jangha* here, unlike the Mulaprasada, bears figure sculptures, so also the middle part of each of the two *bhādra*-lattices. Commenting on these figures, BHANDARKAR thus writes: "The figures on these walls are not profuse, but are artistically carved, and cannot be later, in my opinion than the tenth century. On the south are three: the first of which is a Nāga female with ear-lobes perforated and bearing earrings. She has two hands, the left one of which holds a shield and the right a scimitar now broken off. Her head is canopied with the hood of a snake, whose coils come down to her left foot. The second figure is in a niche decorated with side pilasters, the tops of which are surmounted by two seated Jinas. In the niche itself, the figure wears a crown, necklace and waste band, and stands in the attitude of *layotsarga*. The third figure is that of Ksetrapala, altogether nude, and with two hands, one holding a club and the other upraised but bearing a snake. On the north side also there are only three figures, the central one of which is in a niche, and is almost exactly the same as that on the south side. Of the remaining two, one is a female figure with two hands, of which the left is broken off but the right bears a discus. Below near her right foot is her *vahana*, the man. Her ears are perforated, and she wears earrings. The other figure is of Brahmā, standing with two hands, the right one of which is raised up and bears a rosary while the left holds a pitcher. He has a beard and wears *khadavs* or wooden sandals. His ears are also perforated, and behind his head is shewn a

---

64 STELLA KRAMRISCH was the first scholar to identify the Bhūmija mode. KRISHNA DEVA has discussed the morphological features of this mode at some length in his presidential address (Fine Arts and Technical Science Section) at All India Oriental Conference, Srīnagar, 1961.

creeper.”<sup>65</sup> These images are of singular iconographic interest. What BHANDARKAR called “Nāga female” is in reality Vidyādevī Vairotyā. The niched figure applied on the middle part of the grille, which wears ornaments and stands in *kāyotsarga* pose, is none else but Jivantasvāmī Mahāvira. His identification of the nude image may, if correct, be an unusual form of Ksetrapāla, or perhaps it may be an hitherto unknown form of Pārśva Yakṣa. The central figure on the grille on the south side was, as against the assertion of BHANDARKAR, not the same as the one on the corresponding position on the north. It was a standing figure of Jina Mahāvira and not of Jivantasvāmī.<sup>65a</sup> The female figure bearing a discus is of course Yakṣī Cakreśvarī. And what BHANDARKAR calls Brahmā must be identified as Brahmaśānti Yakṣa. A mediaeval iconographer would have been simply displeased with the sculptor who indicated the presence of the divinities with such an economy of arms and attributes. He would even have dismissed the mount altogether in most cases. That gave his chisel a freedom, often denied, to turn his figures into living, pulsating, smoothly swaying male and female bodies of extraordinary beauty with round, finely formed faces radiating an inner glow of bliss and compassion. They are, or rather they were<sup>66</sup>, the greatest masterpieces of chiseling of their age in all Western India. Sculptors of the stature and vision of the Sewadi class are rare to meet in the Middle Ages in India.

The superstructure of the Gūḍhamandapa, if it ever existed, has disappeared in antiquity. BHANDARKAR thought that “...the outside walls of the *gūḍha-mandapa* or closed hall and the *garbhagrha* or sanctum, though old, are evidently rebuilt.”<sup>67</sup> This deduction does not stand scrutiny since both the structures are original, retouched though here and there.

The Trika possesses eight free standing pillars, octagonal below and polygonal and round above. They are sparsely decorated. The *haṁsa-yugmas* shown on the *jāḍya-kumbha* of the base of the pillars at once remind us of a similar decoration on the *kumbha* of the *mandovara* of the tenth century temples in Mewar, Navalakhā Pārśvanātha temple at Pal, and Śiva temple at Kotai in Kutch. The pillars themselves

65 BHANDARKAR (1908), p. 53.

65a These grilled balconies have been very recently replaced by pillared porticos.

66 Of late they were coloured, and retouched also.

67 BHANDARKAR (1908), p. 53.

bear affinities to those known from Ambikā temple at Jagat and Aruṇeśvara temple (mid tenth cent.) at Kasindra near Abu Road. The Trika is provided with lateral staircases, a feature unknown with any other Jaina temple with trika in Western India. The ceilings of the Trika are all plain. But the two niches carved on either side of the doorframe of the Gūḍhamanḍapa are little masterpieces of *khattaka* carving. On their round pilasters are shown gracefully swaying *kalāṣa-dhāriṇīs*, a feature also paralleled Somanātha Phase II temple (1027-30) at Prabhāsa. The pediments in the shape of *udgamas* in series are both rich for the patterning and bold in delineation.

The *tri-śākhā* doorframe of the Gūḍhamanḍapa comprises a *patraśākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* with Yaksīs and Vidyādevīs, and lastly the *bāhyaśākhā* with bold lotus leaves. On the *rūpastambha*, such figures as of Padmāvatī, Nīrvāṇī and Cakreśvarī can be culled out; the attributes of the rest have become indistinct under the thick coating of painting. In the *uttaraṅga* panels are found: the figure of Jina Mahāvira in the centre flanked on either side by a figure of the goat-headed god Hariṇegameṣi and two goddesses on the left and right side.

The Gūḍhamanḍapa from within is plain. Its pillars, out of the normal axes, are not unlike those in the Trika. The lintels resting above show a vigorously carved diamond motif on their faces as is known with the temples in Nadol. The ceilings are flat and undecorated.

The *triśākhā* doorframe of the *garbhagṛha* is almost similar in form to that of the Gūḍhamanḍapa. The *rūpastambha* is likewise graced with the figures of Vidyādevīs and Yaksīs. Rohiṇī, Vajrāṅkuṣā, Gāndhārī, Vairoṭyā, Acchuptā, Prajñapti, and Mahāmānasī can be easily identified. On the *uttaraṅga* is seen Jina figure in the centre flanked by goddesses in panels on either side. *Puruṣadattā*, *Cakreśvarī*, and *Kālī* can be recognized without difficulty; for the rest, although attributes and vehicles are more or less clear, their textual parallels are wanting to permit correct identification.<sup>68</sup>

The Raṅgamandapa is too simple to deserve much notice over and above the fact that, to all seeming, it is an addition of the fifteenth century. The Devakulikās seem to reveal two different phases of

---

68 A Yakṣī with *pustaka*, *pustaka*, and *naravāhanā*; another with *nāga* as mount and *pātra* and *danḍa* in hands; a third one with ram as a vehicle and sword and shield in hands.

construction Those on the east, and running upto the Trika along the north and the south were built contemporaneously with the Main Shrine Those extending further and merging with the western row were added during the later part of the eleventh century. The temple was thus originally intended to be a *caturvimsatī jinalaya* and not *bāvana jinalaya* as it stands today with later accretions There is nothing particular about the Devakulikās, most of which have a simple doorframe. The *dvārapālas* of the eastern ones are exceptionally fine, as exquisitely postured as those of the doorframe of the *garbhagrha* On the re-entrant wall of the two Devakulikās in the eastern corridor are carved two niches, each facing the other and enshrining an identical image of Sarasvatī of about the end of eleventh century The *latī mekhalā* of each one with its *ghallari* (festoon) is the most elaborate of its kind known in Western India The pillars of the entryway in the eastern corridor with their sur-capitals and grille work and *apsarases* are of the same date as the temple

The date of the older parts of the temple requires careful examination The inscription of 1116 within the temple declares a donation for the worship of Śantinātha installed by General Yaśodeva, grandfather of Ghalluka the contemporary of Prince Kattukarāja, the donor Assuming Yaśodeva installed the image about forty years before the date of the inscription, the temple must be in existence in 1076 But more precise evidences are supplied by the style of sculpture and the form of mouldings which are very near to those of the Sun temple at Modhera BHANDARKAR dates the sculptures to tenth century as we have already noticed They are, doubtless, a little earlier than those at Modhera but, at the same time, unquestionably later than those of the typical tenth century examples A few vestigial architectural and decorative features of late tenth century are there, true : but those of early eleventh century are predominant The temple, very possibly, is the foundation of the years soon after 1000

The stylistic affiliations of the shrine are with Medapāṭa and Arbuda rather than Naḍḍula That, incidentally, leads to the question of the authorship of the temple Sewadī stands on the crossroads of four mediaeval kingdoms. Abu, Nadol, Mewad, and Hathundi Of these the last one is the nearest geographically Although a principality, Hastikundi was powerful enough to give sanctuary to Cahamāna Mahendra of Nadol and Mularāja Caulukya of Anhilapāṭaka against Paramāra Muñja of Mālava, and to Paramāra Dharanivarāha of Abu against Mularāja Caulukya. The Rāṣṭrakūṭas of Hastikundi were

ardent patrons of Jainism as we have noticed earlier. Hathundi is hardly 15 kms south of Sewadi as against the distance of some 50 kms of Nadol to its north. Sewadi, for certain, went in the hands of Cāhamānas of Nadol. But that must have happened in the latter half of the eleventh century on the strength of the inscription of 1116. When Sewadi temple was founded, a little after 1000, it was very probably in the hands of Hathundi rulers who just two decades back gave protection of the aforementioned royalties. Judging from the size of the temple a royal founder is within the range of probability. Could Rāṣṭrakuṭa Mammaṭa of Hastikundi have his hands in its erection particularly when the stylistic influence of Naddula on this temple is merely marginal?

## VI ĀDINĀTHA TEMPLE, NADLAI

Nadlai was a twin to Nadol, the capital of the Cāhamānas who branched off from the main line of the Cāhamānas of Sakambhari sometime in the middle of tenth century. Nadlai seems to have derived from Nadduladāgikā mentioned in the inscription of 1137 in the Ādinātha temple. With its picturesque tors and valley, dotted and capped by six Jaina temples and a few others in the town nestled beside the main hill which includes the largest one—the Ādinātha temple—Nadlai unfolds to the visitor one of the finest scenic views known in Western India.

The Ādinātha temple, originally dedicated to Mahāvira as attested by older inscriptions in the temple, has, behind its erection, a not very happy legend, one that reveals an unhealthy rivalry between the Brahmanists and the Jainas<sup>69</sup>. The rival Brahmanical shrine of Tapesvara and the Jaina temple in question do certainly betray strong similarity of style, so much so that the guilds which built the two shrines—the oldest in the town—must have come from the same style-area which, incidentally, does not seem to be Nadol but Kheṭaka or Khed in Marumandala as recorded in tradition and endorsed by the style of old monumental relics at Khed itself.

The Ādinātha temple seems to have been built in great haste as apparent by the slipshod chiseling, stunted pillars, almost unadorned walls and artless articulation of its component parts. *Lāvanyasamaya*

---

<sup>69</sup> SHAH ANBALAL PREMCHAND (1953), pp 222-23. BHANDARKAR too takes note of the legend (vide 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle' 1909, p 42).

(early 16th cent.) in his Tirthamālā and the inscription of 1541 in the temple attribute the authorship of the temple to Yaśodevasūri and the date given for the erection of the temple is 908 by both the sources. The bardic tradition prefers 954. Stylistically, however, the temple does not seem to be older than the end of tenth century, or at most a couple of decades earlier than the Sun temple at Modhera, the date of which is known to be 1027.

The temple comprises a *sāndhāra* Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamandapa (which does not possess balconied windows) followed by the Trika. The Raṅgamandapa and the surrounding Devakulikās are of later age, possibly of 1541 as gleaned from an inscription.

In its elevational aspect, the temple has no *pīṭha*, a feature peculiar to the majority of Mahā-Māru temples, early or late. The elevation starts with the *vedibandha* which remained unaltered during later repairs; but the wall above seems to have been considerably restored. The diameter of the Mūlaprāsāda is about 9.08 M; while the *garbhagrha* is about 4.37 M wide. The *kumbha* of the *vedibandha* of the *garbhagrha* is carved with half diamonds and lotuses. A bold *padma-paṭṭikā* tops the wall. The treatment of the decorative motifs here is more vigorous than for the same motifs at Modhera. The doorsill shows figures of Yakṣa Sarvānubhūti and Yakṣī Ambikā. The upper portion of the frame has undergone repairs. The *śikhara* above the Mūlaprāsāda is not original.

The Gūḍhamandapa possesses within a double row of columns; those four of the *śālā* are of the *ghaṭapallava* order. The four free standing pillars of the Trika are also of the same class, all unfortunately under very thick coat of shrill colours. Compared to the size of the temple—the overall length with the Trika being 16.8 M—the columns are stunted and slender. A small, black image of a Jina in a niche in the Gūḍhamandapa may be contemporaneous with the original, older parts of the shrine.

The Jaina temples next in date at Nadlai, erected possibly a generation later, are those of the Neminātha atop the southern hill and of Pārśvanātha on the slope of the opposite hill. The Neminātha temple is a simple Latina shrine with an equally plain Gūḍhamandapa attached to which is a plain Latina Devakulikā. The Pārśvanātha temple seems stylistically to be contemporaneous with the Sun temple at Modhera with no figural carving, however, to decorate its walls. A still later temple, that of Sāntinātha and of late eleventh century, lies some

distance to the south of the last one. Its *pīṭha* shows the usual Maru-Gurjara mouldings, though its *maṇḍavara* (wall) bears no images except on *kumbha*. These two temples were extensively repaired during later times. The remaining Jaina temples are later bearing and thus are not pertinent to our discussions.

## VII JAINA TEMPLES AT NADOL

Nadol or Naddula as it was known in the mediæval period was the seat of the powerful Cahamṇa principality from the middle of tenth century as already alluded to in the foregoing pages. The late tenth century seems to be a period of considerable prosperity and as much architectural magnificence for Nadol as attested by a number of monuments—theistic and secular—still found at Nadol in varying degrees of preservation. To this phase of architectural activities belong the famed temple of Neminatha the *jagatī* of which is old, the shrine proper being a replacement in the second quarter of eleventh century as suggested by its mouldings and the typology and *jala* work of the *sikhara*. In the later reconstruction a few older fragments of the original tenth century shrine bearing *Dikpalas* and *vyalas* were re-utilized. Some are seen fixed in the compound wall also. The back view illustrated here gives the idea of how it looks like (Fig 19). The *Mulaprasada* is not large, only 4.57 M in width. It is built according to the tenets of the Maru-Gurjara style of temple architecture. In the *sikhara* the *ratīṅkas* preserve the original images of *Yaksis*, *Cakresvarī* in the south and *Nirvanī* in the west can be seen in their original position. The *Gudhamandapa*, some 6.8 M in width, shows the mouldings as undecorated as those of the *Mulaprasada* and its interior deserves little comment. The *Trika* too is not interesting. Originally the shrine possessed the usual twenty-four *Devakulikas* that have disappeared in antiquity. The *Valanaka* is old but plain.

The second Jaina temple, of *Santinatha*, which faces east, seems to have been erected in the middle of eleventh century, but the present fabric is a haphazard rebuilding at some date, possibly in the seventeenth century. The principal niches of the sanctum are vacant, but on the *karnas* are found curiously enough, the female forms of the *Dikpalas*. On the *pratirathas* are seen *Vidyadevis*, *Gaurī* among them is clearly identifiable.<sup>70</sup> The *Gudhamandapa* is plain. One

70 A *Yakṣī* with *vara*, *parasu mudgara* and *lunḍikā* with *gaja* as the vehicle and another one with *varadākṣa*, *trisula*, *naga* and *biṣṇupuraka* are not traceable in the texts.



of the Jina images in the inside niches here is stylistically of the tenth century

The largest Jaina temple at Nadol is that of Jina Padmaprabha which like the Neminātha temple, faces north. BHANDARKAR does not mention the former two Jaina temples though he does take notice of this latter one, and thus commented "Of the Jaina temples in Nādol, there is only one that deserves to be noticed. It is the one dedicated to Padmaprabha, the sixth Tīrthamkara"<sup>71</sup> The Mūlaprāsāda as well as the Gūḍhamandapa are fully decorated, of the Māru-Gurjara style of the third quarter of eleventh century with which we are familiar from a number of temples in north Gujarat<sup>72</sup> and the Somesvara temple at Pali<sup>73</sup>. In fact it is the largest extant temple of that age in all Western India. The Mūlaprāsāda, about 12 M wide is fully decorated and possesses all the mouldings except *asvathara* in the *pīṭha* (Fig 23). It is *tri-anga* on plan and, following the tradition of the third quarter of eleventh century, is broken up into a large number of vertical chases. The *mandovara* is also fully decorated in conformance with the architectural taste of the age. The *jangha* shows Jina figures in the *bhadra* niches, *Dīkṣā* on the *karnas*, and *apsaras* on the *pratirathas* of the *mandovara* of the Mūlaprāsāda. The bifacial *karna* of the Gūḍhamandapa possesses deep sunk niches (Fig 24). Deep sunk niches appear for the first time in the third quarter of eleventh century as attested by Māru-Gurjara temples both in Gujarat as well as in Rajasthan. Such are found here in connection with the Mūlaprāsāda. But to find it in association with the *karna* of the Gūḍhamandapa is certainly unusual but not an unappealing feature. Here they harbour *Vidyā-devīs* among whom *Vajrāṅkusā*, *Vajrasṛṅghalā* and a finely rendered figure of *Rohiṇī* may be discerned. The Gūḍhamandapa, save for its lateral porticos, is a little less than half meter wider than the Mūlaprāsāda.

---

71 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1909, p. 46

72 For example, the Nilakanṭhesvara temple at Sunak, and Dugdheśvara Mahādeva temple at Mandropur

73 The red stone Somesvara temple at Pālī is larger than the Gujarat temples cited in the preceding footnote, though not as much ornate, and similar on plan. Its Mūlaprāsāda is 7.11 M wide, Rangamandapa is 8.63 M, wide and the total length is 14.6 M. It is a *pañcāyatana* shrine.

The *sikhara* of the Mulaprasada is a seventeenth century reconstruction. The Gūḍhamandapa has lost its external covering since long ago. The Trika and the attendant shrines with Valanaka are of little interest. Judging from the size and ornateness of the Main Temple, it is not unlikely that a Cahamana prince could have his hands in its founding.

### VIII PĀRSVANATHA TEMPLE, SADRI

Sadri is a midway station for the pilgrims and tourists proceeding to the world famous Ranakpur. Very few, however, are aware of the wonderful little shrine of Parsvanatha located in the town. It is difficult to comprehend how BHANDARKAR missed this temple.

This splendid temple is almost a smaller replica of the Padma prabha temple at Nadol and built likewise of Sonana stone of white, dry complexion. On plan it is *tri anga* with the usual *bhadra*, *karna* and *pratiratha* proliferations. Unlike the Nadol temple, however, the *piṭha* omits the upper, figural courses. An *udgama* is found on *bhadra* points on the *jadyalumbha* as in Nadol temples and the Parsvanatha temple at Sanderav. This feature is absent in the contemporary temples in Gujarat. It is a legacy of the Maha-Maru tradition preserved by the Maru Gurjara temples in this tract of Rajasthan. The *jangha* of the *mandovara* of the temple displays as usual the Dikpalas and *apsarases* (Fig 20). The *sikhara* above the Mulaprasada (Fig 21) is a masterpiece of the Maru-Gurjara style and except for the stunted *piṭha*, the Mulaprasada with its *sikhara* reveals extremely good proportions, beauty of form and excellence of details. The *rathika* on the east shelters an image of Vagdevī; that on the west Vidyadevī Mahamanasī. The diameter of the Mulaprasada is about 11 M.

The superbly proportioned Gudhamandapa thoroughly harmonizes with the Mulaprasada despite the fact that the superstructure is missing. On the *jangha*, at all *karna* faces deep sunk niches sheltering Yakṣis and Vidyadevīs are there as we saw at the Padmaprabha temple at Nadol. The Vidyadevīs figure on *pratirathas* as well, while *apsarases* and Dikpalas here occupy subsidiary positions. On the east wall of the Gudhamandapa are found Apraticakra, Nirvāṇi, Mahakālī, Mahamanasī, Vairotya, Rohiṇī and Vajrankusa. Those on the corresponding west face are Vairotya, Kālī (?) Vajrankusī, Purusadatta, an unidentified goddess, Rohiṇī, and Kālī. The *bhadra* niches are vacant. The width of the Gudhamandapa is 7.92 M approximately. The Trika has no special feature to detain us. The Rangamandapa is in the Ranakpur

style, of the fifteenth century. The *devakulikās* have been recently substituted by new ones.

We have discussed, in this survey, the more notable examples of Jaina temples ranging in date between the late eighth and late eleventh century. For limitations of space, Dilwara temples and the temples at Kumbharia have been excluded from the survey. They need independent monographs.<sup>74</sup> There are quite a few other interesting temples on which we could not dwell but the nature of which may be alluded here for completing information, if not comparing the detailed aspects.

A portion of the Jaina temple—founded by Pratihāra Kakkukarāja at Ghatiyala—is still standing but of not much usefulness since severely plain in treatment.<sup>75</sup> The Jaina temple at Mandor preserves a few pillars of the tenth century. Temples at Taranagar in Bikaner area and the Jaina temple at Rani possess an older fabric datable to the tenth century. The Jaina temple at Kekind reconstructed in the middle of fifteenth century preserves three door-frames of the original tenth century fane. The temples just mentioned followed the Mahā-Māru style of architecture.

There were contemporaneous temples in Mahā-Gurjara style as well. The temple of Mahāvira (960) at Nana preserves plain but older mouldings in the elevation of the sanctum. The image of Mahāvira at Diyana was consecrated in 967 in the time of Paramāra Kṛṣṇarāja of Abu though the temple in which it was enshrined is no more extant.

There are likewise a few temples in Mahā-Gurjara style, of the early eleventh century. The Pārśvanātha temple at Sanderav, of Nadol idiom and the Jaina temple at Barlu of the Arbuda idiom are Latina shrines with a fine *jāla* work on the *śikhara* but simpler socle and wall. The Mahāvira temple at Mungthala, Kasindra temple and the Jaina temple at Jhadoli of the same age are likewise plain.

The survey of the Jaina temples erected particularly between the eighth and early eleventh century in Rajasthan, whether recorded in literary sources, inscriptions, some still extant, reveals a curious fact that a large majority of them were sacred to Jina Mahāvira. The Aṣṭottari

---

74 My monograph on the Dilwara temples is in press. A long paper on Kumbharia temples is being published by the Department of Archaeology, Government of Gujarat.

75 R. C. Agrawal has published its details in the 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol. XVI, No. (1963).

Tirthamātā (1244) of Mahendrasūri, Bhinmal inscription of 1277, the inscription in the Mahāvira temple (dated 1370) at Mungthala, and Vastupāla-caritra (1444) of Jinaharsa aver that Mahāvira Himself had visited Marubhūmi or western Rajasthan. The tradition, the earliest record of which is available in the thirteenth century as mentioned above, was possibly, still older, current perhaps in the Pratihāra period as well, which actuated the founding of so many temples dedicated to Mahāvira. There is, albeit, no support to this tradition in Jaina āgama texts. We are, today, indebted to this tradition, parenthetically, for the fillip it gave to the intensive art and architectural activities by the Jainas in Western India.



## New Documents of Jaina Paintings

MOTI CHANDRA

UMAKANT P. SHAH

### INTRODUCTION

**B**EFORE the treasures of the Jaina *Bhandaras* were partially made available to scholars, almost nothing was known about the history of painting in Western India roughly from 1100 A. D. to 1550 A. D.

The history of these Jaina *Jñāna-Bhandāras* is closely associated with the progress and conservation of learning in Western India. Their *foundation is attributed to a big famine which occurred in the fifth century* as a result of which the majority of Jaina monks died and the sacred lore of the Jainas suffered terribly. Therefore, in order to save the Jaina lore from complete extinction some steps had to be taken. A council under the presidentship of Devarddhigani was summoned in circa 453 A. D. at Valabhi and, with the consent of the monks assembled there, the Jaina canon was committed to writing. However not much is known about the progress of book writing in the following centuries. But there is every possibility that the *Jñāna-Bhandāras* were founded, and these became the custodians of this sacred literature.

However, one thing is certain that by the tenth century Jaina monks had realised the great educational value of the *Jñāna-Bhandāras*. Their founders took great pains to explain to the intelligentsia the

importance of the religious and secular texts which had been accumulating for over 500 years. Such foundations encouraged the Jaina bankers and laymen to order copies of the sacred texts and present them to the monks who in their turn deposited them in the *Jñāna Bhandaras* for the benefit of posterity. In order to encourage this movement *Jñāna-puja* etc. were held from time to time and this kept up the interest of laymen in learning. In this connection may be mentioned the names of Siddharaja Jayasimha and Kumarapala, the renowned rulers of Gujarat. Jayasimha (1098-1143 A.D.) is said to have employed about three hundred scribes to copy out books on religious and secular matters for the Imperial Library. It is further observed that the King got several copies of different works made and distributed them to scholars all over India.<sup>1</sup> Kumarapala (1143-1172 A.D.) is said to have established twenty-one *Jñāna-Bhandaras*.<sup>2</sup> He is said to have employed seven hundred scribes and some of the manuscripts are said to have been written in gold. The example of these two Solanki rulers was followed by several great Jaina ministers including Vastupala and Tejapala. The two brothers became interested in learning and in *Jñāna-Bhandaras* on the advice of their teachers Vijayasenasuri and Udayaprabhasuri.<sup>3</sup> They are said to have established three big libraries at a cost of several millions of rupees. Pethad Shah (Skt. Prithvidhara), a minister of Parmara Jayasimha at Mandu gadh (Mandapa durga) in circa V.S. 1320 (= 1263 A.D.) is said to have founded *Jñāna Bhandaras* in seven cities including Broach, Devagiri, Mandu and Abu.<sup>4</sup>

Though the *Jñāna Bhandaras* were basically sectarian in nature, it is remarkable that the Jainas did not mind preserving in them books belonging to different faiths for ready reference and criticism. They also collected and preserved manuscripts of the work of the great poets of India including Kalidasa, works which, as the colophons say,

- 
- 1 *Prabhavaka-Carita* (Singhi Series No. 13, Bombay 1940) Hemacandra-suri-Prabandha, verses 103-109. A similar tradition is also noted in another Jaina work entitled *Kumarapala pratibodha* (G.O. Series, Vol. 14).
  - 2 *Kumarapala-pratibodha*, pp. 96-97. Also see, *Upadesatarangini*, p. 140.
  - 3 *Vividha-Tirtha-Kalpa* of Jinaprabhasuri (Singhi Series No. 10, Santiniketan, 1934), section entitled *Vastupala Samkirtana*.
  - 4 According to *Upadesatarangini* (quoted by Desai, M.D.) in *Jaina Sahityano Samkṣipta Itihāsa* (in Gujarati, Bombay 1933), pp. 404-405. Also see, Gandhi L.B., *Atihasika Lekhasamgraha* (in Gujarati, Baroda, 1963), pp. 416, 514, 540 for an account of Pethad Shah.

were written by and for the Jains. This shows that the Jaina monks in the middle ages were not narrow-minded communalists, but fully realised the importance of libraries preserving the literature of all the faiths. In that way they acted as the torch-bearers of Indian culture in the middle ages.

The *Jñāna-Bhaṇḍāra* is a peculiarly Jaina institution. The *Jñāna-Bhaṇḍāras* of Śvetāmbara Jains appear all over the Gujarat, Rajasthan, Malwa and Delhi-Agra (U.P.) region. The Digambara Jains too had their *Jñāna-Bhaṇḍāras* mostly confined to Delhi-Agra and Rajasthan but also extending as far as Karanja near Nagpur and as far South as Mudabidri in Mysore. The most important of the Śvetāmbara *Bhaṇḍāras* are situated at Patan, Cambay, Jesalmere, Baroda, Ahmedabad, Idar, Surat, Kaccha, Chanasma, Limdi, Chhani, etc. These contain important collections of manuscripts on both palm-leaf and paper.

In spite of this richness of the *Bhaṇḍāras* the important pictorial material which they contained was for a long time not available to scholars. However, in the first quarter of the twentieth century a part of it was acquired from private collections, and was made available to scholars through the indefatigable efforts of Glassenap and Coomaraswamy<sup>5</sup>. The latter published his *Catalogue of Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston, Part IV*, dealing with Jaina paintings of Western Indian origin. It opened a new field of study in which participated a number of scholars including W. Norman Brown, N. C. Mehta, Muni Śrī Puṇyavijayji, O. C. Ganguly, Ajit Ghosh, S. M. Nawab, M. R. Majmudar, Motichandra, U. P. Shah, Pramod Chandra and others. However, in the beginning such efforts were naturally quite sporadic. The fault did not lie with the scholars. The difficulties were entirely due to the non-availability of sufficient material.

In 1935, however, due to the joint efforts of Muni Śrī Puṇyavijayaji and Sarabhai Nawab, *Jaina Citrakalpadruma*, Vol. I was published, in Gujarati, for the first time. A large number of illustrated manuscripts on cloth, palm-leaf and paper, hidden away in the inaccessible *Jñāna-Bhaṇḍāras* were introduced to the students of Indian art. This work supplemented the pioneer work of Coomaraswamy and W. Norman Brown in this field. Since then illustrated manuscripts are turning up

---

5 In 1913, Hutteman published Miniatures from the *Kalpa-sūtra* in his *Miniaturen-Zum-Jinacarita*, *Baessler Archiv*, Band II, heft 2. In 1914, Coomaraswamy published his Notes on Jaina Art, in *Journal of Indian Art and Industry*, Vol. 16, pp. 81 ff & plates.

fast from *Bhandāras* and private collections. These have added significantly to the history of Indian painting roughly between 1100 and 1550 A D. The new material thus made available to scholars consists of painted wooden panels, cloth-paintings, palm-leaves and paper manuscripts. It was at first believed that Jaina paintings were stereotyped, that the illustrators were unaware of decoration and that owing to the sacred nature of their art they hesitated to experiment and change the composition. But with the availability of the new material it is evident how mistaken scholars were in underestimating the great contributions of these paintings or the illustrators of the Jaina manuscripts.

The manuscript material, available to this date, suggests that the first half of the fifteenth century was a formative period of Western Indian Art. The great forward movement in Jaina manuscript painting which seems to have begun in the last quarter of the fourteenth century took great strides in this period. The manuscript material so far available shows that there was a definite attempt to improve the quality of the drawing and colours and that a certain degree of latitude was allowed to the painters to express their ideas in their own way.

With its centre at Patan (*Sri-Pattana*), Gujarat (other known centres being Ahmedabad, Gandhar, Vadnagar, Champaner or Campakadurga etc.) was perhaps the most important centre of inspiration for the artists, Mandu, which was another big Jaina centre of the mediaeval period, was equally great so far as Jaina illustrated manuscripts are concerned. The manuscript of *Kalpa-sūtra* painted at Mandu in 1439 A D, now in the National Museum,<sup>6</sup> gives certain interesting data about the new advancements in Western Indian Paintings. For the first time we get a Sanskrit name for an illustrated manuscript, namely, *Kalapustaka*<sup>7</sup>. The bold draughtsmanship, the enamel-like colours and the refined treatment of human figures show that the art was no longer hieratic but became more concerned with aesthetic implications. That this manuscript is not a solitary phenomenon is further supported by another manuscript of *Kalakācārya-katha*

6 Pramod Chandra Notes on Mandu Kalpa-sūtra of A D 1439, *Marg*, Vol XII, on 3 (June, 1959), pp 51-54

Khandalavala and Moti Chandra, A consideration of an Illustrated MS. from Mandapadurga (Mandu) dated 1430 A D, *Lalit Kala*, No 6 (1959), pp 8-29 and plates

- 7 It will be necessary to check the reading from the original and make sure that the reading is *Kalapustaka* and not *Kalpapustaka*



of Mandu origin in the collections of Muni Śrī Punyavijaya<sup>7a</sup> Amongst the new discoveries showing the progress which Western Indian painting made in the first quarter of the fifteenth century may be mentioned the magnificent manuscript of *Kalakacarya-katha* in the collection of Śrī Premchandra Jaina, Bombay It is dated 1414 A D and was probably painted at Patan This manuscript again shows careful draughtsmanship and love for detail and an abhorrence of the use of ultramarine and gold which are supposed to have become popular in the second half of the fifteenth century The newly discovered *Kalpa-sutra* and *Kalakakatha* dated 1346 A D however is now the earliest known instance of the liberal use of gold (Colour plate I-Fig 1)

Due to the momentum gained in the fifteenth century, painting in Western India took further strides which resulted in the advancement of painting in two directions, firstly, strenuous effort was made by the Jaina bankers to bring an hitherto undreamt of sumptuousness into the illustrated manuscripts of *Kalpa-sutra* and *Kalakacarya-katha* Costly colours like gold, lapis lazuli and carmine, formerly used very sparingly, were now very liberally used and some of the pious Jainas therefore got their manuscripts lavishly decorated For example, the illustrated manuscript of *Kalpa-sūtra* and *Kalakacarya-katha* in the collection of Devasano Pado which was probably painted in c 1475 A D at Gandhara port (near Broach) shows the extent to which a Jaina merchant's devotion could go in order to give the manuscript a sumptuousness hitherto undreamt of Decorative patterns drawn from architecture, textiles, carpets, fill the borders Dancers and musicians, devotees and monks fill the border decoration of every page<sup>8</sup> Above all, this manuscript shows that under the impetus of the new movement the painters of Gujarat were evolving a new style in which Persian elements played an important part The illustrator also shows a greater understanding of the landscape and of the social life of people Another manuscript of the same type, which we are reproducing (Figs 9, 12, 13) from Jamnagar Añcalagaccha collection, shows that there were other illustrators in Gujarat who, taking their cue from the Gandhara Port manuscript, were producing equally fine decorative work The Jamnagar manuscript was painted at Śrī-Pattana in V S

<sup>7a</sup> Recently published by Pramod Chandra in Bulletin of The American Academy of Banaras, No 1

<sup>8</sup> Nawab, S M, *Jaina Citrakalpadruma*, I, (Ahmedabad, 19<sup>th</sup> 114-142, 165 etc Motichandra, *Jain Murti* ings f<sup>1</sup> crn India, (Bombay, 1949), figs 106-138

1558 = 1501 A D The result of all these experiments in the field of manuscript illustration apparently created a fervour which resulted in a great leap forward so far as the subject matter was concerned No longer did painting remain the preserve of the Jainas In the second half of the fifteenth century Vaisnavas apparently adopted the Western Indian technique for illustrating some of their books such as *Gita-govinda*<sup>9</sup> and *Balagopala Stuti*<sup>10</sup> These manuscripts, though they follow the Jaina technique, show a liveliness, a sense of movement and an emotional understanding which is different from the matter-of-fact Jaina painting so hidebound by the stereotyped tradition

Of this new movement in painting the earliest document is naturally the secular scroll paintings of *Vasantavilasa* dated 1451 A D<sup>11</sup> This was not a solitary phenomenon, for even the Jaina painters, taking their cue from this new movement, introduced a new emotional element so apparent in the illustrations of the *Damayanti Katha*, and the *Madhavanala-Kamakandala* recently discovered and discussed on the following pages

This new movement in art was not confined to Gujarat, Malwa and Rajasthan only There is evidence to prove that the movement had spread as far as Uttara Pradesh and had affected the progress of

- 
- 9 Majmudar, M R, A Newly discovered Gita-Govinda Manuscript from Gujarat, late 15th century, *Journal of the University of Bombay* September, 1941, pp 119-131 A Fifteenth Century Gita Govinda MS, etc, *Journal of the University of Bombay*, May, 1938 Khandalavala, Karl, A Gita-Govinda Series in the Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No 4 (1953-54), pp 1-18 and plates
- 10 Brown W Norman, Early Vaisnava Miniature Paintings from Western India, *Eastern Art*, Vol II (1930), pp 167-206 M R Majmudar, The Gujarati School of Painting and some newly discovered Vaisnava Miniatures, *Journal of Indian Society of Oriental Art*, Vol X (1942), pp 1-32 and plates Also see Khandalavala, Karl, Leaves from Rajasthan, *Marg*, Vol IV, No 3 (1950), pp 1-24, 49-56, for miniatures of *Bhagavata Purana*, etc
- 11 Brown, W Norman, *The Vasanta Vilasa* (New Haven, 1942), with plates Mehta, N C, Indian Painting in the 15th century, An early illustrated manuscript, *Rupam*, No 22-23 (1925), pp 61-65 Mehta, N C, *Gujarati Painting in the Fifteenth Century* (London, 1931) Ganguly, O C, *Vasanta-Vilasa*, a new document of Indian Painting, *Ostasiatische Zeitschrift*, New Folge, Vol 2 (1925), pp 186-189

painting in that part as evidenced by the illustrations of the *Kalpa-sūtra* painted at Jaunpur in 1465 A D<sup>12</sup> Though following the hieratic tradition, this manuscript shows a new movement and a new approach to figure drawing which finally evolved in the Rajasthani type.

By the closing years of the fifteenth century the art of Western India (after considerable experimentation for almost 200 years) began to take new directions. It was found out that certain conventions in Western Indian Art had played themselves out. For instance, the farther eye had gradually lost its organic hold and had become merely a decorative feature. It is difficult to say exactly where and when this feature was eliminated, but there is evidence to show that, by 1500 A D this feature was found redundant and was eliminated. Apparently in this period the illustrating of Persian classics was also undertaken. They began to be illustrated by Indian artists. In such illustrations it may be seen that the Indian artists had simplified the Persian elements and had tried their best to effect a synthesis between the Indian and Persian elements<sup>13</sup>. Not only that but in this period there is evidence to show that in Uttara Pradesh heroic stories such as the *Laur Chanda* and *Mirgavati* etc were being illustrated in the Western Indian tradition<sup>14</sup>.

That this Western Indian tradition had taken hold over almost all of North India is further proved by a new Buddhist wooden-paṭa, illustrated in A D 1446 at Arrah in East Bihar<sup>15</sup>. Not only that, but

- 12 Jaina *Citrakalpadrūma*, I, figs 1, 163, 179, 181, 183, 196, 199, etc. Moti Chandra, *Jaina Miniature Paintings from Western India*, Figs 99-105. Khandalavala and Moti Chandra, *An illustrated Kalpa-sutra Painted at Jaunpur in A D 1465*, *Lalit-Kala*, No 12, pp 9 ff and plates.
- 13 Karl Khandalavala, *The Origin and Development of Rajasthani Painting*, *Marg*, Vol XII, No 2 (March, 1958), pp 4-17 with plates. Also see Pramod Chandra, *An Outline of Early Rajasthani Painting*, *Marg*, *Ibid*, pp 32-37.
- 14 Rai Krishnadasa, *An Illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat-Kala-Bhavan, Banaras*, *Lalit-Kala*, Nos 1-2 (April 1955-March, 1956), pp 66-71 and plates. Rai Ananda Krishna, *Some Pre-Akbari Examples of Rajasthani Illustrations*, *Marg*, Vol XI, No 2 (March, 1958), (Special issue on Rajasthani Painting), pp 18-21, Figures 1-5 illustrating Miniature Paintings of *Mirgavati*.
- 15 Pal, Pratapaditya, *A New Document of Indian Painting*, *Journal of the Royal Asiatic Society, London*, Dec 1965, pp 103-111 and plates.

going still further there are documents from Nepal also which indicate that the Western Indian tradition had become a common mode of expression by the 15th century

In the early sixteenth century painting from Gujarat and elsewhere took further strides. In this period Malwa and some places in Uttara Pradesh became important centres of painting. The art of this period may be divided in two phases, one classical and the other folk. It may be further noted that even though the traditional Western Indian features continue, the general tendency is towards the elimination of the farther eye. Mandu became an important centre of the classical phase. Here art was first time patronised by a Muslim court. The *Nī'mat Namah* manuscript<sup>16</sup> shows that the School of Shiraz played an important part in its formation, though the indigenous traditions as seen in the *Kalpa-sūtra* and *Kalakakatha* manuscripts painted in almost the middle of the fifteenth century at Mandu have left their impression on the *Nī'mat Namah* miniatures.

In the absence of dated material, it is difficult to be sure about how painting in Gujarat reacted to new tradition when there should be no doubt that here as well the tradition had come to stay. However Gujarat and Marwar being the home of a rigid and hieratic technique in painting, the progress was not so fast as elsewhere. The old colour scheme continued to be followed. Yellow carnation was still their favourite colour and the landscape and decoration show the same simplicity of the older Jaina manuscripts.

In the sixteenth century, however, the Digambaras, impressed by the propaganda value of Śvetāmbara illustrated manuscripts, also commissioned the *Mahapurana* which they held in as great reverence as the Śvetambaras held the *Kalpa-sūtra*<sup>16a</sup>. It seems that towards the end of the fifteenth century the illustration of *Mahapurana* started. The Digambaras first patronised the prevailing Western Indian style though their emphasis on movement was quite different from the static poses of figures in the Śvetāmbara manuscripts.

The area near about Delhi became a centre for illustrating Digāmbara Jaina manuscripts. The *Mahapurana* dated 1540 A D painted

16 Skelton, Robert, *The Nī'mat Nāmah* a landmark in Malwa Painting *Marg*, Vol XII, No 1 (June, 1959), pp 45-50

16a They also commissioned the *Yasodhara-carita* with greater scope for introducing secular elements, as the recent discovery of a number of manuscripts by Shrimati Sarayu V Doshi shows

at Palam shows a different approach to painting. The farther eye is eliminated but in composition, the colour scheme, and in the representation of the human figure the legacy of the old tradition is present. But this legacy of the older tradition was not the sole property of the Jaina manuscript illustrators alone. The Hindus as well started to patronise painting. In 1516 A.D. the *Aranyaka Parvan* of the *Mahabharata*<sup>17</sup> was illustrated at a place near Agra. It shows the same characteristics as the *Mahapurana*. The painting in Uttara Pradesh was not confined to religious texts alone. The work of the poets in Avadhi, such as Mulla Davood (the author of *Laur Canda* who lived in the third decade of the fourteenth century) and Kutbun (the author of *Mirgavat* who lived in the early sixteenth century) became favourite subjects of painting. The *Laur Canda*, as is evident from the stray leaves in the Bharat Kala Bhavan, began to be illustrated in the closing years of the 15th century, and follows the Western Indian technique. In the early 16th century, however, it seems to have received royal patronage as the illustrations on *Laur Canda* in the Prince of Wales Museum<sup>18</sup> prove that under the new developments, the style assumed a richness that is beyond one's imagination. It may be truly termed as the classical style of Uttara Pradesh in the early 16th century.

What happened during the Mughal period to the popular religious Jaina and other themes in Western India is well-known. Painters in Gujarat played an important part in the Mughal atelier of Akbar. Soon the pupils of these painters spread out in search of their livelihood to Gujarat and Rajasthan and this laid the foundation of the Popular Mughal style. This is a style in which though the figure drawing and costumes and to a very limited extent the landscape are indebted to the Mughal style yet the older traditions both in colour and landscape persist. The influence of the Mughal painting in that of Western India is manifested in two styles: the Popular Mughal style in which the Mughal style is used with a certain simplicity and the Folk style which has only certain resemblances with Mughal painting but which was used very extensively for satisfying the popular demand.

- 17 Moti Chandra and Karl Khandalavala, *An Illustrated Manuscript of the Aranyaka Parvan*, *Journal of the Asiatic Society, Bombay*, New Series, Vol. 38, pp. 166-221 and plates
- 18 Karl Khandalavala and Moti Chandra, *Three New Documents of Indian Painting*, *Bulletin of the Prince of Wales Museum, Bombay*, No. 7, pp. 23-34 and plates

Documents of Uttara Pradesh origin are now forthcoming from the *Jaina Bhandaras*. These show that in the 17th century Agra and Delhi were not the only centres of the Popular Mughal style but Asan near Jaunpur and probably also Nautanpur (whose location is not yet certain but which should be somewhere near the region of Agra) seem to have been flourishing centres. This is evident from the manuscripts of *Meghaduta* and *Kumarasambhava* painted at Asanikotta and Nautanpur respectively.

The recent investigations by U P Shah have brought to light some very interesting manuscripts from the Jaina collections which throw important light on the history of Western Indian Painting. This new material may be divided into following categories

#### Group I

- (1) Kalpa-sutra-dated V S 1403=1346 A D
- (2) Kalaka-kathā, in Mandu style, -c 1440 A D

#### Group II

- (1) Śatruñjaya Mahātmya -c 1420 A D
- (2) Śāntinātha Caritra -d V S 1453=1396 A D  
(But seems to be around c 1440 A D according to U P Shah and late 15th c according to Moti Chandra)
- (3) Damayantīkatha-campu -between 1400 and 1450 A D
- (4) Kalpa-sūtra (painted at Vadnagar) -V S 1547=1490 A D
- (5) Uttaradhyayana-sūtra (painted at Patan) -d V S 1549=1492 A D
- (6) Mādhavānala-Kāmakandalā-Katha (written in Patan) -V S 1550=1493 A D
- (7) Candraprabha-Caritra, dated V S 1555=1498 A D at Patan
- (8) Jamnagar Kalpa-sutra and Kalaka-kathā (painted at Patan) -V. S 1558=1501 A D

#### Group III

- (1) Kumārasambhava, -V S 1701=1644 A D (painted at Nautanpur)
- (2) Meghaduta -d V S 1726=1669 A D (painted at Asanikotta)

#### Group IV

- (1) Samgrahani-sutra, (copied at Matar, Central Gujarat), -d 1640 V S =1583 A D painted by the Painter Govinda
- (2) Samgrahani-sutra, (copied at Cambay), -d 1644 V S =1587 A D

- (3) Samgrahani-sūtra - d 1637 A.D in the Prince of Wales Museum
- (4) Uttarādhyayana-sūtra, (copied at Anjāra in Kaccha) - c 1640-50 A D

#### Group V

- (1) Upadesamālā Bālāvabodha - dated V S 1765=1708 A D
- (2) Jambūdvīpaprajñapti - Prameyaratnamāñjusi-tikā, (donated at Bālotara V S 1749=1692 A D but) dating from circa 1606 A D
- (3) Kṛṣṇaveli - c 1650 A D
- (4) Naladavadanti-Rāsa (incomplete) in Muni Śrī Punyavijaya's collection - undated, c seventeenth century
- (5) Ādrakumara-Rāsa - late 17th cent A D
- (6) Samgrahani-sutra - dated V S 1707=1650 A D (painted at Navharanagara, probably in old Bikaner State)
- (7) Undated Samgrahani - (c 1685 A D) in Muni Śrī Punyavijaya's collections

#### Group VI

- (1) Canda-Rāsa (copied at Vyāghrasenapura, probably in Gujarat) - V S 1712=1655 A D
- (2) Canda-Rasa (painted at Surat) - d V S 1716=1659 A D
- (3) Devimahatmya (from Surat) - 1776 A D, Collections of the Prince of Wales Museum, Bombay
- (4) Haribala Caupāi, d V S 1744=1687 A D (copied at Śrī Dhāragrāma)

#### Group VII

- (1) Śrī Candrarajāno Rasa (Late Deccani - copied at Poona) - 1812 A D

The classified list of new documents also shows the material which U P Shah has been able to assemble. It contains perhaps the earliest dated paper manuscript of the Kālpā sutra and Kalakakatha. Another significant point about the early group is that many of the manuscripts are dated and some of them also bear the names of the places where they were painted. A similar search for illustrated manuscripts which are dated and/or which bear place names would help us to have a better understanding of the age and provenance of different styles of painting.

An analysis of the manuscripts shows that Gujarat had the following centres of painting—Surat, Vyaghrasenapura, Patan, Cambay, Vadnagar, Matar, Ahmedabad, Anjar etc This shows a flourishing state of painting in Gujarat Apparently there was a large demand for illustrated manuscripts from the Jainas of Gujarat and therefore painters started working in many centres to satisfy the ever-growing demand

Whether these painters devoted themselves exclusively to painting the Jaina manuscripts it is not known There is, however, every possibility that these painters were not always Jainas and they must have worked for the Hindus as well but unfortunately illustrated Hindu manuscripts discovered so far, are very limited in number

There is no doubt that there is hardly any difference between the Western Indian and Gujarati styles of painting It is difficult to say whether the unplaced manuscripts in our list belong to Gujarat or Marwar But the manuscript of the *Samgrahani-sutra* painted at Navaharnagar belongs to Bikaner area as Navahar is identified with Navghar

Most interesting, however, are the two manuscripts of *Meghaduta* and *Kumarasambhava* which are apparently of Uttara Pradesh origin—one painted at Asani near Jaunpur and the second at Nautanpur not yet identified but probably in Uttara Pradesh

### Group I

Of special interest for the history of Indian painting are two illustrated *Kalpa-sūtras*, one painted in 1346 A D and the other in 1501 A D at Patan Unfortunately the provenance of the first is not given But probably it was painted at Patan which was a great stronghold of the Śvetāmbara Jaina community from almost the tenth century A D onwards

The format of the folios shows clearly that the first manuscript belongs to the early group and could not be dated later than second half of the 14th century (figs 1-3) The composition is simple but effective though this was the period when the themes for painting the *Kalpa-sūtra* and *Kalaka-katha* were being formulated, and, therefore, though the painter shows a certain liking for conventionalised figures, especially in the representation of the king and queen, the *acarya* preaching to the congregation, yet in certain scenes such as the birth of Mahāvīra and Indra carrying the baby the painter has expressed a *joie de vivre* which is pleasing The colours used are simple



red, green, white, black, carmine, yellow and indigo blue. However the predominant colour used is gold which is not of a shining variety as in the later *Kalpa-sūtras* but well burnished and dull which gives a metallic impression to the figures. If the date of the manuscript is correct, it also contradicts the suggestion that in early manuscripts gold was very sparingly used. It is also significant to note that ultramarine is nowhere seen. The draughtsmanship is pleasing. Though the exaggeration in body contour is continued yet a certain amount of reticence is seen. The scene is invariably laid in a conventional wooden arched pavilion. The inside decoration consists of room hangings and some furniture like a *caul* and *modha*.

There is no suggestion of landscape except strips of blue edged with gold representing the cloud. It is also interesting to note the emergence of an Indo-Muslim type in *Kalaka-kathā* illustration by 1346 A.D. at least. That shows that by the middle of the fourteenth century at least the Indian and Persian elements had been synthesised. It is also interesting to note that in the scenes representing the Jaina *ācārya* with his pupils the composition is directly copied from the earlier painted wooden panels. The *ācārya* is shown seated on the left side and the laymen are arranged in two groups facing each other.

It has been known from two illustrated manuscripts at least that Mandu in the fifteenth century was an important centre of art.

The earliest Mandu Manuscript is dated in 1439 A.D. It has proved that Mandu though actually influenced by Western Indian traditions, was not a mere copyist of the School of Patan. The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and composition the painters of Mandu had evolved their own conventions. The draughtsmanship is of a very superior quality. The colours are enamel-like in nature and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically. Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by a recent discovery in the collection of Muni Śrī Puṇyavijaya of a copy of the *Kalakācārya-kathā* whose illustrations (Figs 4-5) could be very favourably compared with the Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* dated 1439 A.D. Again, in the picture showing the meeting of *Kalakācārya* and Indra in the garb of a *Brahmana* the features of the Mandu school are well represented. The background is deep red, the carnation of the figures is yellow, the draughtsmanship is very careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds complete the picture.

## Group II

The *Sāntinātha Caritra* in which the folios measure  $26\frac{1}{2} \times 11\frac{1}{2}$  cm bears a colophon which dates it in Samvat 1453 (= 1396 A D). This date however is doubtful, the colophon seems to have been added by a later hand. The format of the manuscript with 13 lines per folio must be of a later date as has been established by Prof Norman Brown though his theory requires certain revision. Even the style of the miniatures seems to be of a later date though it has preserved certain archaic features of the fourteenth century illustrated manuscripts. It is possible that somebody has copied the colophon of the earlier manuscript. It is evident from the style that the manuscript must have been prepared by the middle of the fifteenth century.

Like other manuscripts of the period there is hardly any distinguishing point in the illustrations of the *Sāntinātha Caritra*. The background is invariably red and the themes are usually confined to the dreams of the mother of Sāntinātha, to an assembly of a Jaina acarya and his congregation, the plucking of the hair, *Varsikidana* (Fig 6) *Samavasarana*, etc. It may be noted that in this manuscript the flesh colour is indicated by shades of yellow and the draughtsmanship is not steady as in the 1346 manuscript of the *Kalpa-sūtra*. It loses its steadiness and has degenerated into a folk variety. The gold is conspicuous by its absence, it is only used for representing certain details of the ornaments. However shades of blue, both ultramarine and indigo, are used. The composition follows the stereotyped Jaina technique, though there are certain innovations, for instance, the treatment of the cloud becomes more variegated and the stylised tree makes its rare appearance. However in certain scenes, for instance in the dream of Sāntinātha's mother, the dainty figures of the mother and her attendant are not of the later variety but seem to have been adopted from their fourteenth century prototypes.

The *Kalpa-sutra* dated V S 1547 (= 1490 A D), copied at Vadnagar seems to have less artistic merit and may be relegated to the general run of the *Kalpa-sutra* manuscripts which were mass produced for presentation to the Jaina monks by the laity. In this manuscript gold and blue have been used profusely (Colour plate II, Fig III) but the drawing seems to be stereotyped and the treatment of human figures indifferent. The colours have also lost their pristine glory. Since we have not been able to examine all the paintings of this manuscript while noting down these observations, our conclusions may be treated as tentative.

However it is interesting to note that this manuscript was commissioned by a Nāgira Brahmana of Vadnagar, and copied by one Vachhaka of Patan. That shows the absence of religious animosity between the two great communities.

Following the chronological order may be mentioned the illustrated manuscript of the *Uttaradhyayana-sūtra* dated V S 1549 (= 1492 A D) painted at Patan. Illustrations of this *Uttaradhyayana-sūtra* (Figs 8-9) show some understanding of the decorative elements in painting. Though the illustrations follow the stereotyped theme of the other illustrated *Uttaradhyayana-sūtras*, yet the composition becomes more elaborate and the painter delights in giving us details. The background is red as usual, yellow is generally used for body colour and though the gold is almost absent in the delineation of certain details in the representation of the garments of the Jain acaryas, mica is used. The composition is no longer confined to two or three figures alone but at least in one painting an elaborate composition is attempted. There a lady is shown paying her respects to a Jain monk inside a temple whose details are represented. This temple is situated in a garden with a bird and an antelope, a tree and shrubs, and a rivulet flowing in the background. Three men in the garden complete the picture. It is interesting to note that here we are not concerned with the hieratic themes of the *Kalpa sūtras* but are introduced to new elements which are pleasing.

One may point out here that in this period, as indicated by certain *patas* (cloth paintings, both secular and religious), the painters were freeing themselves from the rigidity of the earlier school and trying to enlarge their composition which now becomes more convincing. As a matter of fact, in this period, as shown by the *Vasanta-Vilasa* scroll-manuscript, there is an attempt to free the figures from rigidity of movement and there is a greater appreciation of the landscape.

To the same period (but somewhat earlier in age than the *Uttaradhyayana sūtra* just discussed) may also be dated an illustrated page from the *Sat-unjaya Mahatmya* (Colour plate I Fig II). Though the number of figures is limited in the composition, the dainty figures of the women and the restrained movement of Bharata brings forth subtly the idea behind the composition. To relieve the monotony of the red background the painter has introduced the variegated male and female costumes, flowers and a strip of blue clouds edged with white. The *Satrunjaya Mahatmya*, according to Muni Śrī Punyavijayaji, should be assigned to a period between V S 1450 and V S 1475, or c 1420 A D.

Next in order comes the illustrated manuscript of *Mādhavānala-Kāmakandalā-kathā*, dated V. S. 1550 (= 1493 A.D.), and painted at Patan. There is no doubt that the new outlook in painting which was established by the *Vasanta-Vilāsa* (and other paintings) continued to flourish and extended its scope to secular subjects like the present one. The story of *Mādhavānala* and *Kāmakandalā* though known to have been popular in the seventeenth century Popular Mughal School (Fig. 37) and in *Pahārī* paintings is now for the first time found illustrated at such an early period.

However, it must be noted that this new mode of expression belongs to the folk style. Every attempt was made to simplify the composition and colours. Every attempt was made to focus the attention on the story (Figs 10 and 11). However, though the composition is simplified the movement becomes the keynote of the style. Here we do not find the rigidity of the usual Jaina composition but *joie de vivre* of the folk style which delights in a convincing way. In keeping with the fifteenth century cliché the background is red or white, the body colour yellow, the farther eye extended, and certain limbs of the body exaggerated. However in the fighting scenes, the court scene with the musicians, and in the scene of *Mādhava* with other girls in order to divert his mind from *Kāmakandalā*, one finds that though the style is simple yet it is perfectly capable of telling the story in a convincing way. In such a simple composition the landscape hardly finds any place. The clouds or the room decorations are introduced to relieve the monotony of the monochrome background.

To the same period, approximately 1450 A. D. or a little earlier, belong the illustrated folios of a manuscript of the *Damayanti-kathā Campū* composed by Trivikrama. Unfortunately the illustrations (Fig. 7) are in a bad condition, but whatever has survived shows that the painter was a master draughtsman who could manipulate his line not only to define convincingly the body contour but also to represent the details of the costume and the way garments were worn. Naturally in keeping with the traditions of the age, the composition is divided into panels, red is used as a background colour and the carnation is yellow. The illustration forms an important example of the new movement which had started by the middle of the fifteenth century in Gujarat.

In this group may be mentioned the illustrated manuscript of *Candraprabhacaritra* painted in V. S. 1555 (= 1498 A. D.) at Patan. Here it may be seen how even a hieratic subject, conservative by nature, was affected by the new movement. In the scene depicting the elaborate-

ly decorated marriage-pavilion (Colour plate II, Fig IV), the carefully drawn figure of Candraprabha with his white carnation and the coy figure of the bride, the Brahmanas and others witnessing the scene are well rendered. In order to relieve the monotony of monochrome background the painter has painted plaintain and other decorative trees and the peacocks perched on the terrace. A panel of faces appears in the background. Here as well in the white of Candraprabha's carnation and in the dhotis of the Brahmanas mica is used.

The momentous discovery, from Jamnagar, of a richly illustrated copy of *Kalpa-sūtra* and *Kalaka-Katha* dated Samvat 1558 (= 1501 A D) and painted at *Sri-Pattana* (Patan) shows that the Jaina patrons spared no money and effort to make some illustrated copies of the *Kalpa-sūtra* as a pious act of dedication. The Devasano Pado's manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kalaka-katha* for the first time brought to our notice by Prof W Norman Brown, showed that Jaina painting did not confine to only stereotyped themes followed blindly but could also take recourse to other aids such as rich border decoration to add to the sumptuousness of the book-illumination. The painter of Devasano Pado manuscript did not fight shy of drawing material for his decoration not only from the decorative motifs of the Hindu temples consisting of the Apsarasas, Gandharvas, flowers and trees, armies on the march, but also from the carpets and textiles of Persian origin. As a matter of fact in border decorations, the painters of the Devasano Pado *Kalpa-sūtra* introduced contemporary soldiers engaged in fighting, marching and enjoying other aspects of life, birds and animals, their hunters and landscape. The compositions of the Devasano Pado which at times are full-page illustrations also show that the painter was in a position to paint elaborate themes and use such costly colours as gold, ultramarine and carmine without any care for their cost.

However though the date of the Devasano Pado *Kalpa-sutra* *Kalaka katha* could be suggested as 1475 A D there are scholars who have suggested a much later date. Prof Norman Brown suggested the date in the Akbar period. It may be noted here that in one of the decorations, a Muslim soldier is shown with a hand gun. This, we may incidentally note, need not prevent us from assigning this manuscript to a 1475 A D. The *Kalaka-katha* attached to the Jamnagar *Kalpa-sutra* painted at Patan also contains a figure holding a gun.

The Jamnagar manuscript not only uses the decorative motifs of the Devasano Pado *Kalpa-Sūtra* but also other patterns and motifs which we come across in Western Indian art for the first time. A few pages

from this *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* are illustrated here in figs. 12-13 just to give the reader some idea about this richly decorated manuscript. The majority of the pages have patterns drawn from textiles and calico printing, and geometrical figures and birds play an important part in the decoration. However a constant source of inspiration to the artist seems to have been contemporary sculpture and wood work from Gujarat. From this source they have drawn the figures of dancers and musicians in countless different poses, Kinnaras, Apsarasas, gods and goddesses, processions, hunting scenes, birds and animals, rocks and monkeys, and the landscapes from another important item in the decorations.

It also seems that in the decoration there appear scenes from some Jaina stories probably contained in some commentaries of the *Kalpa-sūtra*. Another important inspiration in decoration is from Muslim sources. It may be averred here that the painter did not find his inspiration from Persian sources directly but from the contemporary Muslim culture in Gujarat and he did not hesitate to draw upon this source.

In keeping with the Devasano Pado manuscript the Jamnagar manuscript originally painted at Patan has also taken recourse to elaborate compositions. The decoration sometimes is stretched to such a point that the compositions lose their coherence. However, it may be noted that so far as the *Kālaka-kathā* is concerned the themes treated are of much greater elaboration and originality than known hitherto, the material is so profuse that one wonders whether an indigenous school synthesising the Persian and Indian elements had not come into being at least 100 years before the Mughal school. It is a bold statement to make and the opinions may perhaps sharply differ but in the face of overwhelming evidence nothing else could be said.

### Groups III-IV

In 1526, an event of great magnitude took place. Bābar defeated Ibrāhīm Lodi on the battlefield of Panipat and thus began a new chapter in the history of India. In spite of the vagaries of fortune which caused Humāyun, the son and successor of Bābar, to lose his throne to Sher Shah, he was able to regain it after sometime. He had however very little time to consolidate his gains. It was left to his great son Akbar not only to consolidate and unite India, administer it wisely, but also to interpret and synthesise its great culture for the benefit of posterity. Among the most significant contributions which he made

mentioned his foundation of the Mughal school of painting. From the very beginning he was struck with the possibilities of the Indian Painting as it existed in his days but he also knew that if Indian painting was to part in the composite culture which he was building up it must be given a fresh orientation. And this could only be done if the best from Indian and Persian cultures were to be synthesised. For that purpose he invited artists from Persia and employed a large number of artists hailing from Gujarat, Kashmir and Delhi Agra region to establish on a sound footing a national school of painting. And there is no doubt that he was successful in his attempt.

Not only were manuscripts illustrated in the Imperial ateliers under the direct supervision of the Emperor but these ateliers trained a large number of painters in the new techniques. Naturally all of these painters could not be employed in the Imperial ateliers. They had to seek their livelihood away from the capital. This migration of the painters must have started at an early date. So far as Gujarat is concerned, it seems to have taken place in the last quarter of the 16th century. However we must note one factor here. Gujarat was the land of conservatism in the field of painting. There were painters who were carrying on somewhat mechanically the formula handed down for generations. And it was no easy matter to divert them from the sacred path of tradition. The difficulty of the new movement must have been further enhanced by the conservative tendency of the patrons who were used to a particular kind of painting. However, from the available evidence it is clear that slowly but steadily Mughal technique began gaining an upper hand in Gujarat. But to do so it had to effect compromises with the firmly rooted indigenous traditions. Apparently the painters from Gujarat and Malwa and probably other parts of India accepted certain elements in figure drawing costume, etc. preferring the monochrome background and enamel like colours for a long time. But as time advanced they began also adopting certain elements of Mughal landscape as well. But it must be acknowledged that the Mughal School could not completely change the phase of indigenous painting. The compromise effected between the two gave birth to a new mode of expression which we call the Rajasthani School. The term Rajasthani however is adopted for the sake of convenience since most of the early examples came from Rajasthan but now it has been accepted that the term is of a loose significance and not only used for paintings of Rajasthan origin but also for the paintings of Gujarat, Malwa, Uttara Pradesh, Bundelkhand etc.

In the Mughal period again painting outside the Imperial court took two directions. In the one case, painting developed what is called the Popular Mughal School for the sake of convenience, in which the Mughal elements are simplified to a certain extent while in the second category, to which most of our illustrated manuscripts belong was created a Folk variety of where the illustrations were cheap and therefore catered to an ever growing clientele. Here naturally the technique had to be very much simplified and the composition gave only the barest elements of the story.

The Jaina Bhandaras have yielded some very interesting material of both the varieties. The earliest dated manuscript which shows an improvement in the indigenous technique under the Mughal influence is that of the *Samgrahani-sūtra* painted at Matar in Gujarat in 1583 A.D.<sup>19</sup> A casual look at the illustrations will convince one that in the matter of costume and in certain elements of composition including the treatment of the animal figures and trees Mughal influence is palpable. However in the use of the monochrome background in which the red, blue and carmine preponderate, in the yellow carnation, in the thickly set features of the women and men, and in the use of *Mudras* the ancient indigenous tradition predominates. One thing however may be noted that in the placement of the figures those which were in parallel rows in the earlier paintings are now recessed which gives an elementary idea of perspective. This might have been due to the Mughal influence. Naturally in keeping with the subject matter of the *Samgrahani-sūtra* the paintings merely consist of one to four or five figures. But in some of the paintings may be seen attempts to evolve conventions which played an important part in the Rajasthan paintings. For instance in one painting which depicts the bed-room of a god with attendant figures of women a prototype has been evolved which played a significant part in the future development of Rajasthan painting. In the same way the treatment of the Tree of *Lesyas* (Colour plate IV, Fig VI) shows an advance in composition and in the placements of figures engaged in different acts. All this could not have been imagined without the new knowledge. But in the treatment of the dancers and musicians arranged in a single row the older tradition makes itself felt.

The chief interest however of the paintings is the treatment of the trees and animals and birds which though treated singly show a new approach which combines realistic and decorative elements. The water



is treated in a basket pattern, the hills consist of thick zig-zag sectors, painted white, black, blue and carmine

However while the Matar-Manuscript shows how painting in Gujarat was reacting to the new conditions, a painting from another copy of the *Samgrahani-sūtra* dated in 1587 A D, painted at Cambay (fig 20), shows that conservatism was still able to preserve its hold. The women in this painting are directly descended from the earlier prototypes with yellow carnation wearing the typically Indian costume with pompoms attached<sup>20</sup> to the ornaments, the room where they sit has a red background and decorative hangings. Above all the angularity of the draughtsmanship shows the strangle-hold of the tradition.

That the tradition was not different in the painting of the *Samgrahani-sutra* is evident from illustrations of a *Samgrahani-sūtra* dated 1650 A D and painted at Navharnagar identified with Navghar in Bikaner State. Here the paintings verge on the folk style. The elaborateness and careful finish of the Matar manuscript is no longer there. In the hill scenes depicted in this manuscript only the primary colours are used and even the background has been eliminated.

There is another manuscript of *Samgrahani* (undated) in which the Mughal influence, so far as figures are concerned, is very apparent. The composition however is again confined to single figures appearing in compartments with red background. The water is represented by a basket pattern and the hill by a pile of meandering lines shaded with white and pink (Fig 32). Its provenance may be Gujarat. Such manuscripts of the *Samgrahani-sūtra* show that there was a good demand for them, as the scenes of gods and goddesses, hells and punishment, charts of *dvīpas* etc. were of great popular interest.

While the illustrated manuscripts of the *Samgrahani-sūtra*, following the Matar *Samgrahani* in the treatment of themes, became very popular, the illustrated manuscripts of the *Uttaradhyayana* in the new style are not so common. A manuscript of *Uttaradhyayana-sūtra* from Anjar in Kaccha is therefore of special interest (Figs 21-23). A significant point about the manuscript is that almost all the figures, human as well as animal, are painted in burnished gold. The background is usually ultramarine relieved by patches of red, against which the figure drawing is done. The ultramarine ground is covered with

---

20 Use of Pompons started earlier though it was occasional

flowers The draughtsmanship, though angular, is very restrained The face is generally in three-fourths profile though the farther cheek is very much pinched The female figures, though not many in number, remind us of the early Bundi type But they seem to represent the contemporary local types Though the use of gold is not conducive to sobriety yet it gives a very picturesque effect to the composition Obviously this satisfied the rich donor of this manuscript Though the manuscript is not dated, it could be dated c 1600 A D because the costume and the format are typically of the Akbar period

In the seventeenth century when the Mughal technique had established itself, Rajasthani styles in various forms and varieties came into existence in different parts of North India These new styles whether based on the popular Mughal style or in the indigenous tradition influenced by Mughal style are replete with the joy of new discovery We know that in this period Sanskrit classics like the *Gita-govinda*,<sup>21</sup> *Amarusataka*<sup>22</sup> and the *Rasamanjari*<sup>23</sup> were being illustrated but so far illustrated manuscripts of Kalidasa's works were not available Though works on poetry were being copied and illustrated in Gujarat, Marwar and Malwa, U P also seemed to have become an equally important centre An illustrated manuscript of the *Kumarasambhava*, unfortunately incomplete, was painted at Nautanpur (which should be somewhere in Western U P), in the year V S 1701=1644 A D, written by a Jain which shows that the Jainas of the period illustrated their books in what is known as Popular Mughal style which is a very happy combination of indigenous and Mughal traditions<sup>24</sup> The background is saffron, green, pink and red In three paintings at least this background is relieved by an introduction of picturesque landscapes consisting of decorative flowering trees, birds, variegated hill, and in one case a river in the foreground In two paintings, however, following the older tradi-

21 Khandalavala, Karl, A Gita-Govinda series in Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No 4, pp 1-18, and plates

22 Moti Chandra, An illustrated set of the *Amarusataka*, *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No 2, 1951-52, pp 1-63 and plates

23 Khandalavala and Moti Chandra, The *Rasamanjari* paintings in Basohli school, *Lalit-kala*, No 3, pp 26-38 and plates

24 For a late illustrated manuscript of *Sakuntala* see, Adris Banerjee An Illustrated Hindi Manuscript of *Sakuntala* dated 1789 A D, *Lalit-kala*, Nos 1-2, pp 46-55 and plates

tion, the background is plain. Both the male and female types conform to the Popular Mughal type. The figures are carefully drawn and the women usually wear transparent *cadars*, and *colis*, coloured skirts and ornaments. The sky is always painted as cloudy. The combination of the subtle colour scheme, the landscape, and the dainty female figures bring out the spirit of the *Kumarasambhava* (Fig 25).<sup>25</sup> Another manuscript of *Kumarasambhava*, preserved in the National Museum, New Delhi, is dated in V S 1732=1675 A D.

The illustrated copy of the *Meghaduta* painted in 1609 A D at Asanikotta which could be identified with Asani near Jaunpur is another interesting document which shows that the so-called Rajasthani style had travelled as far as Jaunpur in eastern U P in the seventeenth century A D. Historically speaking Jaunpur seems to have been an important centre of painting as exemplified by the *Kalpa-sutra* dated 1465 A D from the Hamsavijaya collection. But it is not known how in the course of two centuries painting in Jaunpur developed. From this manuscript however it is evident that Jaunpur must have been a strong centre of painting at least in the 15th to 17th century. It is interesting to note that the *Meghaduta* miniatures are not in the Popular Mughal style but in a very picturesque local style. The composition is either divided into panels or represented as a unified composition. The background is usually red with patches of yellow in one case. Both male and female figures are rather short and shown as pink in complexion. Women wear the typically Rajput female costume, which is trimmed with pearls. The painter has shown a real feeling for landscape. In one case a peacock is shown cawing on a tree, in a second place the Yaksa seated in a mountainous landscape under a tree is offering flowers to the clouds, in a third place in a garden of Alak the Yakshi is playing music and in another place a monkey is shown climbing a tree. As a matter of fact a very happy combination of colours, landscape and draughtsmanship bring out the lyrical spirit of the *Meghaduta*.

25 Compare, Khandalavala and Moti Chandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir-Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), p 17 and colour plate illustrating a folio from the *Gita-Govinda* in Popular Mughal Style.

Also see, Khandalavala, Moti Chandra and Pramod Chandra, *Miniature Paintings from Shri Motichand Khajanchi Collections*, pp 26-29 and figs 22-25, colour pl B and frontispiece.

The story of *Naladavadanti* had also become very popular in the seventeenth century and there are at least two sets known in the Popular Mughal style, probably from Gujarat. One of these is in the collections of Prince of Wales Museum, Bombay (Fig 36) and dates from about ■ 17th Century A D while the other is in collections of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ (Figs 38-39), written on thick brittle paper. In the painting where Nala as a *Kubja* (hunch dwarf) is driving the chariot of Rūtuparna to Kundinapura to attend the pretended *Svayamvara* of Damayanti. The landscape is represented by a couple of trees painted in Mughal style with a plain light blue background.

That this Popular Mughal style was not confined only to U P but was also followed by a section of artists in Gujarat and Rajasthan and Malwa is apparent from the picture in which the chariot and the trees are depicted in Mughal style. The monochrome background however shows that it belongs to the Popular Mughal style. Male costumes show *cakadar jama* and the figures imitate the work of Śalivahana who is known to have painted a *Vijñaptipatra* for the Jainas<sup>26</sup>.

A page from *Kṛṣṇaveli* shows that at times in Rajasthan, Marwar, and also Gujarat even in about 1650 A D the liveliness of the early paintings in colours, landscape and draughtsmanship is preserved (compare fig 29). An appropriate background is provided for Kṛṣṇa's dance by conventional trees and animals and the lotus flowers growing in the Jamuna in the foreground.

Another manuscript datable to the first half of the seventeenth century done in the new style influenced by the Mughal school is the illustrated manuscript of the *Jambudīpaprājñapti prameya-ratnamāñjusa tīka* dated about 1604 A D. The background is generally blue and red and the action takes place on the same plane. However the earlier simplicity gives place to ■ more complicated composition in which sometimes the predetermined places of the characters import an idea of simple perspective to the painting (Colour plate VI, Fig X). However in the miniature depicting the of meeting two Jaina monks, the composition follows an older convention. The use of mica ■ noteworthy.

### Groups V-VII

In the seventeenth century the *Rasas* containing different Jaina stories became popular. The illustrations are generally of folk variety

26 Pramod Chandra, *Ustad Śalivahana and the Development of Popular Mughal Art*, *Lalit kala*, No 8, pp 25 ff, and colour plate A

with the result that only a few figures painted against the background indicate the stories. There are three manuscripts of *Candarasa* one painted in 1712 V S (=1655 A D) at Vyaghraśenapura, another painted in V S 1716 (=1659 A D) at Surat and a third painted in Poona in 1812 A D. The *Candarasa* or *Śrī Candarasa* painted at Surat however is of greater interest as the figures are more carefully painted and the action as shown in the battle scene is vigorous. Most of these pictures bear labels which inform us about the incidents. The monotony of the usually red background is enlivened by the introduction of the flowering plants. The importance of this Surat manuscript lies in the fact that it shows the datable evidence of Gujarati (probably) Folk-style of the seventeenth century. Another complete manuscript of this style, this time the Hindu *Durga septa-sati*, painted at Surat in V S 1775 (=1719 A D) is preserved in the Prince of Wales Museum, Bombay (Fig 28).

In the second half of the seventeenth century Marwar and its contiguous area consisting of the former states of Sirohi, Jodhpur and Bikaner developed their individual modes of expression. All kinds of subjects, including the *Ragini* paintings, *Durgamahatmya* and Jaina manuscripts were being painted. From the available evidence it is evident that the former state of Sirohi was also an important centre of painting. At least the *Vijñaptipatra* of 1737 A D from the Khajanchi collection (Fig 27) is a sort of a sheet anchor for suggesting the provenance of a group of paintings to which may be added the illustrations from a manuscript of *Durgamahatmya* in the collections of the Prince of Wales Museum and a set of *Ragini* paintings distributed in the various collections including the Prince of Wales Museum (compare for example the *Vibhasa Ragini* of c. middle of eighteenth century in the Prince of Wales Museum, No 57.16<sup>27</sup>). Though again it is difficult to be sure whether these paintings are from Sirohi or south-west Marwar, the finest illustrated manuscript in the Sirohi Marwar style is the manuscript of *Upadesamala Balavabodha* from Devsano Pado dated in V S 1765 (=1708 A D).

The paintings, though of a small format, try to illustrate some

---

27 Also see Lee, Sherman E, *Rajput Painting* (New York, 1960), pl 22, illustrating a scene from *Pañcakhya* (wrongly labelled as marriage procession but depicting a scene of festivity on the river bank and referring to a story of a Kolika getting enamoured of a princess). This painting shows much affinity with the Sirohi School

central points of each story But one must know the story fully before identifying the incidents In some stories the painter has followed the text almost in a short hand manner combining one or two or even three incidents of a story without following any order Ordinarily the paintings are divided into panels with monochrome background in which the colour patches are used, or the pictures are composed without any decision (Figs 24-26)

The colours are enamel like red, lacquer red, deep blues, yellows, carmine, brown, etc are used with a grand effect The figures are generally short in stature but the features both of male and female are well rendered The eyes are large and pointed and the nose is sharp (Colour plate V, Fig VIII)

There is nothing unusual in the costume which is of the early eighteenth century Rajasthani type except that the turbans are definitely of the Jodhpur type (figs 25-26) Though in most of the paintings landscape hardly plays any part in some of these the painter has shown a real understanding of the landscape (Colour plate VI, Fig IX) The trees with a very thick foliage show a pleasing realism The water is treated in a naturalistic manner and the treatment of the hills in mass recalls later Mughal tradition The animals are represented mostly in a realistic manner Independent landscapes are rather rare in Rajasthani painting but in one folio at least landscape without human figures is represented As a matter of fact it is marvellous that within a very restricted space the painter is able not only to give a convincing landscape without any human figures or even with human characters Another distinguishing feature of the miniatures is that while most of the Rajasthani paintings are static the *Upadesamala* characters are animated with a spirit of action which is the keynote of the stories

We have illustrated here two more manuscripts, one of *Haribala-Caupai* (dated in V S 1744=1687 A D) (Fig 35), painted in Dhar in Malwa and the other of *Sri-Cand rajano Rasa* (dated in 1812 A D) painted in Poona (Fig 40) as dated evidence of painting in the above regions They also show the continuity of art traditions in these regions in the seventeenth and the nineteenth centuries

## Catalogue

### GROUP I

**Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā manuscript dated Samvat 1403 = 1346 A. D., in the Collections of Muni Śrī Puṇyavijayaji**

**Paper, Size : 28×8.5 cm. Six lines on each page. Total folios 132.**

On folio 132 A, we have an entry in the margin, perhaps by another hand : Samvat 1403 (V. S. 1403 = 1346 A. D.); on folio 99b, where the text of the *Kalpa-sūtra* ends, we have in lower margin, the following inscription :— श्री विक्रम संवत् ५०५ वर्षे श्रीमहावीरचित्तोपे प्रतिरिय(यं)मुक्त दास्यमान चिरं नंदतु which means that in the year 1505 of the Vikrama Era, this manuscript was deposited in the Mahāvīra Bhaṇḍāra.

This means that the manuscript was written and illustrated at an earlier date and that somebody had purchased this manuscript in Samvat 1505 (= 1448 A. D.) and deposited in the Mahāvīra Library (Citkośa). Perhaps the real date of the manuscript appears in the lower margin of folio 132b as Samvat 1403 (= 1346 A. D.) and the possibility is that the last folio of this manuscript which might have contained an elaborate description of the original donor, provenance, date, etc. was perhaps mutilated and that somebody had added the inscription (on folio 132b) to preserve the date before the mutilated page was lost.

There is a possibility that this later addition of the date was made when the last page which perhaps contained the *Praśasti* of the donor disintegrated. That the date is not forged is apparent from the

other external evidences, such as the size, the writing the number of lines of the folios etc

#### Folio 36 B Birth of Mahavira

In the lower panel Trisala is lying on bed with an attendant standing on the right. She is dressed in a green cloth and a patterned skirt and *cadar*. Red background, the halo painted on blue background.

In the top panel, Indra is carrying the baby Mahavira in his hands. He is accompanied by *Chatra*- and *Camara* bearers and musicians. This scene gives an individual interpretation of the theme and is full of movement.

Apparently it is a convention in this painting that though figures are painted in gold the faces are set out by using an indigo blue background. So far the fourteenth century illustrated manuscripts are known to have used gold sparingly, but this manuscript seems to be an exception. The draughtsmanship is almost the same as the draughtsmanship in other fourteenth century manuscripts. Size 7 x 8.5 cm.

(Colour plate I, Fig 1)

#### Folio 3 A Fourteen Dreams of Devananda

In the upper panel appear the fourteen dreams namely the elephant, the bull, the lion, flower garland, Laksmi, a standard, the lake, the ocean, the *simhasana* and *ardhamana*. The symbols are very delicately painted in gold on red background.

In the lower panel Brahmani Devananda is sleeping on a golden cot, holding a lotus in her left hand. In one corner may be seen a flower pot. Red background, with a blue strip apparently intended for clouds.

The draughtsmanship is soft and pleasing. The extension of the farther eye in no way detracts the composition. The nose and the chin are pointed and the smiling lips are tinted red. Size 7.2 x 8.5 cm.

(Fig 2)

#### Folio 99 B Jaina monk with disciples and laymen

The scene is laid in a monastery. On the left a Jaina *acarya* is shown seated on a golden *simhasana* preaching to the congregation. In front of him is the *sthanapanacarya*. There are eight men and women among the devotees. The disciple holding a manuscript scroll in his hand is seated on a round blue *gaddi*. Red background.

All the figures are painted in dull gold which does not disturb the view. The figures follow their prototypes painted on early Jain



wooden panels The monk has a very noble appearance, the figure though somewhat exaggerated is very carefully drawn The white and slightly red eyes with black pupils are realistically drawn The room is furnished with *bandanvars* (hangings) The lintel copies some wooden prototype Segments of blue edged with gold represent the sky Size 9×8.7 cm

**Folio 113 A Siddhartha and Trisala**

Siddhartha wearing a blue flowered *dhoti*, an *uttariya* and ornaments is seated on a golden *cauki*, holding a sword Facing him is seated Trisala on a golden stool wearing a *coli*, *hamsa-dukula* and ornaments A red background with strips of blue edged with gold perhaps indicate room hangings Size 8.7×6 cm

**Folio 132 A Kalakacarya with four-handed Indra**

The scene is laid inside a monastery On the left Kalaka is seated in a golden throne furnished with a blue cover In front of him lies the *sthanapacarya* On the right stands the four-armed Indra offering his salutations to Kalaka Golden room hanging, red background with strips of blue edged with gold indicating clouds Size 9×7 cm

(Fig 3)

**Kalaka katha circa 1430 A D from Collections of Muni Sri Punyavijayaji**

Size 29×10 cm

Total Folios 26

No colophon or date

On the basis of two illustrated manuscripts made at Mandu in the fifteenth century it could be said that it was an important centre of art

The earliest Mandu manuscript of the *Kalpa sutra* is dated 1439 A D It proves that Mandu painting though actually influenced by the Western Indian tradition was not a mere carbon copy of the School of Patan<sup>28</sup> The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and compositions the painters of Mandu had evolved their own conventions The draughtsmanship is of a very superior quality, the colours are enamel like and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically

Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by an illustrated copy of the *Kalakacarya katha* in the collection of Muni Sri Punyavijayaji which compares favourably with the 1439 A D Mandu manuscript of the *Kalpa sutra*<sup>29</sup>

**Folio 24** Meeting of Kalakacarya and Indra in the garb of a Brahmin

In this picture Kalakacarya and the features of the Mandu School are apparent. The background is deep red, the carnation is yellow the draughtsmanship is careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds as in the Mandu Kalpa sutra complete the picture.

Size 62×7 cm approx

**Folio 4 B** Kalaka and Garddabhila

The illustration shows Kalaka preaching to King Garddabhila. Both are seated on thrones with a *chatra* (umbrella) between them and stylised trees behind. In the foreground are an elephant, a horse and three miniature trees. Note the skyline of heavy clouds. Red background. Size 9×9.8 cm (Fig 4)

**Folio 12 B** Defeat of Garddabhila and bringing him in captivity before Kalaka

The illustration is divided into two panels: the upper one representing Garddabhila on the right on city ramparts with the braying she ass in front, which latter is being shot with arrows by the Sahi king and his soldier.

The lower panel illustrates the scene of Garddabhila being brought in captivity by the Sahi king before Kalaka seated on throne. Note the costume of the Sahis which must be that of contemporary Muslim courtiers at Mandu. Yellow carnation of Kalaka and Garddabhila and pinkish red of the Sahis wearing blue, green and yellowish jama. Size 7.5×10 cm (Fig 5)

## GROUP II

Satruñjaya Māhātmya (c 1420 A D) from Collections of the L. I. Institute of Indology, Ahmedabad, (Sagar, No 285)

Size 30×11 cm approx

Total folios 227

No colophon but written possibly in circa latter half of the fourteenth century A D or before c 1420 A D only the *Prathama Khanda* of the

23 Khandalavala and Moti Chandra A Consideration of An Illustrated manuscript from Mandapadurga (Mandu), dated 1439 A D *Lalit Kala*, No 8 pp 8-29

29 Pramod Chandra Notes on Mandu Kalpasutra of A D 1439 *Varg*, Vol II No 3 pp 51-54

whole *Satruñjaya Mahatmya* composed by Dhaneśvarasuri is available in this Manuscript

Folio 153 A Bharata looking into a mirror and obtaining Highest Knowledge

The above title is suggested by an inscription in the margin which reads —अन आदर्शमत्ये भवतश्चानम् ।

Divided into two panels, the lower panel shows a big mirror placed on ground in front of which stands Bharata Cakravartin (Bharata the World Conqueror) fully dressed after his bath, looking in the mirror After finding the ring loose on his finger, he thinks of old age and of the evanescence of life and its pleasures

The upper panel seems to represent Bharata offering his prayers to the Lord Behind him stand his two queens This may possibly represent a scene after he decided to become a monk Red background

Note the superficial use of gold and mica used for white in certain cases Mica is also used in the *Santinatha Caritra* manuscript dated 1453 V S (= 1396 A D)

In the left margin of this is a small figure seated on a big lotus He appears like Pundarika the chief *ganadhara* of Rishabha or the figure may also represent the monk Bharata after he had attained *Kevalajñāna* Size 7×11 cm

(Colour plate I, Fig II)

*Santinātha Caritra* dated 1453 V S. (= 1396 A. D. from collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad (No Sagara, 285).

Size 26 4 × 11 2 cm

Total folios 156

The work was composed by Ajitaprabhasuri, pupil of Viraprabha who was the pupil of Tilakaprabhasuri, in V S 1307 (= 1250 A D), probably at Candravati near Abu, according to Prasasti verses at the end

Colophon Later in different writing and light black ink is written—सन् १४०३ वर्षे वैशाख मासे । पुन्यक्षे पंचम्या तिथी वैचा सुत्र रेखा ××××× सुत्र ××× हरात डादा समस्त कटुन युतेन श्री निदान्ती गच्छे श्री नाणचन्द्रसुरि तत्पट्टे अजित उपदेशेन श्री शान्तिनाथचरित लिखापिती । अयाप्र० ४९११ ॥

In the Samvat year 1453, on the fifth day of the bright fortnight of the month Vaisakha was written *Śrī-Santinātha-Caritra*..

The folios have a big red circle in either margin and a third in

the centre showing the survival of the palm-leaf tradition in the beginning of the paper manuscript period

The date given above, in a different handwriting, could be taken as the lower limit if not the original date of this copy. However Moti Chandra assigns it to the late 15th century A D

**Folio 111 B : Samavasarana of Śāntinātha**

The Jina in the centre is in light yellowish red, the central fortification of the *Samavasarana* is in gold Red background  
Size : 69 × 10.5 cm (Frontispiece)

**Folio 106 B : Fourteen dreams of the mother of Śāntinātha**

This is a very common theme in the *Kalpa-sūtra* miniatures The fourteen dreams are shown in the two upper panels

The lowest panel represents the queen lying on a cushioned bed over which is shown a long bed-spread This mode of representing the bed-spread, is especially noteworthy. As this characteristic appears in the 1439 Mandu *Kalpa-sūtra*, also note the pointed sari ends

The manuscript was very probably painted in Gujarat, at Patan  
Size 9 × 11.2 cm

**Folio 107 A The Parents of Śāntinātha**

The mother of Śāntinātha reports her dreams to her husband and the interpretation offered by astrologers

In the upper panel are shown the king and queen on the cushioned seats, conversing Red background

In the lower panel are seated two prognosticators interpreting the dreams They are represented as bearded Brahmins wearing the sacred thread The one on the left is writing or drawing up a chart, the other is holding a book

**Folio 107 B Birth of Śāntinātha and his first bathing by Gods**

The scene is divided into two panels The upper panel shows the mother of the Jina on a bed with the child by her side, attended by a maid The small blue and white end of a canopy is shown in one corner In the centre is hung a pot of milk or curds which indicates some contemporary custom of the labour-room

The mother wears a pink scarf, a green choli, and a pink lower garment She has a circular tilak-mark on forehead The scarf of the maid, is blowing behind her head, a convention which is more marked

later in the *Mahāpurāṇa* and *Kalpa-sūtra* from Yoginipura published by Moti Chandra and Khandalavala<sup>30</sup>

In the lower panel, the lavation of the Jīna is performed by the gods and Indras on the Mount Meru. Red background and the sky line on two ends.

Folio 111 A . (Right end) Vārsikidāna of Śāntinātha.

(Left hand) Dikṣā of Śāntinātha.

The small panel on the right end of the folio depicts Śāntinātha sitting on a raised throne shaded by an umbrella. He is giving alms to a Brahmin carrying a stick, and standing in front, a small figure of an attendant is shown in the background. The treatment of figures in the background, shown above the figures in the foreground, reminds us of the Mandu style *Kalara-rathā* discussed above. The treatment of the figure of the Brahmin is typical and very common in *Kalpa-sūtra* paintings and the miniatures of the *Balagopalastuti* from Western India. Note the sky line in the corner which again is met with in the Mandu style *Kalpa-sūtra* and *Kalaka-katha* manuscripts referred to above. Size: 10.1 x 6.8 cm approx. On the left end corner is illustrated in a small panel, the Dikṣa (renunciation) of Śāntinātha, wherein the composition is artistically divided into two halves by the long stem of a stylised tree, on one side of which sits Śāntinātha plucking out his hair while on the other side sits Indra receiving the hair in his open palms. Mark the different treatment of the skyline. Red background. Size 10.1 x 6.2 cm approx.

(Fig 6)

*Damayanti-kathā-campū* from the collection of the L. D. Institute of Indology (Nagarasheth collection, manuscript No 2134).

Size 31.5 x 10.5 cm

Incomplete manuscript

This long paper manuscript, whose folios imitate the size of the palm-leaf with three red dots in the centre and the two margins, suggests the survival of palm-leaf manuscript tradition. The manuscript is in a bad state of preservation with its two paintings partly worn out and defaced.

The work is a *Katha* written in *Campū* style with passages in both prose and verse form, composed in Sanskrit by Trivikrama. Trivikrama was a Hindu writer who invokes Gauri and Śiva in the opening verse

30 Refer to Khandalavala and Motichandra, Three New Documents of Indian Painting. *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No 7 1958-62, pp 23-31

The illustrations show the beginning of the *Vasanta vilāsa* tradition. On the evidence of the size, the paper and the script of the manuscript it may be dated with confidence between 1400 and 1425 A D. All characteristics of the Western Indian palm-leaf Jain miniatures, such as the farther projecting eye, the pointed nose, the squarish face etc appear.

**Folio 1 A Siva and Parvatī**

Siva and Parvatī invoked in the opening verse of the text. Siva wears the *jata-mukūṣa*, a snake on his neck, and holds the trident in one of his four hands. Parvatī is seated by his side. She wears a crown, ornaments, a col of light green, a scarf and a lower garment. She has a circular *tīlaka* mark on forehead. Red background. Size 8.6 × 10.5 cm.

**Folio 2 B 1 Bhīma, the king of Vīdarbha, holding court**

**2 Bhīma in consultation with his queen**

The illustration is divided into two panels. The upper panel shows Bhīma with beard and long hair seated on a *Cauki* on the right. In front stand two bearded attendants. Red background.

In lower panel appears Bhīma on a wooden seat with a back rest, conversing with his queen. Red background. Colours blue, blue-black, black, green, carmine etc, sparing use of gold in crowns. Size 8.7 × 10.5 cm.

(Fig 7)

Kalpā sutra dated 1517 V S (= 1490 A D) copied at Vadhānagara (North Gujarat) by a scribe (Vachhaka) of Patan, from the collections of L D Institute of Indology, Ahmedabad (No 4561)

Size 26 × 11 cm

Total folios 130

Colophon. Written at the instance of some members of a Nāgara family (Prasasti, Vv 1-5)   
 सत् १५४७ वर्षे ज्येष्ठे सुदि १२ रविवारे लिखितं  
 मदि बाढफेन ॥ श्रीनमिनास्तव्य ॥ छ ॥ श्री गुप्त मन्त्र ॥ छ ॥ स्वयणमस्तु ॥ छ ॥ श्री ॥

In Samvat 1547 on Sunday, the twelfth day of the bright half of Jyestha was this copied (i.e. was completed the copying) by Mantri (minister) Vachhaka native of Patan. May good accrue. May there be well-being.

Three dots in a page and red marginal lines

**Folio 70 A Gautama-Ganadhara**

Labelled in margin as *Gautama-jāna*, the picture shows Gautama Ganadhara on seat with a back-rest, in a monastery decorated with

cloth (a *candaravo*). Before him lies the *sthāpanācārya*<sup>31</sup> and a pupil is seated nearby. In the foreground appears another disciple. Gold used in tapestry; ultramarine background. Size 11×6.7 cm.

Folio 73 B : Kāmātha Tāpasa and Pārśva.

The upper panel shows the hermit Kāmātha practising penance surrounded by five fires. Deep ultramarine background.

The lower panel shows young Pārśva with a snake; behind him stands a servant. Size : 7.5×10.5 cm.

Folio 107 A : Vajra in his cradle.

The child who later became the great Jaina monk Vajrasvāmi is depicted here as sitting in cradle and attended by a Jaina nun sitting by the side of the cradle. Most of the figures are painted in gold, blue background, occasionally red and black background.<sup>32</sup> Size : 7.5×10.5 cm.

(Colour plate II, Fig. III)

Uttarādhyaṇa-sūtra copied at Patan (North Gujarat) dated 1549 V. S. (=1492 A. D.) from the Collections of Muni Śrī Funyavijayaji (No. 1/30).

Size : 30.4×11.9 cm.

Total folios : 91.

Colophon : In the handwriting of the scribe of this manuscript, written in black ink on f. 91, is the following entry—संवत् १५४९ चैत्रे चैत्रे वदि १४ शुक्ले उत्तराध्यायनं नन्दने ।

In the Samvat year 1549 (=1492 A. D.) in the month of Pauṣa, the 14th day of dark fortnight, on Thursday, in Uttarāśāḍhā asterism.

Later on in a different handwriting in red a long entry is made which says that in Samvat 1599, the Śaka year 1464, Doṣi Bhāḍā, his brother, wife and son and a Śrāvika named Lāḍiki presented a copy of the *Uttarādhyaṇa sūtra* to their teacher at the behest on Puṇyaprabhasūri providing with an *avacūri* or annotation (*sāvacūrimayī likhāpya*). The donors, belonging to the Śrīmālī caste, were residents of Patan.

Since two clear dates appear the reasonable inference would be that the original copy was written and painted in 1549 V. S. (=1492

31 For *Sthāpanācārya*, see, Shah, U. P., *Studies In Jaina Art* (Banaras, 1954), pp. 113-115.

32 Compare for treatment of this theme, Brown, W. Norman, *A Descriptive and Illustrated Catalogue of Miniature Paintings of the Jaina Kālpasūtra* (Washington, 1939), pp. 59, 61 and figures 142, 143.

A D) and that fifty years later Bhada and others who bore the expenses, got a short commentary added to it

**Folio 7 A** Evils resulting from idleness and procrastination

The *Uttaradhyayana*, ch 4, verses 3-7 state that a wise man must always be alert like the (mythical) Bharanda bird

The topmost panel represents a gateway with a goose in the centre Red background

In the central panel a monk is resting on a cot and therefore appears idle In the lower panel, on the right, is the double-headed Bharanda bird there is a *kalasa* in the centre and on the left end sits a monk who is alert

The monk's robe was painted silver of which only traces remain Gold is used sparingly in the pilasters, the treatment of pavilions etc  
Size 6 2 x 11 9 cm

(Fig 8)

**Folio 19 A** An incident from the story of Muni Harikesi Bala

Bhadra, a princess, requests Muni Harikesi Bala (meditating in a standing position), to marry her, but the monk refuses

Three people shown by the side of the rivulet on the left represent the ignorant people who used to scoff at that ugly monk belonging to the Candala caste

Compare figs 37, 38, 39 and 40 published by Prof W Norman Brown in *Manuscript Illustrations of the Uttaradhyayana sutra*<sup>33</sup> where the scenes are differently represented Red background  
Size 7 x 11 cm approx

**Folio 46 B** Kesi and Gautama conversing

The story of the dialogue between Kesi and Gautama, the followers of Parsva and Mahavira respectively, is narrated in the *Uttaradhyayana-sutra*, ch 23 Cf Norman Brown op cit, figures 89, 90 91 The representation of the flamboyant rock is noteworthy Mica used in garments of the monks Red background Size 7 6 x 11 9 cm

(Fig 9)

---

33 Brown W Norman *Manuscript Illustrations of the Uttaradhyayana-sutra*, (New Haven, 1941) figs 37-40, pp 17-18



Folio 8 B : Ksullaka Nirgrantha

Probably the story of an ordinary (*ksullaka*) monk (*Nirgrantha*) The scene refers to ch VI of the *Uttarādhyayana-sūtra* and depicts a Jain lay woman in the act of giving alms to two Jain monks standing in front. The first monk seems to be the teacher while the second one is a disciple, an ordinary monk who does not fully adhere to the rules laid down for monks in receiving alms of rich or costly, delicious recipes. Between the monks and the lady are shown three utensils full of the delicious preparations. Note the treatment of the pointed end of the sari of the rich lady<sup>34</sup>. Size 72×119 cm approx

Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā dated in V. S 1550 (= 1193 A. D.), written at Patan, collections of Muni Śrī Puṇyavijaya (No 1/81).

Size of Manuscript 253×115 cm

Total folios : 26

Language Sanskrit with interspersed old Gujarati prose  
Colophon इति माधवानलकामकण्डलाख्ये कथा संपूर्णा समाप्ता ॥ स्वस्ति श्री सत् १५५० व्षे वैशाख  
षदि ११ गुरौ अष्टौ श्रीपुत्रमध्ये प्राग्वाटशालीय गांधी सोमा सुत गांधी सिता पुन गांधी पीमा हेमा अप्पा  
लिपिता पठनार्थे ॥ छ ॥

Here ends the story of union of Mādhavānala (and) Kāmakandalā. In Samvat year 1550, on Thursday the eleventh day of the dark fortnight of the month of Vaiśākha, to-day here in the city of Śrī-Pattana, was this copied by Gandhī Khimā (and) Hemā, the son of Gandhī Śivā, the son of Gandhī Somā of Prāgvāṭa family, for his own reading (study). Condition fair with edges worn out.

This dated and illustrated manuscript, in the tradition of the *Vasanta-vilāsa* scroll<sup>35</sup> was painted at Śrī Pattana, i. e. Anahilavada Patan, North Gujarat. The illustrations of this manuscript are better preserved than those of the *Damayanti-Kathā*.

Of the Mādhavānala-Kāmakandalā story, several illustrated scenes are known three of which are published in the Catalogue of Paintings in Shri Motichand Khajanchi Collection, Fig No 24 and colour plate B, pp 27-29, and assigned to only seventeenth century A. D. Like *Vasanta-vilāsa* the *Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā* is of a secular nature.

Folio 13 A : Kāmakandalā suffering the pangs of separation

The illustration covers the full length of the lower half of the page, in the upper margin appears the label - "Kāmakandalā tormented

34 Compare Brown W Norman, *op cit*, Figs 15-16, 26, 86-87, 135

35 Brown W. Norman, *The Vasanta-Vilāsa*, pp 145 ff

by the pangs of separation is lying in a forest, her friends persuade her to get up "

Beginning from the right end, one of the confidantes of Kamakandala is extending her hand to support her. It may be noted that odhanis of all the female figures in this illustration stand out balloon-like at the back of their head, the pointed and fan-like ends of the lower garment may also be noted. The women wear ornaments, coils, scarfs and skirts. The two women on the right carry cups filled with some potions to refresh the heroine. Red background

Note the extended farther eye, the long drawn collyrium lines, thick eyebrows, and big circular ear rings

Size 20×6 cm

(Fig 10)

Folio 13 B Kamakandala conversing with her confidantes

Kamakandala is seated on the left. The confidantes appear on the right. Kamakandala is wearing a red dotted white scarf, a green coil and white lower garment with blue design. Red background, a wavy white and red sky line in one corner represent the sky.

Note the sad face of Kamakandala and the eager expression of the two confidantes trying to please her.

A label on top margin reads *ज्वेते वेप घरा बहरी छइ । सली वात पृछइ ते वात हइआना दुख × कहइ छइ ॥*

Kamakandala sits putting on white garment. The confidantes inquire (about her trouble), she tells them her heart's anguish.

Size 9×9.5 cm

Folio 20 B The king showing Madhava several young girls for his selection as a bride

The picture shows the bearded king seated on the right holding a sword. Before him stands Madhava. By his side stand two beautiful young girls. The king has a U shaped tilaka-mark on forehead. Red background. Size 14.6×7.7 cm

Folio 24 A King Kamasena conversing with the two messengers of Vikramaditya captured and brought before him

The hands of first messenger are tied with those of the other standing behind. The king is seated in front of them. Red background.

Size 12.5×7.5 cm

GJV 23

Folio 24 B : Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena to win over the latter's daughter for Mādhava.

Vikramāditya is attacking the city of king Kāmasena. The scene shows two bearded warriors on either side, fighting with swords and shields. Red background. Size : 20 × 8 cm. approx.

(Fig. 11)

Candraprabha-Caritra composed by Devendra Sūri dated 1555 V. S. (= 1498 A. D.), at Patan, from collections of the L. D. Institute of Indology, (Nagarsheth No. 21. 36).

Size of Manuscript : 30 × 10.2 cm.

Total folios : 198

Colophon : The end reads—चतुःपद्वेकसंख्ये च ॥ ११६४ जाते विप्रम and then added in margin in smaller handwriting : कसरे सोमेश्वरपुरेऽश्वेतद्विमाता चरितं पूतम् ॥ छ ॥ ११६१ सर्वसंख्या ५३२५ ॥ ॥ सं० १५५५ वैशाख बदि ४ सोमि हयितं ॥ श्रीपत्तने हयितं ॥ It means that this Carita work was composed in Someśvarapura in V. S. 1264 = 1207 A. D. the copying of this manuscript was completed on Monday, the fourth day of the dark half of Vaiśākha in the Samvat year 1555 (= 1498 A. D.), in the city Śrī-Pattana (Patan).

Then in red ink in the margin—साह श्री वच्छा सुत साह सहस्रकिरणेन पुस्तकमिदं गृहीतं सुत सा० वर्द्धमान शान्तिदास परियालनाथ. This is a later entry in different hand. Three red dots, two in margins and one in centre, in each page. Thick red border lines with black thin lines typical of the age (c. 1500 A. D.). Obviously it seems that this last line on folio 198b was copied from folio 199a (now lost, but could have existed once) which might have been torn or ruined.

The *Satruñjaya Māhātmya* and this work are copied on the same size of papers and the style of writing is almost similar.

Folio 126 B : Marriage of Candraprabha.

A well-decorated marriage pavilion supported by pillars, to the right and left of which stand two Brāhmaṇas and two women. The bride and bridegroom stand in the centre of the *mandapa* surmounted by two peacocks and two plaintain trees. Red background. The lowermost panel has a row of *hamsas*.

Mica is used to show the whiteness of the body of Candraprabha. Note the beautiful patterns on the skirt and the *dhori*. Colours used are green, black, mica, red.

Size : 7.4 × 10.4 approx.

(Colour plate II, Fig. IV)

The Kalpa-sutra and Kalaka-katha dated V. S. 1558 (=1501 A. D.) painted at Patan from the collections of Ancalagaccha at Jamnagar  
Size 27 x 11 cm Total folios 151 of Kalpa-sutra and 13 of Kalaka-katha

The manuscript has, on folio 151 at the end of the text of the Kalpa-sutra, a colophon which reads

सवत् १५५८ वर्षे श्रीपत्तने श्रीसरतगच्छे श्री पृज्य जिनहर्षसुरिविजयराज्ये आचार्य श्री विवेकरत्न  
सरिशिष्ये श्री साधुहर्षोपाध्याये श्री सुवर्णकल्पपुस्तके लेख्याचक्रे ज्यो (?) वदूभावेन लिखित

In the Samvat 1558, in the city of Śrī-Pattana, in the Śrī Kharatara Gaccha in the reign of (i.e. when Śrī Pujya Jinaharṣasuri was the chief pontiff of the group of Jaina monks known as Kharatara Gaccha) Śrī Sadhuharsa Upādhyaya the pupil of Ācārya Śrī Viveka-ratna-suri, got this golden Kalpa text written by Jyotishī (?) Vaduaka

We hope to publish and discuss the illustrations of this manuscript in greater detail in future when we are able to study the manuscript in the original

Folio 9 A Border decorations of the Kalaka katha (mostly soldiers in various attitudes)

The text on this folio is written in gold on a dark blue background with all the four borders showing figures of different soldiers of the Sahi king. Obviously the soldiers represent contemporary soldiers in the service of the Sultans of Gujarat, following the Islamic faith. They wear typical big turbans and long jama and carry daggers, swords etc. In the right hand margin of this folio, upon a red background, are painted in the uppermost compartment a pair of soldiers of whom the one with the pinkish jamas appears to carry a gun. In the central compartment of this border decoration is a soldier on a galloping horse also probably carrying the gun. In the decoration of the borders of the different folios of this Kalaka katha we find a representation of soldiers in various attitudes, talking, resting, shooting, blowing pipes, riding horses and so on. Persian influence in the illustrations of manuscripts from Gujarat is probably not direct but is reflected through the contemporary life of the Sultans of Gujarat and their courtiers. The miniatures and border decorations of this manuscript as also of the Devasano Pado manuscript clearly suggest a blending of Persian and Indian elements by the painters of Gujarat. Indian artists have always shown a habit of blending foreign elements in their art without giving up the old heritage.  
Size 27 x 11 cm

**Folio 4 A : Game of Gendī-dada (Border decorations of the Kālaka-kathā**

The border decorations of this folio on its four sides as also in the central margin again illustrate Muslim soldiers in various attitudes, but the principal theme of illustration is the game of ball and stick (*gendī-dadā*), referred to in the text. According to the story when young boys (of the Sāhis) were playing this game the ball fell in a well. The Sāhi soldiers could not succeed in raising the ball on the surface of water with their skill in archery but Kālākācārya showed his mastery in archery by raising up the ball from the bottom of the well by shooting arrows. This is shown in the miniature painting on the left end of the folio which is divided into three compartments, the two lower orders showing youngsters playing the game while the top panel shows a well with a Persian wheel and Kālaka and a muslim soldier trying their skill on the two sides of the well. The typical Persian wheel represented in the printing is of rare occurrence in Indian art. Especially noteworthy is the treatment of the trees in a stylised way and also in some cases the tradition of the Mughal period. Beginning of what is known as Rajasthani painting are certainly to be placed in a period not later than the age of this manuscript.

Size · 7×11 cm approx

(Fig. 12)

**Folio 78 B : Obstacles in the path of Jaina monks and nuns.**

Border decorations of this folio are interesting as illustrating contemporary men and women. According to the text on this folio, the illustrations would at best refer to the fourfold Jaina Samgha and the various disciples or followers of Mahāvira, but instead as stated in a short inscription on top of the left hand border the decorations as well as the miniature on Folio 78 B, depict the various obstacles in the path of the Jaina monk or nun. This is an interesting miniature not common to *Kalpa-sūtra* illustrations. In the upper panel a lady is resting on a mattress with a cobra behind her, and being shampooed by a disciple nun. The lower panel shows a teacher attended upon by a disciple monk. The scenes refer to some Jaina story. The border decorations of course refer to certain obstacles in the path of Jaina monks. But the representations are lively. Size 7×11 cm. (Fig 13). Border decorations of the *Kalpa-sūtra*

One of the folios shows beautiful border decorations of stylised and other trees and monkeys jumping on rocks and trees, parrots by the sides of trees. Mughal influence on the treatment of rocks and trees is noteworthy. Size 27×11 cm

*Folio 107 B Border decorations of the Kalpa sutra*

The illustrations of the borders include women riding on elephants, a beautiful tree and female dancers in various postures all depicted on blue and red background. The text of the folio is written in gold on monochrome red background while the miniature on the left side is a beautiful painting of richly decorated elephant on which are seated queen Marudeva with attendants while approaching the Jina Rsabhanatha (not shown) for worship. The richly decorated costume of the riders includes a *hamsadukula* lower garment. Figures of riders in the miniature are painted white upon red background. Size 7×11 cm approx

## GROUP III

Meghaduta dated V S 1726 (=1669 A D), painted at Asani Kotta from the collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad No (4083)

Size of the manuscript 25.2 × 11 cm

Total Folios 8

Colophon श्री ॥ स्वपञ्चमुनिश्वरापतिप्रमिते वर्षे मय्यंशीयमाने । गङ्गपदैकादशीनियौ । श्री भावगोकोट्टमप्ये । श्रीमत् परतरगच्छे भट्टाक श्रीमच्छ्रीजिनचन्द्रसुरिजयराज्ये । वाचनाचायनस्य श्री हीराजगणिवदपकजसेनाचवरीक सश्रीक प० उदयहर्यसाधुभिर्लिखित ॥ छ ॥ शिष्य निरमति निमलमुनि पठनार्थे ॥

The colophon says that in the year 1726 of the Vikrama (=1669 A D), the manuscript was copied by one Pandit Udayaharsa sādhu of Kharataragaccha pupil of Sri Hirarajagan, when Sri Jinrachandrasuri was the head of the *gaccha*. The manuscript was copied at Sri Asani kotta<sup>36</sup>. It is Asani near Jaunpur in U P mentioned in the Imperial Gazetteer. Since we know that one of the best illustrated manuscripts of *Kalpa sutra* dated 1465 A D in Hamsavijaya collection was painted at Jaunpur, it is likely that Asani near Jaunpur maintained an art tradition. Since there is a ruined fort at Asani, this identification seems to be more probable.

It is significant to note that dated and placed documents from the Uttara Pradesh are now available which support the view that Uttara Pradesh even before the advent of the Mughals was a centre of painting. The present document is an important addition to our knowledge of the

36 Asani kotta may be Asani about ten miles north of Fatehpur city in U P. An inscription of the Gurjara-Pratihara Mahipala, dated in V S 974 was discovered here (*The Dynastic History of Northern India* by H C Ray, Calcutta 1931, p 543, footnote 4)

indigenous school of painting in Uttara Pradesh during the Mughal period<sup>37</sup>

**Folio 1 B Sarasvati**

The four handed Sarasvati, the goddess of learning is riding on her goose vehicle. In three of her hands, she holds the book, the vina and the lotus. On the arch in the background are seen seated a peacock and an elephant on either side. Pink sky, red background covered with flowering shrubs. Size 67 x 10.4 cm

**Folio 4 B Yaksa on Ramagiri**

The scene is laid in a rocky landscape with wild animals in the caves. On the right, the banished Yakṣa wearing a red striped turban, a striped muslin jama and red trousers is seated under a tree with peacocks offering flowers to the cloud messenger. Chocolate background, blue sky with the rains depicted in white lines. Size 10.6 x 8.3 cm

(Fig 14)

**Folio 5 A The City of Alaka**

The illustration is divided into two panels. In the upper panel a walled city is represented with men and women looking from the balconies, two warriors are seated on the ground floor. Outside there are three trees and a peacock. Red and blue background, the blue background of the city indicates its situation high up in the Himalayas.

In the lower panel, a soldier is riding a green horse. On the right an elephant rider is urging the elephant on. Size 10.6 x 8.4 cm

**Folio 6 B Yaksini playing on Vina**

Refers to the verse of the *Meghaduta* beginning with उत्सवे वा मलिनवने होम निक्षिप्य वीणा  
(*Meghaduta* II, 25)

37. Rai Krishnadas, An illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat Kala Bhavan, Banaras, *Lalit Kala*, Nos 1-2, pp 65 ff and plates

Moti Chandra and Khandalavala, An Illustrated Manuscript of the Aranyakaparvan in the collection of the Asiatic Society of the Asiatic Society of Bombay, *Journal of the Asiatic Society of Bombay* (1964), pp 116-121 and plates

Khandalavala, Pramod Chandra, Motichandra, and P. L. Gupta, A New Document of Indian Painting, *Lalit Kala*, No 10, pp 45-54 and plates

Khandalavala and Motichandra, An Illustrated Kṛpā-sūtra painted at Jaunpur in A.D. 1465, *Lalit Kala*, No 12, pp 9-15 and plates

The illustration is divided into three parts representing a garden place. In the top panel is represented a leafy tree in the centre with a pavilion on either side and a peacock on the tree. Red and brown background.

In the central panel is depicted the Yaksini wearing *odhani*, *coli*, and *sari*, playing music on the *vina*. On the left is depicted a *sarika* perched on the balcony. In the lower panel is depicted a garden with running water channels and plaintain trees.

It may be noted that the painter of the manuscript has been able to realise the great lyrical beauty of a verse in *Meghaduta* and translate its appeal with the greatest economy of form and colours. Size 10.4 x 8.4 cm.

#### Folio 8 A The Meeting of Lovers

After the great tribulations suffered by the Yaksa and wife, they meet when the period of the curse is over.

The scene is laid in a garden pavilion. On the left is seated the Yaksa reclining against some pillows. He is holding a wine cup and a pan. Facing him stands his wife, well-dressed and wearing pearl ornaments decorated with pompons, holding a fan and a wine jar. On the right there is a leafy tree with a peacock. A monkey climbing the tree is apparently enjoying the sight of the meeting of the lovers. Red and yellow background. Size 10.6 x 12 cm.

Kumarasambhava manuscript, dated Samvat 1701 = 1644 A.D., from the Collections of L. D. Institute of Indology (No. 2260 Su. 4559).

Only six paintings of this incomplete manuscript are available. Size 25 x 11 cm. Total folios 8.

Colophon on Folio 57 A is in different hand writing. After the words समाप्तोयमग्र लेखकाटक्यो शुभं भवतु ॥ some blank space is left and then in a different and bolder handwriting is inserted सत्यद्रासमुनिभूषणे श्रीनीलन-पुरे पागुणि वदि ११ दिने या० श्रीयश कुसल्याणिशिष्यमुप्य १० श्री लाभनीर्तिगणि शिष्य १० हरेसोमेन लिखित ॥ In the Samvat year 1701 (= 1644 A.D.) on the eleventh day of the dark half of Phalguna was written (i.e. copying completed) by Pandit Harsasoma, the pupil of Śrī Labhakirtigani who is the chief disciple of Va. Yasahkusalanaga.

#### Folio 10 B Brahmā holding Court

The painting is divided into two panels. In the upper panel Brahma is seated on a *Cauki* attended by two gods. Blue background, in the foreground appear four gods standing against green background.



The miniature is in popular Mughal style which though based on Mughal style lacks its courtly refinement. Such pictures were apparently in great demand in the cities of Agra, Delhi, and other places.<sup>38</sup> Size 10 2×10 cm

**Folio 24 A The Lamentation of Rati**

The picture is based on the verse of *Kumarasambhava* beginning with अथ वा पुनरेव विह्वल = (*Kumarasambhava*, IV, 4)

The scene is laid in a forest with rivulet in the foreground. The background is purple and covered with flowering shrubs and some trees. On the extreme right, Rati wearing a transparent carmine *odhani*, blue *coli*, yellow skirt and ornaments is seated under a tree in a very sorrowful mood.

On the right stands an attendant trying to console her. In between them is represented a flaming fire apparently symbolizing the fire of Śiva's anger which had reduced her husband Kama to ashes. Blue and white sky.<sup>39</sup> Size 10 2×10 cm approx (Fig 15)

**Folio 29 A Parvati proceeding to the Himalayas for practising penance**

The scene is laid in a rocky landscape covered with trees, birds and animals, the green background is covered with flowering shrubs, while the sky is blue, white and carmine. On the left, stands the confidante of Parvati on a mountain top. In the centre stands Parvati dressed as a female ascetic feeding grass to her pet deer.

Note the treatment of trees and the rocks which have been borrowed from the Mughal painting. Size 10×10 4 cm

**Folio 39 A Parvati's Message to Śiva**

The scene is based upon the beginning verse of canto VI of *Kumarasambhava*. The scene is laid in the sylvan quiet of the Himalayas. Against the saffron background are painted flowering trees, shrubs and creepers, and the blue and white sky. On the right, resting against a tree is Parvati holding its branch with her right hand. The confidante stands facing her with her right hand resting on a flower and the left one playing with a creeper.

38 *Miniature Paintings from Sri Motichandra Khajanchi collection*, p 15

39 *Khandalavala & Motichandra, Collection of Sir Cowasji Jehangir Miniatures and Sculptures (Bombay, 1965), plate D*

Note that the figures of Parvatī and her confidante are not wooden, but full of movements and their facial expressions convey their emotions Size 10 × 10.4 cm

#### Folio 56 B The Marriage of Śiva and Parvatī

The marriage pavilion is represented by a pile of pitchers and a plantain tree on either side Śiva wearing the tigerskin and snake-ornaments is seated on the right holding with the left hand Parvatī's bridal cadar and with the right one of her hands She wears a simple bridal costume consisting of a tiara, red cadar and yellow skirt Red background with Vandanavara Size 10 × 10.2 cm approx

### GROUP IV

#### Miniature Paintings of the Samgrahani-sutra.

Kierfel in his *Cosmographie der Inder*, has given an account<sup>40</sup> of cosmographical belief, according to Jaina traditions His information is based on Jaina canonical texts and especially on the *Brhat Samgrahani-sutra* (also called *Trailokya dipika*) of Śrī Jinabhadragani Ksamasramana written in the sixth century and the *Samgrahani sutra* composed by Śricandra Suri<sup>41</sup> in 1136 A D Devabhadra Suri, who wrote a commentary on *Ksetrasamasā*<sup>42</sup>—another cosmological text—in 1176 A D also wrote a commentary on Śricandra's *Samgrahani* Several texts, entitled *Samgrahani sutra* composed by different writers, are available in the Jaina Bhandars, but the works of Jinabhadragani and Śricandra Suri are the most popular<sup>43</sup> He has also composed the *Laghu*

40 Kierfel, *Cosmographie Der Inder*, (Leipzig 1920), and plates

41 There are several published editions of the *Brhat-Samgrahani sutra* of Jinabhadragani Ksamasramana —

(1) Published by Śrī Bhimsī Manek, Bombay, containing 312 gathas

(2) Published with the comm of Malayagirisuri, by Śrī Atmananda Sabha, Bhavnagar, and containing 353 gathas

(3) In the *Laghu Prakarana-Samgraha*, this work is published and contains 349 gathas

42 For Śricandra Suri, See M D Desai, *Jaina Sahityano Itihasa*, pp 253-54

A *Ksetrasamasavrtti* is also composed by Haribhadrasuri in V S 1285

43 The *Brhat Samgrahani* of Śricandra, with commentary of Devabhadra is published in Sheth Devachand Lalbhai Series, and has 273 gathas

*Samgrahaṇī*. Some illustrated manuscripts of this work are described in the following pages.

Kierfel published a few illustrations of cosmographical charts (of the Jainas), most of which are available in illustrated manuscripts of the *Samgrahaṇī sūtras*.

A large number of illustrated manuscripts of the *Samgrahaṇī* are available in the Jaina *Bhaṇḍāras* and private collections but have not received the attention they deserve from art historians. Because of the nature of the text, most of the paintings illustrate cosmographical charts of the Universe, the different continents and oceans, which hardly have any aesthetic appeal as works of art. But every illustrated manuscript of the *Samgrahaṇī* contains, besides charts, some illustrations of different classes of gods, their distinguishing symbols, the illustration of the Jaina theory of *Leśyas* (thought-colours)<sup>44</sup>, the fourteen *ratnas* (jewels) of a *Cakravartin*, scenes of heavens and hells etc. These miniatures have some value from the point of view of art. Often such manuscripts are dated and are, therefore, more valuable to an art historian as is obvious from the *Samgrahaṇī* painted at Matar in 1583 A.D. discussed below.

S. M. Nawab first published a few miniatures of the *Samgrahaṇī* in his *Jaina Citrakalpadruma*, Vol. I, figs. 269-271 and 273-278. The manuscript was reported to be in the collections of Muni Śrī Caturvijaya and Muni Śrī Amaravijaya. With these may be compared the illustrated *Samgrahaṇī* dated 1637 A.D. in the Prince of Wales Museum done in the Popular Mughal style.

Anand Krishna has discussed a complete undated yet profusely illustrated *Samgrahaṇī Sūtra* manuscript in the collections of Muni Śrī Punyavijayaji of Ahmedabad and assigned it to c. 1550 A.D., and considered it as hailing from Gujarat<sup>45</sup>.

He has illustrated three paintings from this manuscript, which, as shown by him, have to be assigned to Gujarat on the evidence of style.

Khandalavala published a page from a *Samgrahaṇī Sūtra*, dated

44 Upadhye A.N., *Doctrine of Leśyas*, paper read before the Prakrit and Jainism in Section, Seventh All India Oriental Conference, Baroda (1934).

45 Anand Krishna, *Pre-Akabari*, *Rajasthani* Marg, Vol. XI (March, 1958), figs.

A D 1601, from Mahavira Jaina Library, Delhi<sup>46</sup>, and pointed to the use of *cakadara* and *gheradara jamas*. The farther eye is still protruding, though not as much as in the earlier Western Indian Miniatures, while the nose is pointed and the face angular.

Pramod Chandra<sup>47</sup> published a folio from the *Matar Samgrahani Sutra* dated A D 1583 showing *cakadara* (four pointed) *jama*. He also referred to the *Uttaradhyayana-sutra* dated 1591 A D (now in Baroda Museum) and pointed out Mughal influence in the Western Indian style of Gujarat, indicating the nature of the transformation. The protruding eye disappears, the draftsmanship becomes considerably smoother though some angularity is still noticeable, while the treatment of architecture is more varied and men wear contemporary costumes of the Akbar period including the typical *atpati pagadi*. This *Samgrahani sūtra* from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji, was painted at Matar (near Kaira-Kheda), (Central Gujarat) by one painter called Govinda.

We reproduce here some more paintings from this *Matar Samgrahani* painted by Govinda to give a much better idea of the style and of its richness. This work is called *Laghu-samgrahani* composed by Śrī-Candrasuri. We are cataloguing here only the important pictures, leaving aside the charts, diagrams, decorative designs, etc.

*Laghu Samgrahani* painted at Matar in V S 1640 (=1583 A D), from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji, (No 2686)  
Size 26.3 × 11 cm Total folios 39

Date of Ms and colophon सवत् १६४० वष आसाद मुनि १- तियो रनिगवे श्री मातरपुरग्रामे लिखित ॥ श्री ॥ श्री अचम्याच्छे श्री श्री श्री पूज्य भद्रारक श्री श्री श्री श्री श्री श्री धर्ममूर्तिसुरिविजयराज्ये ॥ श्री ॥ Written in Śrī Matarapura grama on Sunday, on the fifteenth day of the bright half of the month Āśadha in the Samvat year 1640 (=1583 A D), during the lordship of Bhattaraka Śrī Dharmamurtisuri in the Ancalagaccha.

The manuscript seems to have been copied by Śrī Gunanidhanasuri at the behest of Śrī Dharmamurtisuri, according to an entry on folio 20 A.

On folio 33b (Fig 18) we find, written in golden letters, चौदरा गोविंद, i.e. Painter Govinda.

46 Khandalavala, Karl, *Marg*, XI, No 2, pp 4ff, fig 3

47 Pramod Chandra, *Marg*, Vol XI, No 2, pp 33

**Folio 4 B Gods of Bhavanapati Class**

Full length size panel divided into several compartments depicting the Asura, the Nāga, the Vidyut, the Suvarna, the Agni, the Dipa, the Udadhi, the Pavana and the Stanita-Kumāra devas of the *Bhavanapati* classes of gods

They are all dressed in *cakadāra jāmās*, red, green, yellow and white, *patkas*, and *mukufas* Red and blue backgrounds

Size 26 × 45 cm

**Folio 5 A Ornaments and other Symbols**

The panel divided into ten compartments represents the following crest-symbols of different group of gods .

(1) *Cūdāmanī* (crest jewel), (2) snake, (3) *garuda*, (4) *vajra*, (5) *kalāṣa*, (6) *simha* (lion), (7) *asva* (horse), (8) *gaja* (elephant), (9) *makara* (represented as fish) (10) *vardhamāna* The *Vardhamanaka* which should have been represented by bowl of present, is misunderstood by a human figure lifting a child to his shoulder Red background

Size 21.5 × 4 cm

**Folio 6 A . Symbols of the different classes of Vyāntara trees**

Beginning from left are (1) *Kadamba* (2) *Sulasa*, (3) *Vata*, (4) *Khatvanga*, (5) *Asoka*, (6) *Campaka*, (7) *Nāga* and (8) *Udumbara*

The trees have either blue or red background and are sometimes associated with birds There is a beautiful representation of a peacock by the side of the *Udumbara* tree Size : 21 × 3 cm approx

**Folio 6 A Different grades of demons etc**

In the lower panel are represented (1) *Pisāca*, (2) *Bhūta*, (3) *Yaksa*, (4) *Raksasa*, (5) *Kinnara*, (6) *Kimpurusa*, (7) *Mahoraga* and (8) *Gandharva* They are either black, blue, green and white They are the different groups of gods of the *Vyāntara* classes

**Folio 7 B Dancers and Musicians**

In the upper panel, a dancing scene is represented Two musicians are playing the *rabab* and the cymbals and a third is drumming In between them, two dancing girls are performing The flesh colour of all the dancers and musicians is yellow The musicians wear the typical costume of the Akbar period, i.e., the four-pointed *cakadar jāmā*, trousers, *dupatta* and turban The dancers are dressed in tight trousers, *patka*, *odhani*, and *coli* One of the female dancers also

wears pompons In the right side appears an elephant rider called *gajendra* in the label

In the lower panel appear a chariot ridden by a four handed god, a four-handed horse rider, a warrior, a bull and a buffalo Red background.

Both the panels represent the various *anikas* (paraphernalia of the army) that the *Indras* of *Vyantara* class have They include *Gandharvas* (musicians), *natas* and *nartakas* (actors and dancers), and horse-riders The gods in the lower region ride buffaloes and gods of the upper regions ride bulls

Size 21 x 4 cm approx

(Colour plate III, Fig V)

Folio 14 A Symbols of various gods in heaven

The symbols beginning from the right are (1) a Deer, (2) a Buffalo (3) a Sukara (pig), (4) a mythical lion, (5) a Goat, (6) a mouse represented here like a monkey, (7) a horse, (8) an elephant, (9) a snake, (10) a rhinoceros (*khadgi*), (11) a bull, (12) and an antelope

Size 21 x 7 cm

Folio 14 B Representation of the *Vimanas* of Gods in different atmospheric regions

The three *Vimanas* beginning from the right end, are of the (1) *ghanodadhi* region, (2) the *ghanavata* region and the *tanuvata* region

The three arched *Vimanas* (heavenly cars), decorated with flags etc, contain figures of four-handed gods accompanied by their four-handed spouses Size 21 x cm approx

Folio 19 B and 20 A (The panels of folio 19 B are continuous with panels of folio 20 A) Heavens to which certain class of people attain after death

According to the *Samgrahani Sutra*, people dying with anger and enmity towards others are born amongst the *Asuras* Those who (1) hang themselves, (2) take poison, (3) drown themselves in the waters, (4) enter fire, (5) die of thirst and hunger, and (5) throw themselves from a mountain (*Bhrgupatana*) with a good intention, are reborn amongst the *Vyantara devalokas*

It may be noted that the *Saivites* in ancient India commonly resorted to these practices for attaining salvation But according to the *Jainas*, they were reborn as only second-rate godheads

The above practices are represented in different compartments of the upper panel of the folio 19 B and in the left side compartment of the lower panel In the first compartment is shown a man throwing

himself down from a rock and reborn as a four-armed god of the *Vyāntara* class shown standing on one side

The text further states that the hermits living on the roots and fruits are born amongst the *gyotiskas* (astral bodies) This is represented in the second compartment, lower panel, folio 19 B, where a hermit is shown, with the sun, the moon and the stars next to him

The *Caraka-parivrājakas*, an ancient class of Hindu monks, are said to attain the *Brahmaloka* heaven of Jaina cosmography In the third compartment of above is shown a *Caraka-parivrajaka*, carrying a staff and a water-pot In the upper panel of folio 20 A, we find in the first compartment on the right, a four-armed god, symbolizing the gods of *Brahmaloka*

The text further says that animals dying with good intention, attain the *Sahasrara* heaven In the second compartment (folio 20 A upper panel), we find a bull, a horse and an elephant symbolising the animal world The four-handed *Sahasrara*-god is seen in the next compartment In the last compartment of the panel, we find a Jina being worshipped by a lady, followed by three Jaina laymen These laymen are supposed to attain the *Acyuta-deva loka* which is symbolised by four-armed god in the lower panel, on the right side

Those Jaina monks who don the monk's dress, yet do not perfectly follow the tenets or laws, attain the ninth *Graivya* heaven of the Jaina cosmography It is represented in the next compartment where a Jaina monk and a four-armed god are represented In the following compartment is represented a *Ganadhara* and next to him is another four-armed god Such monks, who are adept in the Jaina Canonical texts, e.g., the *Purvadhara*s *Pratyeka-Buddhas*, *Ganadharas* and so on, attain the *Sarvarthasiddhi-Vimana*, the highest heaven of the Jainas The four armed god beside the *Ganadhara* represents the god of this heaven

In the last compartment the remaining space has been utilised by representing a crescent-shaped *Siddha-sila* to which the perfect souls, breaking all worldly bondages, retire In the painting, the Tirthankaras of various complexions are shown sitting in *Padmasana* The space above and below the crescent-shaped *Siddha-sila*, is carmine ground on which the following inscription in gold appears श्री धर्ममूर्तिसुरि लिखित । श्री अचलान्ते श्री गुणनिधानसुरि meaning that (this manuscript) was made to be written by Śrī Dharmamurtisuri (and was copied by) Śrī Gananiḍhānasuri of Śrī Añcalagaccha

Both the folios 19 B and 20 A have red background. Note the treatment of the hill (folio 19 B, lower panel) with flamboyant rocky formation indicated by white, black, green, carmine and ultramarine blue.

#### Folio 21 A Sexual life enjoyed by different gods

In a panel divided into three compartments are shown the gods in different heavens satisfying their sex urge in different ways. In the first compartment, labelled as *Sudharma-loka*, a god with only a turban on, is making love to his companion. Yellow background, with arabesque, light pink body of the lady, red cot furnished with a pillow.

In the second compartment, the god and goddess of *Isana deva-loka*, are interlocked in a partial embrace, on a cot overlaid with a blue counterpane. Green background studded with stars and two lotus buds hanging from the red canopy above.

In the third compartment are represented a god and goddess facing one another, the god touching the shoulder of the goddess. This is the way of obtaining sexual satisfaction amongst the *Sanat-kumara* and *Mahendra* classes of gods. Note the pompons worn by this goddess in the third compartment. Size 23 x 7.5 cm.

#### Folio 21 B Dancing and Music in Indra's court

The upper panel is labelled *Indra-natikā*. In this panel, against the red background, dancing and music is being performed in front of the four-armed seated Indra shaded by a triple umbrella and attended by a god standing behind. Facing Indra are female dancers, a cymbal player, drummers and *rabab* players. The dancers and musicians are all of light yellow carnation and their movements are well expressed.

The lower panel is labelled on the right side as *Uparla Devaloka* (Upper heavens). Possibly this refers to the *Anuttaraupapātika* heavens. Red background. In right hand compartment are seated a man, and a woman face to face. Size 25.5 x 8.7 cm.

(Fig 16)

#### Folio 23 A Six Lesyas, or Thought-Colours

A big tree is being attacked by six men, three at the root and three up the tree. Below the tree, in a panel, are shown standing the same men, in black, green, blue, yellow, red and white representing their *lesyas*. While the black man is lowest in the development of mental and spiritual faculties, the white man stands the highest. The black



man is unwittingly cutting at the root of the Tree of Life which is an unwise act while the white man uses only its fruit and flowers which have fallen and thus does not in any way harm the Tree. The rest of the men are in different stages of evolution. Yellow background, red foreground, ultramarine and a carmine sky. Size 24.2 x 10 cm

(Colour plate IV)

#### Folio 24 A Some common features of Gods

The gods are supposed to be ever young, unwinking and possessing fragrant and clean bodies, adorned with ornaments. The picture represents a young god lying on a canopied cot and attended by two female *cauri*-bearers on either side, wearing fine *odhani*, *coli* and skirt (*ghaghara*). Blue and red background. Size 13.8 x 8.3 cm

#### Folio 25 A Lokapurusa

The Lokapurusa representing the shape of the cosmos, with various hells, the earth, the luminous bodies and heavens is conceived in this form. Red and blue background. Strangely enough the figure represented here is that of a woman. Size 25.7 x 10.3 cm

#### Folio 26 B The Hell Tortures

The panel divided into four sub-compartments depicts the tortures of hell. The representations of the hells found in several manuscripts of the *Samgrahani* are published here for the first time.

In the first compartment the hell guards are tearing out the eyes of two sinners, a man with four hands. In the second compartment, two men with their hands tied stand under a tree. In the third compartment hell tortures are being inflicted upon two sinners. In the fourth one, two denizens of hell are fighting and pulling each other's hair.

#### Folio 27 A Continuation of Hell Scenes

In the upper three compartments are continued the hell scenes from the folio 26B. The background is red and blue.

The first compartment in this panel shows two pairs of men and women, fighting, kicking and pulling one another's hair, their bodies are smeared with blood. In the second compartment is shown a naked male thrown over a spiked bed. In the third compartment is shown a naked woman impaled on a pointed spike. Size 15.9 x 4.7 cm



Fig 1 Birth of Mahavira Folio 38 b  
Kalpa sutra and Kalasika dated  
1346 A.D., Collection of Muni Sri  
Punyavijayaji

Fig 11 Bharata looking into a mirror and obtaining  
the Highest Knowledge. Folio 153 A Satrajaya  
Māhātmya, c 1420 A.D. Collection of L. D. In tribute of

**Fig. III. Vajra in his cradle. Folio 107 A, Kalpa-sūtra, dated 1490 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.**

**Fig. IV. Marriage of Candraprabha. Folio 126B, Candraprabha-Caritra, dated 1498 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.**



Fig. V: Dancers and Musicians. Folio 7 B, *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1593 A.D., Collection of Muni Śrī Puṇyavijayaḥji



Fig 1 Birth of Mahavira Folio 36 B Kalpa sutra  
and Kalaka katā 1346 A D

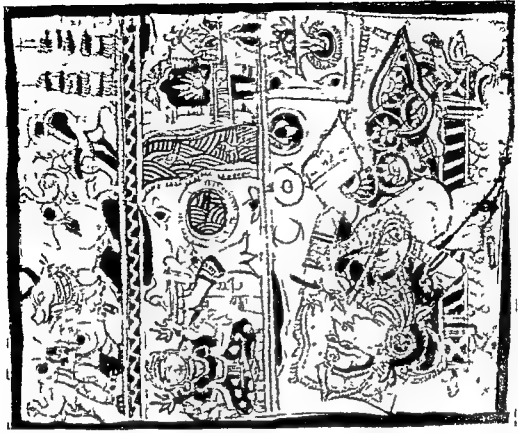


Fig 2 Fourteen dreams of Devananda Folio 3 A Kalpa sutra  
and Kalaka katā 1346 A D Collection of Muni  
Śrī Punyavijaya



g 4 Kalaka and Garddabhila Folio 43, Kalaka katha, c 1430 A D  
Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

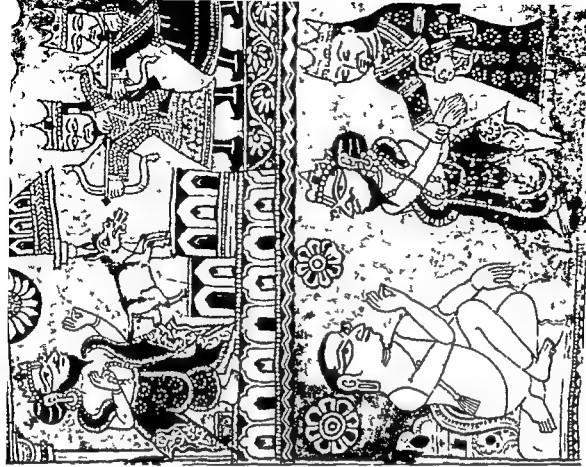


Fig 5 Defeat and captivity of Garddabhila Folio 12B,  
kalaka katha, c 1430 A D



4 Kalaka and Garddabhila Folio 43 *Kalaka katha* c 1430 A D  
Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

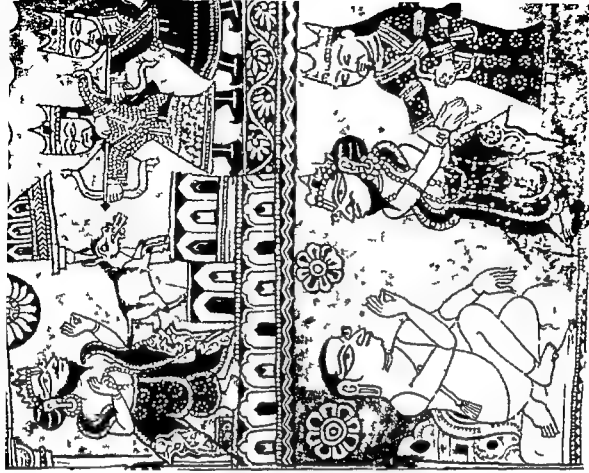


Fig 5 Defeat and captivity of Garddabhila Folio 12 B  
*Kalaka katha* c 1430 A D



ततासेनामुदेगादीन्याताद्याभिशुसुसुरोवादयेतिस्मासा  
 तापास्यत्याउक्तसलानरागाङ्गचोक्तवदादल्लुक्छासत्ता  
 सरसमद्वितोसन्नुक्तनायामलयमाचावाद्यगीतमुत्तमे  
 र्भेनातिलात्तमाविवावर्सीमनासुकासिकाहावसाव  
 दित्येवकुतःप्ररःधास्ताः॥१॥एणस  
 मशाभिगीतनगरादनाति॥उ  
 प्राणमदसंभवनासिद्धा॥१॥  
 सुतीर्यविमुद्याभरणान्यद्यापेव  
 ःकद्यानउहरवानजिनश्चरः॥  
 धपवञ्चोचालयुहीवातानदीराहोमधवाक्षिपतामुदगना  
 दसेद्युक्तंउमुलेमेन्यवारयत्ता॥१॥अद्याष्टासितचउदेवया  
 वोाकसरणीगताकृत्वासिद्धनमस्कारंपुत्रश्चारिउमाद  
 दा॥१॥उक्ततषष्टतपःसाहसदक्षिणमहीउजोआतसा

Fig. 6. Vārṣikidāna and Dikṣā of Śāntinātha. Folio 111 A, Śāntinātha Caritra, 1396 A. D. (?), Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad





Fig 7 (Upper panel) Bhima holding court (Lower panel)  
 Bhima consulting his queen Folio 2B *Damayanti katha*  
 campu 1400 1425 A D Collection of L D Institute  
 of Indology Ahmedabad



Fig 8 Evils resulting from  
idleness and procrastination  
Folio 7 A, *Utteradhyayana*  
Sutra 1492 A D, Collection  
of Muni Śrī Punyavijaya



Fig 9 Kesi and Gautama  
conversing Folio 46 B,  
*Utteradhyayana* sutra 1492 A D



Fig. 10. Kāmakandalā suffering the pangs of separation. Folio 13 A, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A. D.,  
Collection of Muni Śrī Punyavijayaji



Fig. 11. Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena. Folio 24 B, *Mādhavānala-*

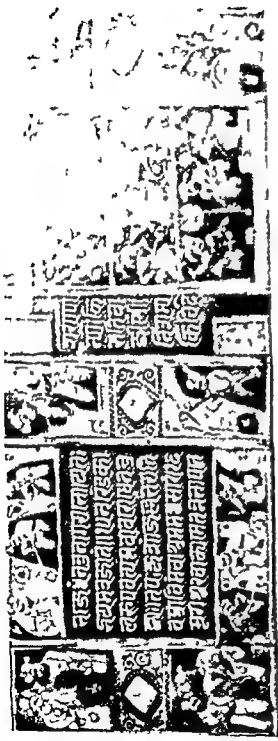


Fig 12 Game of Ge-di Jagi Folio 4A, kept in A.H.14.14 dated 1401 \ D  
 Collection of Anchalingacharya Jainagar





Fig 14 Yakga on Rāmāngīrī, Folio 4 B *Meghaduta* dated 1669  
A D Collection of L D Institute of Indology Ahmedabad



Fig 15 The lamentation of Ratī, Folio 24 A *Kumarsambhava* dated 1644 A D  
Collection of L D Institute of Indology Ahmedabad

रा. २. १०० दिवस. विद्यो हन्ति  
दत्तं नितोऽनन्तरणकयस्य  
रीवात्मनाऽप्यङ्गिज्ञानविज्ञाद  
वनामुत्पद्यति विष्णुः। अद्य  
योनिकम्पिते तानि भूयोऽन्त  
हविर्द्यमानस्य सुताऽति केद  
तावेगाऽ। अघति। अश्वभ  
नविदन्त्योऽष्टस्योः  
जीवितनाशजीवनी र  
हनेषु मया कतिदि  
वल ३ अश्वराजुजा  
स्मनी विलसरीविकी।  
लो ४ उपमानेसर्वा  
किति विवृणुनेन युसमास्तो  
विदि मन्त्रिणासाशति स्वली  
हात्रिमाधेऽप्यसमङ्ग खा  
यतीदित्यप. अदिदेवदमान  
साधकतमिद्वेन। गान्धिवि



श्रीपुण्यविज्ञान

श्रीपुण्यविज्ञान

७९

Fig 16 Dancing and music in Indra's Court Folio 21B, Laghū-Samgraham, dated 1583 A D Collection of Muni Śrī Puṇyavijñāna



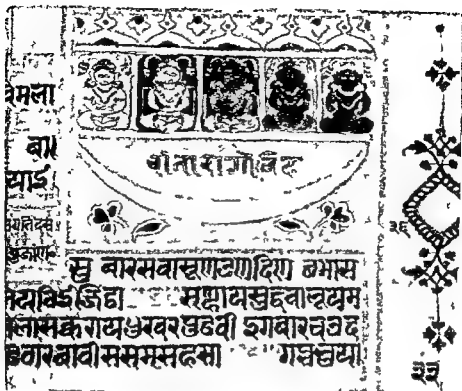


Fig 18 Representation of the Siddhasila Folio 33B  
Lughu Samgrahani: dated 1583 A D



Fig 19 Some symbols Folio 35A  
Lughu Samgrahani, dated 1583 A D



Fig 20 Illustrations of Samshanas Folio 17 A, *Samgraha* II Sutra, dated 1587 A D Collection of Muni Sri Punyavijayaaji







Fig 22 Obstacles in the  
ways of monk  
Folio 4 B Uttarahyana  
sutra c 1000 A D  
Collection of Muni Sr  
Punyavijaya



23 The parable of the bull  
Folio 43 B Uttarahyana Sutra  
c 1000 A D



Fig 21 Incident from the story of Bahubali Folio 10 A *Upadesamrita* c late 17th or early 18th century A D Devasano Pado Bhandara Ahmedabad





Fig 26 The story of Aranyakaputra Folio 112 A (upper panel enlarged) *Upadesamala* Late 17th or early 18th century A D



Fig 27 Detail from the Vijr

वेश्य

सेवक



Fig. 28. An illustration from *Durgā-Saptasatī* Folio 5 A, *Durgā-Saptasatī*, written in Surat, dated 1719 A.D., Prince of Wales Museum, Bombay



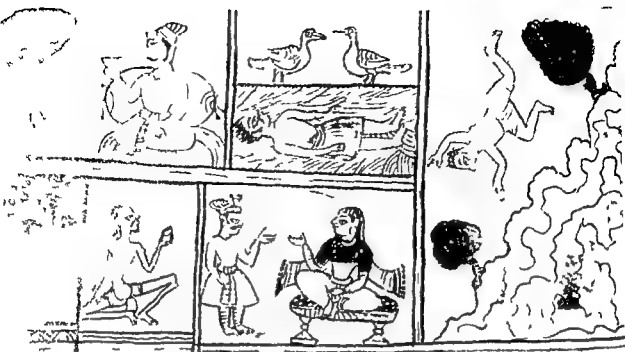
Fig 29 Kṛiṣṇa playing the flute folio 28A  
Kṛiṣṇa veli c 1650 A D Collection of Muni  
Śrī Panyaviṛayaṛi



Fig 30 An incident from the life of Muni Ādrakumāra Folio 11B Ādrakumararasa  
Late 17th century A D, Collection of Muni Śrī Panyaviṛayaṛi



Fig. 31. The hell-tortures. Folio 41 B, Saṅgraharī-sūtra, dated 1650 A. D., Collection of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad



Seven modes of Self immolation Folio 30 A, *Samgrahani-sutra*, c 1675 A D ,Collection of Sri Punyavijayaji



Fig 33 Actors and pole dancers Folio 37B *Candavaja rasa* dated 1655 A D Collection of Sri Punyavijayaji





**Fig. 34. The battle between the minister Sumati and King Hemaratha, Folio 35 A, Candardjano rāsa, dated 1659 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad**



**Fig. 35 Haribala meeting Dhivara Folio 4 A, Haribala Campā, dated 1687 A.D., Devasano Pado Bhagddara, Ahmedabad**

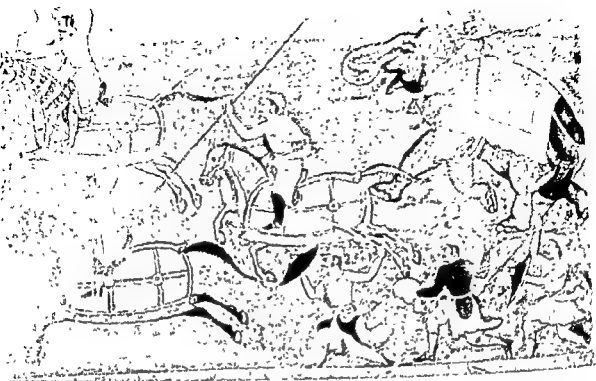


Fig. 36. An illustration from *Naladameyanī Kathā*, c. 17th century A. D., Prince of Wales Museum, Bombay

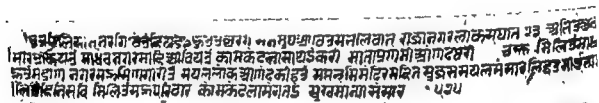


Fig. 37. An illustration from *Mādhavānata Kāmakaṇḍa Kathā*, c. 17th century A. D., Collection of Muni Śrī Puṇyavijaya



तवचडेविपय

Fig 38 Nal driving the chariot of Rituparna Molechandas-Rase, Late 17th century, Collection of A uni Śrī Pūnyavijaya aji



नलः। तं प्रपन्नं दत्तं लब्धं नारि मयम् अहम् इह मत्तं मलजो यत्नं तिरिह किमरुहम् ॥ अहम् अहम् विदुः स न  
 कदिह। तो प्रपन्नं वज्रतलं जयः। अहम् विदुः विद्यानं गणं पत्न्यं नलतन अहिताणं ॥ ३५ ॥



Fig 40 Virasena and his queens going out for a picnic Folio 12 A, *Candaruja-Rasa*, Poona dated 1812 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ

**Folio 32 A The Fourteen Ratnas (jewels) of a Cakravartin**

The illustration is divided into two panels, in the upper one, beginning from the right end, Cakravartin is sitting on the throne shaded by ■ triple-umbrella overhead and attended by ■ servant standing behind. Arranged in front are the jewels (*ratnas*), in the following order (1) the Commander-in chief, (2) the householder, (3) the carpenter holding an axe, (4) the queen and (5) the family priest. In the lower panel beginning from the right end appear further *ratnas* (6) the discus, (7) the umbrella (8) the staff, (9) the jewel, (10) the sword (11) the shield of hide, (12) the *kakini*, (13) the horse, and (14) the elephant. Size 25.6 × 10.4 cm

**Folio 32 B The Jewels of Vasudeva**

As in folio 32 A, the *ratnas* (jewels) of Vasudeva seven in all, are shown in the first panel

On the right end, in the upper panel, the four armed Vasudeva is seated with an attendant standing behind. In front of him appear (1) the discus, (2) the bow, (3) the sword, (4) the *Kaustubha mani*, (5) an unidentified object (perhaps the mace), (6) the garland of flowers, and the (7) conch shell

In the sub compartments of the lower panel appear the sword and the shield, a man reclining attended by two women apparently intended to symbolize the *Stri-ratna* (queen) with two prancing horses held by a groom. Size 25.6 × 10.4 cm (Fig 17)

**Folio 33 B Representation of the Siddhasila**

On the white and crescent-shaped *Siddhasila* rest some Tirthankaras with white, red, golden, green and blue carnations. Red background. In the empty space between the *sila* and the figures of the Jinas, is written in golden letters, *Citara Govinda* : ■ Painter Govinda. Size 6.7 × 6.2 cm (Fig 18)

**Folio 34 B Some Symbols**

Representations in four equal rectangles of a lotus, ■ conch A bunch (*guirna*) of flowers and a bee hovering on flowers. Red background. Size 7.8 × 5.8 cm

**Folio 35 A Some Symbols**

Representations in four panels of (1) a pair of fishes and bull, (2) a mythical lion, a tiger, an elephant a snake a *gaccha*, (3) a *garuda*. GJV 26

a white bird, ■ parrot-like red bird, and a crane, (4) a parrot and a peacock Red background Size  $9 \times 10.3$  cm (Fig 19)

Samgrahani Sutra manuscript dated V. S 1641 (= 1587 A D) written at Cambay, from the collections of Muni Sri Punyavijayaji

Only one painting from this manuscript is illustrated here to show the style Cambay is not very far from Matar where Govinda painted the Samgrahani dated in 1583 A D

The colophon of this manuscript reads सवत् १६४४ चैत्र माससि शुक्ल पाक्ष्यो अष्टमा तथै सोमवासरे एतित स्तमतीर्थे || Written in Stambhatirtha (Cambay) on Monday, on the eighth day of the bright fortnight of the month Margasirsa in Samvat year 1644 (= 1587 A D)

Size of the manuscript  $25.5 \times 11$  cm

#### Folio 17 A Illustrations of Samsthanas

A panel showing six women in different compartments A label below reads समाचार सप्तान. Possibly they illustrate the different samsthanas (i.e., frames or built of bodies of human beings) according to Jaina theological beliefs Red background The women are sitting in compartments (rooms) decorated with patterned hangings The angularity in draughtsmanship is still maintained The dress, ornament etc could be compared with the Matar Samgrahani of 1583 A D Size  $25.5 \times 11$  cm (Fig 20)

Uttaradhyayana Sutra copied at Anjara-nagara (in Kaccha), from the Collections of Muni Sri Punyavijayaji (No 1/84)

Size of the manuscript  $25.5 \times 11.5$  cm

Total folios 67.

The style of paintings suggests a date c 1600 A D or c 1580-1600 A D

Colophon लिपिकृता श्री १०८ हसप्रमोदमहोपाध्यायाना शिष्यमुख्यवाचनाचार्य श्री ६ चारुदत्तगणीना शिष्येण पण्डित कनकनिधानमुनिना । श्रीमदज्ञाननगरस्थितेन । स्वहानद्वयः । x x x x Copied by Pandit Kanakanidhana muni, the pupil of Sri Carudatta gani Vacanacarya, who is the chief disciple of Mahopadhyaya Sri Hamsa-pramoda (This was done while) Staying in Sri Anjaranagara

#### Folio 2 A Discipline of Monks

The scene is divided into two sections, the upper one shows a stylised tree on the right is a monk carrying another monk on his shoulders either this represents a wise pupil serving his master, in which case the one who wails is the pupil or the scene represents a

wayward or indulgent (*pramatta*) monk who prefers to be carried by another monk.

The lower panel refers to a verse which says 'As a bitch with running ears is driven away from everywhere, so a disobedient, subversive, talkative disciple is driven away. A pig will leave a milk porridge to eat faeces : so a disobedient disciple will leave virtue to savor the false'. (Brown, *op cit*, p 6)

Here, a woman seated on a stool, is shown driving away a pig and a bitch with a stick. Blue background, gold profusely used for all paintings of men and women, animals, plants, trees etc. The fine brush work is noteworthy. The farther eye appears sometimes, while the costume seems to exhibit typically local traditions of Kaccha.  
Size : 10.5 x 8.5 cm

**Folio 4 B : Obstacles in the ways of monks.**

The painting refers to the chapter on the twenty-two *parisahas* or obstacles like hunger, thirst, cold, heat etc.

In the upper panel a monk is entering a cave; next he is shown as begging; a *bharanda* bird with two faces is in front. In the next panel two dancers are performing a dance and another man wearing a turban (an attendant?) is holding the hair of someone sitting on his knees. In the lowest compartment a nobleman is seen lying down on a cot. Ultramarine background decorated with four-leafed white flowers. The figures are all painted in gold.

Note the pointed ends of the *jāmā* of the two male dancers in the central panel. Size - 10.5 x 8.3 cm (Figs 21, 22)

**Folio 20 A - Unidentified scenes**

The painting is divided into three panels, the top shows a stylised tree with two men on top. A monk with two bowls is seated in front on a small mat, on the other end yet another monk. Gold in body colour etc. Ultramarine background with red used as background to the heads of the monks.

The central panel shows a bearded monk, conversing with a woman. Size - 10.5 x 8.6 cm

**Folio 40 A : Some Episodes from the story of Jayaghosa**

The story refers to Jayaghosa, a Brāhmana who in the course of his travels arrived at Banaras. There another Brahmana, Vijayaghosa, who was holding a sacrifice would not allow him to attend it since

Vijayaghosa took him to be a mendicant. A dialogue ensued in which Vijayaghosa was defeated and finally became a Jain monk.

The illustration depicts certain episodes from the story. On the top left, the Brāhmana Jayaghosa is shown entering the city of Banaras by one of its gates. The inhabitants of Banaras are represented by two women and a man. In the foreground is represented the holy river Gaṅgā in which a Brāhmana is taking his bath; three vultures representing the proximity of a cremation ground are seen on the bank of the river. A Jain monk appears in one of the compartments. Red and ultramarine background; the figures are painted in gold; the river is represented in basket pattern on gold ground. Size : 10.5 × 9.5 cm.

(Colour plate V, Fig. VII)

Folio 43 B : The Parable of the Bull.

Just as a bull runs away or refuses to move, similarly the bad disciple of a monk, when yoked to the cart of law, are prone to break the law through lack of mental discipline.

In the lower panel a cart-driver is driving a bull which refuses to move in the upper panel a Jain monk is seated, two others are hurrying away from him.

In the whole manuscript, the figures are painted in gold on which the body contour is drawn in ochre. Ultramarine and red background is covered with white and golden flowers. Size : 10.6 × 8.5 cm.

(Fig. 23)

## GROUP V

Upadeśamālā with Bālāvabodha from the collections of the Bhaṇḍāra of Devasano Pado, Ahmedabad.

Amongst the old Jain diadectle (*Prakarana*) texts is included an ancient popular work called *Upadeśamālā*, containing 541 *gāthās*, composed by Dharmadāsaganī whos date is unknown but whom several commentators have regarded as one of the pupils of Mahāvira himself. But the text, on account of the form of the Prakrit language used therein as also because of the fact that later monks like Ārya Vajra (c. 50 B. C. or c. 50 A. D.) are mentioned, seems to have been written between c. the 5th and the 6th centuries A. D. Whatever the date is quite certain that the text has been held in high esteem by the Śvetāmbara sect of Jainism. The fact that after the model of the original and several other texts etc. written on it prove beyond doubt



Jayasimhasūri, for example, composed in c 915 V S (= 858 A D) a small text called *Dharmopadesamala* (98 verses), but he also wrote, in 913 V S (= 856 A D) a commentary on the original *Upadesamala* of Dharmadasa Gani

The *Upadesamala* refers to about seventy stories, the *Dharmopadesamala* to about 158 didactic stories Siddharsi wrote a short commentary called *Heyopadeya* and another a bigger one, on this text But the more famous commentary is what on the text is *Doghatti-tika* composed by Ratnaprabhasuri in A D 1181, at Chandravati near Abu This is published in Śrī Ananda-Hema-Jaina Granthamala (Series no 6) Bombay (1958)<sup>48</sup>

There are a few Gujarati *Balavabodhas* (short annotations) existing on this work, but most of these are still in manuscript form Some of these are noted by Mohanlal D Desai<sup>49</sup>

Vrddhivijaya, pupil of Satjavijaya of Tapagaccha, composed in V S 1723 (= 1666 A D) at Surat, one such *Balavabodha* in Gujarati<sup>50</sup>

A very richly illustrated manuscript of 210 folios, containing Gujarati-stabaka (and *Balavabodha*) of *Upadesamala* is recently discovered by Muni Śrī Punyavijaya from Devasano Padano Bhandara, Ahmedabad Muni Śrī Punyavijaya kindly placed the whole manuscript at our disposal for study and reproduction, for which we are very grateful to the Muni as well as to the enlightened secretaries of the above Bhandara This manuscript has a very simple colophon (in red ink) at the end, on folio 210 A, which reads इति श्री उपदेशमालायुग सपूर्ण ॥ स्वत् १७६० वर्षे आशु सुदि ८ तिथी गुरुवार ॥ ५० श्रीपीनारिजयग वाच.

The sentence is left incomplete It should have been वाचनार्थ. Between the first and the second lines is written in smaller different handwriting ५० सौम्यविमलजी वाचनार्थ.

Then later in larger handwriting is written in an oblique way

48 For an extensive list of imitations of *Upadesamala* and of Sanskrit and Gujarati comm of *Upadesa*, See intro to this edition noted above

49 Desai, M D, *Jaina Gurjara Kavio* (in Gujarati) Vol III, part 2 (Bombay, 1944) Two manuscripts of this work are in Śrī Hamsavijaya collection, Baroda, one is at Gogha Another manuscript of this work was copied at Ahmedabad in 1546 V S as noted by Desai

50 Ibid, pp 1627-28

51 Ibid, p 1640

(i.e. not in the usual parallel straight line) the following : सुनी वग्गवमिद  
(!) जीनी×× जो. This is then crossed out with black ink

For the present we can only say that the illustrated manuscript should date not from V S 1765 (=1708 A D) but at least a few years earlier. Looking to the linguistic peculiarities of the Gujarati prose commentary available in this, it may either be the work of Vrddhivijaya composed in V S 1723 (=1666 A D) at Surat, or the work of unknown authorship whose manuscripts of V.S. 1666, 1694, 1732 and 1765 are available at Chani, Kheda etc. On comparison with this other *Balavabodha* in the Hamsavijaya collection, U. P. Shah has however ascertained that the Devasano Pado manuscript contains, not this other *Balavabodha* of unknown authorship, but the *Balāvabodha* of Vrddhivijaya.

The *Upadesamalā* has been very popular amongst the Śvetāmbara Jains for several centuries past, and because of the stories narrated by commentators in support of the didactic teaching, the text not only became very popular, but possibly began to be illustrated as well. An *Upadesamalā-vṛtti* on palm-leaf, dated V S 1291 (=1234 A D) and preserved in Śrī Śāntinātha Bhandara, Cambay, contains a few paintings of which one of Lakṣmī was published by U. P. Shah ■

Size 26×12 cm

Total folios · 210

Colophon · इति श्री उपदेशमालासुत्रं संपूर्णं ॥ सप्त १७६५ वर्षे आसु सुदि ५ तिथौ गुह्यवरे ॥ १० श्रीपीमाविजयगो बन्ध. (Here ends the *Upadesamalā sūtra*. In the year Samvat 1765, Asu (Āsvin) suda 5 day, on Thursday, for the reading of Pandit Śrī Khimāvijaya).

This manuscript contains 71 miniatures in all of which the first illustrates a Tirthankara without reference to any story. The rest refer to stories. In all 70 stories are given.

Motichandra believes that the miniatures cannot be much earlier than 1708 A D though Umakant Shah thinks that the last folio was possibly purposefully replaced when the manuscript came in possession of other hands. The manuscript, according to Umakant Shah, could be about twentyfive years earlier.

**Folio 4 B** Drumaka attended by Aryā Candanabālā and another nun.

The story refers to Drumaka, who had accepted monkhood.

The scene is laid in a well decorated canopied room with green

background The monk is seated to the right wearing a brocade-cadar They stand in front with folded hands Size 87×112 cm

**Folio 7 B King Prasannacandra's Penance**

After renouncing his kingdom King Prasanna Candra became a Jain monk King Srenika on his way to meet Mahavira, saw him practising penance and paid his respects to him

In the upper panel, Srenika with two attendants is paying respects to Mahavira seated on a full-blown multi-petalled lotus Red background

In the lower panel, Prasannacandra is practising penance in a standing position Srenika alighting from his winged horse is touching his feet Yellow background with a tree Size 86×111 cm

**Folio 10 A Incident from the story of Bahubali**

Bahubali, the elder son of Risabhanatha is practising penance in a beautiful landscape with flowering trees and shrubs and a cloudy sky with flying geese On the right stands Bahubali with creepers entwining his body and a parrot and a flamingo perched on his shoulders Standing before him is one of his sisters advising him to give up his subtle ego Lacquer red background Size 88×111 cm

**Folio 17 A The Story of Anangasena**

Anangasena, a goldsmith, had 500 wives was He very distrustful of them and allowed each of them to bathe and decorate herself only when her turn came Once while he was away they bathed and decorated themselves The husband appeared by chance and in anger killed his old wife and was about to kill others, when they threw mirrors at him and killed him In one of his subsequent lives he was born a woman and accepted several Bhils (who were his previous wives) as husbands

In the upper panel, Mahavira attended by his disciple, is conversing with two Bhils armed with bows and arrows Lacquer red background The lower panel shows the goldsmith reborn as a woman, in the company of the Bhils Size 101×112 cm

**Folio 22 A Incident from the story of Jambukumara with his wives**

It refers to that part of the story in which Jambukumara with his wives is approached by the thief Prabhava to teach him the magic of control (*Stambhini Vidya*) but instead Jambu converts him to Jainism

The scene is laid in a picturesque pavilion in which Jambūkumāra along with his wives seated behind the curtain is being questioned by Prabhava. The night is indicated by ceiling lamp and chocolate sky studded with stars. Size - 10 x 11.1 cm.

#### Folio 33 A . Scenes from the life of Vāsudeva and Samudravijaya

Once on a summer day when the queen of Samudravijaya sent fragrant sandal-paste in a bowl to her husband through a maid, Vasudeva snatched it and applied it to his own body for which he was rebuked by her maid. Enraged, Vāsudeva leaving the city, wandered in many lands, obtained miraculous powers and married many wives. Once in the course of his adventures he went to the princess Rohini in the guise of a hunchback and, having recognised him, Rohini chose him as her husband.

The scene is laid in an arched Audience-hall covered with a canopy. On the right, Vasudeva is seated taking the sandal paste from a maid servant. Behind her are seated courtiers and warriors. In the foreground is represented Vasudeva in the guise of a hunchback and Rohini is offering him the *varamālā*. Red background. Size . 9.1 x 10.1 cm.

#### Folio 37 B Kosa's Dance, a scene from the story of Sthūlabhadra

Here that part of the story is presented in which a charioteer shoots down a mango to prove his skill and Kosa reciprocated by dancing on a potful of mustard without disturbing the same, a conventional needle on which she was supposed to have danced is shown.

The scene is laid in a pavilion provided with cushions and pots and pans. The charioteer is shooting the mango with an arrow and Kosa is performing her dance. Red background. Size . 9.7 x 11.1 cm.

#### Folio 44 A Scene from the life of Tamālī

Tamālī practised rigorous austerities on a river bank near the city of Tāmraliptī. A god appeared to him and requested him to end his life and accept Indrahood over his fellow gods.

The scene is laid on the bank of a river which flows from the multi-coloured rocks on which grows a tree. On the left is a banyan tree under which the ascetic is performing austerities. Before him stands the god offering him the kingdom of heaven. Green background; blue and white sky. Size : 9 x 10.2 cm.

It should be noted that generally the pictures in the *Upadesamala* are plain statements of facts with no external aid such as landscape and decoration to enhance their effectiveness. However, that does not mean that the painter was not qualified to paint the landscape. In this picture, as also in others, he shows his competence in dealing with nature which serves an appropriate background to the theme.

**Folio 52 B · Incidents from the story of the monk Metarya**

It is related that in the course of his wandering, Metarya came for alms to the shop of a goldsmith who had made barley-grains of gold for the use of King Śrenika. While the goldsmith had gone to another room to bring some material, a bird flew in and swallowed the golden grains. When the goldsmith came back and did not find the golden barley-grain, he accused the monk of theft. The monk kept silent for fear of the bird's life. Enraged at this silence, the goldsmith dragged the monk in the full sun and tied round his head a wet muñja string. When it contracted due to the heat, the eyes of Metarya came out. In the meanwhile, a woman carrying a faggot threw it under a tree. The noise frightened the bird which had swallowed the golden barley and it threw them out. The goldsmith was very repentant for his rash action.

In the upper panel is depicted a goldsmith's workshop. Under a canopy may be seen the instruments and fire which the goldsmith used. The bird is picking the golden grains and the monk is watching the scene silently. On the left, the goldsmith is bringing out something from a pot. Green and red background.

In the lower panel, two scenes are depicted. On the right is represented the closed and locked door to the goldsmith's workshop. In the centre, the goldsmith is tying the wet string to the head of the monk. On the left, the woman wood-carrier has thrown the faggot whose noise had made the bird dislodge the golden grains. Chocolate background, sun shining in the sky.

Scenes depicting professions are rare in Indian art. Here the painter has represented the workshop of a goldsmith and depicted the instruments which he used. Size 9 2 × 10 1 cm.

(Colour plate V, Fig VIII)

**Folio 68 A Incident from the life of Balabhadra**

A Jain monk named Balabhadra practised penance in a forest. A wild antelope used to guide him to the place where alms were

available Once it led him to a chariot-maker who had come to the forest to get wood and had cooked a sumptuous meal which he was glad to offer to the monk

The scene is laid on the bank of a river with a huge tree under which appears a small Siva-temple Outside the temple the chariot-maker is pouring some liquid food in the bowl of the monk who is accompanied by the black antelope Green background with lotus flower apparently represents a lake

The artist of the manuscript was at times very fond of representing the trees in great detail Here the tree knots are depicted and the thick foliage is picked out with brown, giving a very rich effect to the tree Size 10 x 10.1 cm

**Folio 69 B** Story of Purna Śreṣṭhi who turned a Hindu monk

It is related that this hermit, practising penance in a forest had a wooden bowl with four compartments in which he divided the food he received as alms He reserved food in one compartment for the travellers, in the second for the crows and birds, in the third for fishes in the river and in the fourth he kept some for himself

The scene is laid in a forest with a hillock and flowering trees On the right the blue coloured monk is seated on a tiger-skin He has offered a part of the food to a traveller, the second part to crows, the third to the fishes in the pond in the foreground and the fourth he is eating himself Lacquer-red background, blue and white sky Size 9.5 x 10.2 cm

(Colour plate VI, Fig IX)

**Folio 82 B** Some incidents from the story of Sahasramalla

Sahasramalla or Virasena was originally in the service of king Kanakadhvaja who once ordered him to capture another powerful king named Kalasena which he managed to do by fighting single-handed Later on this great warrior turned a Jaina monk In the course of his wandering he reached the city of Kalasena who had been set free Recognising him, Kalasena ordered his execution

The representation of the story is mixed up In the lower panel, Sahasramalla dressed as a soldier is shown fighting with Kalasena In the upper panel is represented the court of Kanakadhvaja in which Sahasramalla is shown to have brought the captivated Kalasena Red background of upper panel

Reverting again to the lower panel, Kalasena is represented as ■  
Jaina monk in meditation, being executed Green background

It should be noted that in many illustrations in this series the order of the events is mixed up This may be due to the restricted nature of the space The artist was at liberty to paint episodes wherever he found space because he was sure that those who saw the illustrations were well acquainted with the stories which they illustrated Size 10 3×10 9 cm (Fig 25)

#### Folio 110 B Story of Aranikācārya

Puspaculā, a Jaina woman, served very faithfully her old teacher Aranikācārya Even in the rains, she brought alms for him to which he objected since that was not lawful food She replied that in the rains there was no life The teacher was surprised at this as only a Kevalin could know that She said that he was also destined to attain Kevali-hood on a boat in the Ganges but a god who was his enemy in a previous birth made the boat lose its balance when the monk shifted his seat Enraged at this, the co passengers threw him in the river The god was ready with his trident on which the monk was pinned

In the upper panel is shown a monastery in which the monk is shown reclining on a bed on the right Outside the monastery stands Puspaculā in heavy rains Blue cloudy sky with rain-drops in the background

In the lower panel, the swirling waters of the Ganges are shown The boat with the monk and other passengers is on the point of toppling down In the water may be seen the winged god manipulating the movements of the boat On the right side is shown the monk pinned on a trident

It is a forceful illustration in which the pose of the monk, the swirling water of the Ganga betokening of the impending tragedy, the tenseness on the faces of the passengers and the death agony of the monk are dramatically represented

Size 9 6×11 1 cm

#### Folio 112 A Story of Aranikaputra

It is related that one Devadatta from Mathura went to Mathura in the South with a friend and stayed there with another friend named Jayasimha There Devadatta fell in love with the beautiful sister of Jayasimha and asked him her hand in marriage Jayasimha agreed to

the proposal provided Devadatta agreed to stay there till a child was born to them. After marriage Aranika conceived but at that time a letter was received by Devadatta from his old father asking him to return. On the way back to Mathura in the north a son was born to Aranikā and he was named Aranikaputra. When they reached Mathura they were welcomed by Devadatta's parents. The child when he grew up became the famous monk Aranikaputra.

In the upper panel Devadatta and Aranikā are discussing the letter received. Outside the room stands a postman holding a post bag attached to a javelin, whose representation in Indian art is very rare. On the right Aranika is holding the newly-born child accompanied by her husband.

In the lower panel on the left, Aranika and Devadatta are being welcomed by his father who is holding his grandson in his lap. On the right is represented the monk Aranikācārya followed by an attendant flywhisk bearer. Red and blue background. Size 10×11.3 cm  
(Fig. 26 for enlarged details of the upper panel)

#### Folio 181 A The Story of a Bird

While wandering in a forest a Brahmana saw a bird entering the mouth of a sleeping tiger, picking its gum. It returned to the tree and implored people not to indulge in that kind of adventure. The Brahmana thought the bird did not practise what it preached.

The scene is laid in a forest represented by a tree on either side and rocks in the foreground. On the right the bird with warning notes is perched on a tree. The tiger is shown asleep in the foreground and the bird is entering its mouth. On the left stands the Brahmana wondering at the behaviour of the bird. Red lacquer background, blue cloudy sky with rain drops falling. Size 8.7×10 cm.

#### Folio 184 B The Story of the Jackal and the Tortoise

Near the Ganga at Banaras was a lake called Amritdraha. Some foxes used to come to the river and when tortoises came out and stretched their legs the foxes killed them. A shrewd tortoise, after ascertaining that no fox was there asked his family members to come out and run to the lake nearby where he sought safety.

The scene is laid in a colourful hilly landscape with a hill in the centre flanked by decorative trees. In the foreground is depicted the river Ganga flowing in a pool. A tortoise is seen swimming in the waters. There appear four foxes on the scene, one of them is eating



a tortoise Yellow background Landscape for its own sake is rare in Indian art The landscape depicted here is distinguished by a decorative spirit which is pleasing Size 94 × 10 cm

Jambudvīpaprājñapti-Prameyaraṭṇamāñjusa-tikā, dated circa V S. 1663 (=1606 A D) from the collections of Muni Śrī Puṇyavijaya (No. 1/25)

Size 25.5 × 11 cm

Total folios 386

**Colophon** The author's long panegyric at the end gives the information that Śrī Vijayasenasūri was honoured by King Akbar This commentary was composed in V S 1660 (=1603 A D) and by the order of Śrī Vijayasenasūri this work was edited by his four pupils Vibudhacandra, the pupil of Śāntacandra prepared a number of copies His pupil Dhanacandra, an accomplished scribe prepared the first copy of above This seems to be that copy

Later in different hand-writing we get an entry सवत् १७४९ वर्षे वाकरेत्ता (? words are partly erased) बौद्धगोत्रे सा० शिवापुत्र सा० वाकार × बद्धा सा० पञ्चा मुष्मन्नाया म उपरिवारा ए प्रति बहिराबा छै ग्राम बालेतारामन्ये राज्य श्री हेमवर्णजा (जी) विने राज्ये भो. (†) बद्धो (†) सकर्मणभा पञ्चा उपरिवाराने बहिराह छै वाच्यमान चिर नद्यात् ॥

In the margin is an illustration with a label, showing Vijayasenasūri giving this book to a monk

These entries show that this manuscript was written sometime around V S 1700 (=1643 A D) Later on in Samvat 1749 (=1692 A D) the copy was donated by some people to other monks in the village Balotara situated in Marwar It is very likely that the manuscript was obtained by the donors from Balotara itself or from some part of Marwar The manuscript was very likely illustrated in Marwar

**Folio 198 A** Installation ceremony of Bharata Cakravartin

The scene, bearing a label in the margin is divided into two panels In the upper panel appear an ewer, a sparrow and geese Blue background

In the lower panel, on the right, appears Rīsabha sitting on a canopied stool with a *cauri*-bearer in blue *jama* standing behind Bharata wears a *jama* with pointed ends A lady sitting on the ground is attending upon the king Behind her, under a pavilion, stands Bharata with folded hands ready for his installation, behind whom is a door-keeper leaning on his staff On top of the balcony are seen a drum-beater and a piper Lacquered red background Size 96 × 11 cm

(Colour plate VI, Fig X)

Kṛiṣṇa-Veli undated manuscript from the collection of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ (No. 1/24).

Size of the manuscript : 25.7 × 11 cm.

Total folios : 36

The text is in old Gujarati with a commentary. The text was composed in V. S. 1637 (= 1580 A. D.). Age of manuscript c. 1650 A. D. No colophon.

Folia 28 A : Kṛiṣṇa playing the flute.

Standing on one leg in his typical posture is shown the four-handed Kṛiṣṇa playing the flute under shady trees, their growth forming as it were an arch in the background. The blue Kṛiṣṇa is wearing a yellow lower garment, and a white *dupaṭṭā* and a crown decorated with peacock feathers. A *gopī* is standing on each side. Red background.

The provenance of the manuscript is North Gujarat but it is probably of South-Western Marwar origin. The language of the commentary (ṭabā) is old Gujarati. Size : 11 × 9.3 cm.

(Fig. 29)

## GROUP V

Ārdrakumāra-rāsa from the collection of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ (No. 1/18).

Size : 25.3 × 10.3 cm.

Stray leaves.

Only stray leaves of the manuscript have survived. The authorship of the text is not known. The manuscript seems to belong to the latter half of the 17th century, probably of Gujarat or South-Western Marwar origin.

The story relates to Ārdrakumāra, prince from Farther India, who came to India to meet his friend Abhayakumāra, a prince of king Śreṇika of Magadha who is well-known from Jaina canonical and later literature.

Folio 2 A : Monk Ārdrakumāra preaching to a Jaina layman and woman.

The scene is laid in sylvan surrounding. To the left is seated the monk Ārdrakumāra preaching to a man and a woman. Red and black background. Size : 12.3 × 9.5 cm.

Folio 11 B : Another incident from the life of Muni Ārdrakumāra.

The scene represents two incidents. Ārdrakumāra is standing in the centre under a conventional tree. Red background. Behind

him are the horse riders who had come to India with him but were separated, and who now finally meet him. On the left of the monk near his legs is kneeling a mad elephant in chains let loose on him by the *Hasitapasa* monks. The elephant however suddenly kneels down and bows to the monk. Surprised at this, the *Hasitapasas* also respected him and became his pupils. Red background. Size 20 4 × 9 6 cm (Fig 30)

Samgrahani dated in V S 1707 (= 1650 A D and painted at Navahar nagara from the collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad (MS No 4566)

Size 25 5 × 10 9 cm Total folios 67

The colophon reads सवत् १९०९ वर्षे माह सुदि ६ दिने बृहस्पतिवारे । श्रीरत्नतरंगच्छ । श्री तगरचन्द्रसुरिद्याया । वाचनाचार्यवर्य्य श्री समयरूपाणि तन्निप्य वाचनाचार्य मुद्रनिधान (न) गणि तन्निप्य प गुणसेनगणि ॥ लिखित ॥ × × × नवहरनगरे ॥ श्री जिनकुलसुरिप्रसादात् ॥ श्रीरत्नु ॥ ६ ॥ ६ ॥

Navaharanagara could be identified with Nauhar town situated about 129 miles north-east of Bikaner city <sup>53</sup>

#### Folio 41 B The Hell-Tortures

The illustration shows the tortures of hell such as hanging with head down over burning fire pricking up of limbs by vultures drowning in a river, piercing by sharp edged leaves, tormenting on a big slab of (stone or metal) killing with an axe or sword and embracing a hot figure of iron

All the denizens of hell suffering hell tortures are painted blue and the tortures are painted yellow. Size 20 × 9 cm (Fig 31)

Undated Samgrahani manuscript Muni Sri Punjavijayaji collection (MS No 8771)

Size 26 × 10 7 cm

Colophon of this manuscript is deliberately erased with light black ink by some later hand over which is written in red श्री गौडी पार्श्वनाथ ॥ श्री महावीर प्रसादात् ॥ but the words *Samvat 1732 varse Karttika vad 8, Budhe* of original colophon are still visible. Thus the manuscript belongs to the middle of the seventeenth century A D (c 1675 A D). The language of the *stabaka* (commentary) is Gujarati. The manuscript thus pro-

53 Cf *Imperial Gazetteer*, Vol XX, p 135

bably hails from Gujarat. It may be noted that the figure (face) of the monk on 29A is somewhat similar to that of the monk in *Ārdra-kumāra-Rasa* published here (fig. 30) and that both the manuscripts hail from Gujarat.

#### Folio 38 B : The *Vimānas*

The painting shows three *Vimānas* as in folio 14B of the *Matar Samgrahani* dated 1583 A.D. painted by Govinda. Each heavenly car carries a god and a goddess sitting in it. Red and blue background. Size : 14.5 × 10.5 cm.

#### Folio 29 A : Fruits of Actions

Three scenes are depicted. In the first compartment a hermit (*tāpasa*) is performing penance surrounded by five fires. In the second compartment two Jaina monks are conversing. These represent the different actions and practices whose different fruits are described in the text and illustrated in a similar scene in the *Matar Samgrahani* (folio 19 B). Red background. Size : 22.5 × 10.5 cm.

#### Folio 30 A : Seven Modes of Self-Immolation

Seven modes of self-immolation and their rewards are depicted. Refer to folio 19 B of the *Matar Samgrahani-sūtra* described above.

In the first compartment are depicted a man hanging himself, and another drinking poison, in the second compartment a man has drowned himself in a tank. In the lower panel, in the first compartment, a man is shown burning himself to death, in the second one, a man is shown starving himself to death, while the third compartment represents a man and a woman symbolizing moral degradation. In the side panel is represented a man throwing himself down from a mountain-top. Red background. Size : 22 × 10.5 cm.

### GROUP VI

*Canda-rāja Rāsa* of Darśanavijaya, dated in V. S. 1712 (= 1655 A.D.) from the collections of Muni Śrī Puṇyavijayaji (No. 1/88), Size : 25.7 × 11.1 cm.

Total folios : 78

Several illustrated manuscripts of *Rāsas* dealing with the story of *Canda-rāja* are available. Of these three manuscripts are selected here, the first from Muni Śrī Puṇyavijayaji's collections is a paper manuscript written in V. S. 1712 (= 1655 A.D.) at a place called Vyāghrasenapura, as mentioned in the colophon, which is probably

Vaghodia near Baroda or Vaghasi in Central Gujarat. Also there was a Vaghachhagrama near Baroda which has now been absorbed in Baroda. The manuscript has 78 folios in all with several illustrations.

The text, according to Vv 63, ff on the last folio, was completed by its author on Thursday, the fifth of the bright half of the month of Kārttika, in Vikrama Samvat 1689 (=1632 A D) at Barhānapura (modern Burhanpur in West Khandesh). The author of the text is Muni Darsanaviṣaya and the text is called *Candamuni-Pemalalacchisati Rasa*.

The colophon at the end reads सन् १७१२ वर्षे कार्तिक मासे शुक्लपक्षे पंचमी गुरुपुण्ययोगे विनितोऽय पडित्यण शिरोरत्न पडित श्री. पृ श्रीदर्शनविजयगणिवरणसेवी प्रीतिविजयेन ॥ शुभ भवतु ॥ कल्याणमस्तु ॥ श्री व्याघ्रसेनपुरे ॥ छ ॥ छ ॥

All the illustrations in this manuscript have labels either in the margin or on the top. These titles were apparently for the guidance of the illustrator to whom the manuscript was given after the text was completed. In each label, the illustration is called *rūpa*. The background of these miniatures is dull brick red or carmine and the style the Popular or Folk style. However the figures are often lively, with expressive faces. Besides red, light pink, yellow, light dull green, dull light blue, black, and dark grey are used.

#### Folio 37 B • Actors and Pole-dancers

The painting has a marginal label "The Painting of the pole-dancers performing". The figures of the pole-dancers are in profile with big heads. The woman on the central pole wears a scarf, a *coli*, and *ghagra*. The males wear a *jama* (known as *angarakhu* in Gujarat). The draughtsmanship is heavy. Size 8×11.1 cm approx. (Fig 32)

#### Folio 13 A Portrait of a lady

A marginal label reads *Pemalalacchinun sola śr ngara samvukta rūpa*, meaning, painting of the lady called Pemalalacchi in full attire (i.e., having all the standard sixteen varieties of *śrngara*). The woman, dressed in green *oḍhani*, yellow *coli* and skirt stands facing to the left holding a mirror. To her ornaments are attached pompons. Red background with flowering plants. Size 7×11.1 cm.

Candarajā-no Rasa of Darsanaviṣaya, manuscript dated V.S. 1716 (=1659 A.D.) painted at Surat from the collections of L D Institute of Indology, No. (4560)

Ahmedabad No (4560)

Size 25.5×11.1 cm

Total folios 78

Colophon सवत् १७१६ वर्षे कार्तिकमासे शुक्लपक्षे श्री सुप्रति चंदर वास्तय श्री उदयश  
ज्ञातीय धृष्टशायीय दो वीरजीसुत कुलेचोतकारक सा. धीरजीसुत कुअरजी तथा अमीचंद प्रमुतेन श्री  
चंदराजकवि केजरीरास लिखासित स्वयान्नहते ॥ शुभ भवतु ॥

**Folio 35 A** The Battle between the Minister Sumati and King Hemaratha

Viramati accepts the challenge and sends his minister Sumati with a force to fight with the army led by Hemaratha

The picture shows Sumati and Hemaratha on galloping horses fighting In the foreground is lying a dead warrior and two soldiers running with drawn swords suggest rival armies Red background with flowery shrubs Size  $9 \times 10.3$  cm (Fig 34)

**Folio 39 B** The minister Sumati persuading queen Gunavali to give the cock as a gift to the actors and dancers

King Canda the husband of Gunavali, was magically transformed into a cock by his wicked stepmother Viramati Gunavali carefully looked after the cock A band of actors and pole dancers who came to the city had in their troupe a woman who understood the speech of birds and animals The cock made this lady understand the situation and advised her that her troupe should ask for a gift of the cock so as to keep it away from the dangerous Viramati The minister Sumati who came to know this persuaded the queen Gunavali to part with her dear cock in the interest of its life

The painting shows Gunavali with the cock perched on her hand and the minister sitting in front persuading her In the foreground is standing the leader of the actors and looking at the two with eagerness Carmine background Size  $8 \times 10.5$  cm

#### GROUP VI

Haribala Caupai, dated Samvat 1744 (= 1687 A D ) from the collections of the Devasana Pado Bhandari, Ahmedabad (No 6000).

Size of the manuscript  $25.1 \times 10$  cm

Total folios 35

Composed by Jitavijaya, pupil of Panditavara Singhayasa (Simhayasa) the pupil of Sri Hiravijayasuri

Colophon इति श्री हरिवचनोद्धार संपूर्णम् । सवत् १७४४ वर्षे मास बह्मशक चदि २ वार रवि एतय  
अना श्री ५ श्री पेनाजी अजा श्री नीलनाजी प्रसादात् एतत् श्री पारामे श्री श्री श्री श्री श्री

**Folio 4 A** Haribala, a fisherman, meets Dhivara a Jaina monk

The picture shows Haribala with the fishing net tied to a pole

and bowing down to the Jaina monk. The monk is dressed in a red garment. Haribala is dark grey in complexion and wears a turban, a short dhoti and a scarf. Green background. Flowering plants shown on the ground. Size 6.5 x 9 cm.

(Fig 35)

#### Folio 18 A Vasantasiri and Haribala

In the illustration, Vasantasiri and Haribala are shown riding on horseback on the way to a city. In the foreground is a small river with shrubs on the bank. The draughtsmanship is neat and the figures are depicted with a mixed expression of eagerness and fatigue on their faces. Green background. Size 11 x 6.9 cm.

### GROUP VII

**Candraraja Rasa** dated V. S. 1869 (=1812 A.D.) copied in Poona from the collections of Muni Śrī Panyavijaya.

Size 24.3 x 11.5 cm

Total folios 233

This *Canda-rajā Rasa* was composed by Mohanvijaya Gani in 1726 A.D. in Rajanagara (Ahmedabad) according to the colophon on folio 229. According to the colophon the work was called *Candana-caritra*. Many manuscripts of this text are available in Jaina *Bhandaras*, some of which are noted by M. D. Desai, *Jaina Gurjara Kavio*, Vol. III, part 2, pp. 1383-87.

We have an interesting post-colophon long entry on f. 230 which informs us that in V. S. 1869 (=1812 A.D.) another Mohanvijaya, from Kaurala (modern Koral or Kurala, near Sinor in Baroda District, Gujarat), has copied this manuscript while staying in *Budhaver Peth*, Poona (Maharashtra). This he copied at the request of Vakharia Hirachand and others, originally hailing from Vijapur (in Gujarat), and at that time residing in Poona. Mohanvijaya Muni (and possibly) some other Jaina laymen had gone to Poona (probably to collect funds) for the temple or temples known as '*gavaḍa na dera*'.

This entry is noteworthy for a proper appreciation of the style of the miniature paintings of this profusely illustrated manuscript. The figures wear Deccan dresses, and the influence of Deccan painting is obvious. It is not at all clear whether the miniatures were done by Mohanvijaya himself or whether a local artist was employed. What is noteworthy however about these miniatures (figure from f. 73 A) is

the way in which large crowds are treated, and certain aspects of Gujarati life in the Deccan are represented.

**Folio 12 A :** Virasena and his two queens going out to a garden for picnic.

The scene is divided in three sections, on the left Viramati and Candrāvati are seated conversing under a pavilion. In the middle section, both the ladies on chariots, accompanied by Virasena on horse-back and citizens and their wives, are proceeding to the garden. In the third section the garden is represented with Virasena and his wives enjoying themselves. Size : 18.8×11 cm. (Fig. 40)

**Folio 45 A :** Worship of the Sixteenth Tīrthaṅkara Śāntinātha.

In the right hand compartment is shown the shrine of Śāntinātha. In the central compartment are depicted Jaina laymen in the act of worship; in the foreground are Jaina ladies standing in worship. In the third compartment appear the women of the town, some with babies in hand, others holding bowls, books of prayers, etc., going to the temple. The ladies wear their lower garments without Kaccha, and in the Gujarati mode. In the Deccan, ladies generally wear a sārī with Kaccha. Ladies are dressed in red, green, blue, yellow, pink and white garments. Green background. Size : 15.8×9.2 cm.

**Folio 76 B :** The Marriage of Candarāja with Premalā the princess of Vimalapuri.

In the centre is the marriage pavilion with four rows of pots and plantain trees wherein Canda and Premalā are shown conversing. To the right are congregated the women of the town, perhaps of the bridegroom's party, and Guṇāvali and Viramati watching the marriage.

In front of the marriage pavilion is the sacred fire in the foreground with Brāhmaṇas offering oblations. On the right are seated the drum-beaters and pipers. To the left of the pavilion (cori) are seated king Kanakaratha, with his courtiers. In the foreground are musicians playing and the horse of the bridegroom. Size : 15.4×7 cm.\*

- \* A separate volume on New Documents of Jaina Painting, with several more Colour and monochrome plates will be published shortly.

